



MEMBACA
DAN
MENGGAGAS
NU
KE DEPAN

Senarai Pemikiran Orang Muda NU

MEMBACA DAN MENGGAGAS NU KE DEPAN

Senarai Pemikiran Orang Muda NU



Penulis:
Imam Sayuti Farid, Sutejo, Abid Rohmanu, dll.



MEMBACA DAN MENGGAGAS NU KE DEPAN

Senarai Pemikiran Orang Muda NU

Editor: **Abid Rohmanu, Ahmad Lutfi, Harir Muzakki**

Penyelaras Akhir: **Sutejo**

Penata Letak: **Ahmady Averoez DK56**

Desain Sampul: **DK56 Desain**

Cetakan pertama, Februari 2015

xxiv + 396 hlm; 15,5 × 24 cm

ISBN: 978-602-99494-6-9

Copyright ©2015

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit, kecuali kutipan kecil dengan
menyebutkan sumbernya dengan layak.

Diterbitkan oleh:

TERAKATA

Beran No. 56 RT. 07, Tirtonirmolo, Kasihan, Bantul, Yogyakarta 55181

Telp. (0274) 8276966

e-mail: penerbit.terakata@gmail.com

bekerjasama dengan:

Litbang PCNU Ponorogo dan PC ISNU Ponorogo

Jalan KH. Ahmad Dahlan No. 60 Ponorogo

Kode Pos 63419

e-mail: ponorogo@nujatim.or.id

KATA PENGANTAR RAIS SYURIYAH PCNU PONOROGO

NU DAN BUDAYA OTOKRITIK

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Bismillahirrahmanirrahim

Tiada kata yang pantas terucap selain rasa syukur kepada Allah SWT, atas pertolongan-Nya, buku dengan judul *Membaca dan Mengagad NU ke Depan: Senarai Pemikiran Orang Muda NU* bisa terbit di hadapan sidang pembaca. Kami ucapan banyak terima kasih kepada Litbang PCNU Ponorogo dan PC ISNU Ponorogo atas prakarsa dan kerja kerasnya menerbitkan buku Senarai Pemikiran ini.

Buku ini diharapkan bisa menjadi awal perkembangan dan transformasi tradisi NU di Ponorogo, yakni dari tradisi oral ke tradisi tulis. Sebagaimana NU kaya akan tradisi, akan tetapi pembacaan terhadap tradisi tersebut tidak banyak didokumentasikan dalam bentuk buku. Padahal buku lebih memungkinkan untuk dibaca dan diapresiasi banyak kalangan, bahkan lintas generasi sekalipun. Inilah makna *silsilah* atau transmisi keilmuan yang tidak asing lagi bagi masyarakat NU.

Membaca judul buku ini berikut topik-topik yang ditawarkan, buku ini bisa dinilai sebagai bentuk otokritik terhadap “kemapanan” tradisi NU di Ponorogo. Budaya otokritik sesungguhnya bukan hal yang asing, bahkan menggejala dalam tradisi agama dan keagamaan, serta organisasi keagamaan. Otokritik atau kritik internal dari pemeluk agama, atau pengikut organisasi keagamaan mempunyai nilai yang sangat strategis. Otokritik adalah penanda kesadaran untuk bangkit dan maju sesuai dengan dinamika kemajuan zaman. Senyampang kritik tersebut tidak mengarah pada relativisme, atau bahkan nihilisme. Karena “menjadi maju” tidak bermakna meninggalkan

sama sekali tradisi dan nilai-nilai adiluhung, akan tetapi mengawinkan tradisi dengan semangat zaman. Tanpa ada perkawinan antara tradisi dan kemajuan zaman, justru organisasi ini akan ditanggalkan oleh para anggotanya. Bukankah NU mempunyai slogan *al-muhafadah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhd bi al-jadid al-ashlah*.

Oleh karena itu, masyarakat NU Ponorogo tidak perlu “alergi” dengan otokritik. Ini karena NU, baik secara jam'iyyah maupun jama'ah, tidak boleh stagnan. Stagnasi NU terjadi bila tidak ada kritik yang bersifat internal dari para anggotanya. Perubahan-perubahan yang bersifat praktis biasanya bermula dari wacana, ide dan pemikiran. Bukankah banyak perubahan sosial terjadi karena gagasan besar seorang tokoh?

NU sebagai kekuatan civil society juga menuntut peran-peran yang lebih berdaya bagi problematika sosio-budaya, sosio-ekonomi dan sosio-politik. Sebagaimana kita tahu, kekuatan *civil society* mutlak diperlukan dalam konteks demokratisasi keindonesiaan. NU sebagai civil society yang berdaya merupakan sumbangsih bagi bangsa dan negara, yakni bagaimana NU bisa menelorkan aksi-aksi dan gerakan sosial kolektif sebagai refleksi terhadap problematika kekinian masyarakat, bangsa dan negara. Sejak awal, NU tidak lepas dari sejarah keindonesiaan, akan tetapi keterlibatan dan peran NU terhadap kepentingan bangsa dan negara harus selalu dikontekstualisasikan. Karenanya wawasan kritis terhadap peran tersebut mutlak diperlukan untuk menimbang peran-peran kekinian yang seharusnya dilakukan.

Antologi tulisan dalam buku ini yang berasal dari para Sarjana NU diharapkan sebagai pengejawantahan dari apa yang disebut sebagai “intelektual organik NU”. Intelektual organik adalah para intelektual yang tidak berada di menara gading dan berbicara/menulis untuk kepentingan *science for science*, akan tetapi para intelektual NU yang berbicara/menulis untuk mengartikulasikan kepentingan politik masyarakat dalam bentuknya yang emansipatoris. Inilah yang disebut sebagai peran politik kerakyatan, dan bukan peran politik yang berorientasi pada kekuasaan. NU idealnya bisa menjadi kekuatan penyeimbang dan kontrol terhadap kuasa negara yang cenderung abai terhadap kepentingan dan kesejahteraan rakyat.

Di tangan para intelektual dan Sarjana NU, pada sisi yang lain, harapan bagi tetap berlabuhnya khittah NU. Khittah NU tidak saja bermakna pemisahan NU dan politik praktis, akan tetapi juga bermakna komitmen terhadap kemaslahatan dan kesejahteraan masyarakat lewat upaya-upaya

yang bersifat kultural. Dakwah kultural inilah yang sampai sekarang dinilai masih sangat relevan. NU sebagai organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia, bahkan di dunia memang seharusnya bisa memayungi semua kelompok. Sebaliknya keterlibatan secara vulgar dalam dunia politik praktis dikhawatirkan akan mengoyak keutuhan dan soliditas NU sebagai jam'iyyah maupun jama'ah.

Buku yang hadir di hadapan pembaca ini, pada dasarnya mempunyai semangat sebagaimana kami sampaikan dalam paragraf-paragrafi di atas. Secara teknis buku ini kemudian diklasifikasikan menjadi beberapa sub tema, yakni filosofi dan implementasi aswaja, pesantren dan pendidikan, pengembangan SDM dan ekonomi umat, politik, sosial, dan kekuasaan, pengembangan nalar fikih NU, dan terakhir NU dan media massa.

Harapan kami kepada Litbang PCNU dan PC ISNU bisa secara istiqamah menerbitkan buku tentang NU sebagai otokritik yang bersifat internal dalam rentang waktu tertentu. Akhirnya, kami ucapkan selamat membaca buku ini. Letupan-letupan pemikiran dari para penulis buku ini tentang NU pantas untuk mendapatkan apresiasi dari sidang pembaca.

*Al-Hamdulillah Rabb al-'Alamin,
Wallah al-Muwaffiq Ila Aqwam al-Thariq.
Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.*

Ponorogo, 5 Februari 2015

Drs. K.H. Imam Sayuti Farid, S.H., M.Si.

KATA PENGANTAR KETUA LITBANG PCNU PONOROGO

INSPIRASI UNTUK BERUBAH?

Sebelum menulis pengantar ini, saya teringat kritik tajam penulis dari Mojokerto, almarhum Hardjono WS, yang pernah berkata, “Ciri seorang manusia itu menulis, kalau tidak menulis bukanlah manusia.” Sebuah otokritik yang menarik jika kita renungkan kembali bagaimana hakikat ilmu dalam konteks perkembangan peradaban manusia. Steven Covey, bahkan pernah berpesan berbau sarkasme begini, “Apa yang akan kau tinggalkan di antara kedua patok nisanmu?” Seorang kawan penyair dari Jombang, Sabrank Suparno bilang, “Penulis tak akan lenyap dari dunia, sebaliknya dunia bisa lenyap dalam diri penulis.”

Ketiga tamsil inspiratif ini tentu sangat menarik direnungkan jika kita *konsen* pada pengembangan kebudayaan dan peradaban di kalangan Nahdlatul Ulama (NU). Warga NU “wajib” menulis karena ia akan menjadi wasilah kebudayaan sehingga akan abadi dalam kehidupan peradaban manusia. Jika seorang Muhammad Syafii Antonio [mulanya mualaf] mampu menuliskan *Ensiklopedia Leadership & Manajemen Muhammad SAW “The Super Leader Super Manager”* (2010) berjumlah 8 jilid, maka pertanyaannya, “Bagaimana warga NU yang berpuluhan tahun bergulat dengan latar belakang pendidikan Islam yang luar biasa tidak mampu menuliskannya?”

Aroma kekaguman kepada Rasulullah Muhammad Saw, tentu mengikat kita untuk melakukan yang terbaik dalam membangun peradaban manusia. Alat bangun peradaban yang paling fundamental tentu terciptanya budaya sadar baca-tulis (budaya Sabtu = “sadar baca-tulis”). Dibandingkan banyak Negara di dunia barangkali Indonesia termasuk yang paling tertinggal.

Tradisi kelisinan seperti gelombang samudera yang mendatangkan guncangan budaya (tsunami budaya) dalam masyarakat Indonesia mutakhir. Puluhan media televisi misalnya, sebagai representasi budaya lisan, memiliki pengakuan yang luar biasa sehingga *rating* acara *talk show* dari hari ke hari terus mengalami peningkatan yang signifikan. Disadari atau tidak, budaya lisan di Indonesia (kecuali pengajian) telah menghancurkan sendi-sendi peradaban.

Tanpa adanya budaya tanding dengan lahirnya tradisi Sabtu misalnya, maka semakin hari dapat diperkirakan akibatnya. Buku *Membaca dan Menggagas NU ke Depan* ini hanyalah sebuah titik kecil dalam memimpikan bunga-bunga Sabtu yang diharapkan akan tumbuh ribuan bebunga indah di taman besar nan memesona bernama taman kehidupan NU. Taman memesona yang potensial dengan ribuan tunas berkualitas tetapi belum tersirami dan terpupuk secara maksimal.

Penulis NU di kancanah nasional memang tidak terhitung jumlahnya tetapi di kota tercinta [Ponorogo] yang mampu “berbicara”, belumlah memadai. Terlepas berbagai latar belakang, sesungguhnya ia merupakan tunas-tunas peradaban yang wajib dirawat, disirami, dicangkok, dan ditumbuhkan sehingga akan lahirlah pohon-pohon peradaban yang kokoh. Kokohnya pohon peradaban itu akan membangun hutan kepenulisan yang lebat sehingga menjadi paru-paru peradaban dan kebudayaan di Indonesia.

Tengoklah kekaguman Muhammad Syafii Antonio dalam memberikan pengantar bukunya. “Mengkaji perjalanan hidup nabi Muhammad Saw bagaikan mengarungi samudera nan luas tak bertepi.” (2010:vii). Sebuah metafora yang indah. “Ibarat seorang penyelam yang mencari mutiara di samudera nan luas maka ia tidak akan pernah benar-benar mengarungi samudera tersebut sampai lengkap ke semua penjurunya. Kita mengira seolah sudah menjelajahi jauh ke berbagai pelosok padahal sesungguhnya kita baru bergerak tidak jauh dari pantai tempat perahu bertambat. Siapa pun yang mengkajinya pasti tidak akan lengkap. Seberapa pun, upaya yang dicurahkan pasti tidak akan sempurna.” Begitulah tambahnya di pengantar buku berseri itu.

Pandangan demikian, tentu merupakan inspirasi indah bagi kita untuk terus berada di tepi pantai untuk memandang samudera besar peradaban Islam yang dibangun Rasulullah Muhammad Saw kemudian mengarunginya dengan mental seorang pelaut ulung [bukankah nenek moyang kita adalah bangsa pelaut? Hem.]. Ketika peradaban Islam dimulai dengan kelahiran beliau, berangsur-angsur Islam mengalami kejayaan, utamanya di zaman Bani Abbasiyah. Konon, di zaman inilah penerjemahan berbagai buku dari India, Romawi (Yunani) dan Cina dilakukan. Hal ini mirip dengan apa yang dilakukan Jepang pada abad ke-20 dengan menerjemahkan buku-buku yang tidak terhitung jumlahnya dari Eropa dan Amerika. Khususnya saat usai dibom atom oleh AS di Nagasaki dan Hiroshima, reaksi Jepang adalah mengirimkan ribuan pemuda ke Eropa dan Amerika berikut diiringi dengan penerjemahan buku yang jumlahnya tidak terhitung.

Menengok sejarah peradaban Islam, maka kita akan menemukan apa yang oleh Eko Laksono disebutnya dengan *polymath* Islam (orang jenius yang menguasai beberapa bidang ilmu berbeda. Eko Laksono (2005:39) menuliskan beberapa *polymath* itu diantaranya: (1) Al-Khwarizmi yang menguasai ilmu Matematika (Algoritma, Aljabar, Kalkulus), Astronomi, dan Geografi; (2) Al-Kindi yang menguasai bidang Filsafat, Matematika, Kedokteran, Fisika, Astronomi, Optik, dan Metalurgi; (3) Al-Farabi yang menguasai Ilmu Sosial, Logika, Filsafat, Ilmu Politik, dan Ahli Musik; (4) Al-Razi yang menguasai ilmu Kedokteran, Ilmu Kimia, dan Astronomi; (5) Al-Biruni yang menguasai ilmu Astronomi, dan Matematika; (6) Ibn Sina yang menguasai ilmu Kedokteran, Filsafat, Matematika, dan Astronomi; (7) Al-Ghozali yang menguasai Sosiologi Teologi, dan Filsafat; (8) Ibn Rusyd yang menguasai ilmu Filsafat, Teologi, Ilmu Hukum, Kedokteran, dan Astronomi; serta (9) Ibn Kaldun yang menguasai ilmu Filosofi Sejarah, Sosiologi, dan Ilmu Politik.

Peradaban Islam mulai runtuh setelah peradaban Islam di Andalusia (Eropa) berangsur-angsur dikuasai oleh Kristen. Titik-titik historis berikut diparafrasekan dari uraian Eko Laksono (2005:65) menarik direnungkan: (i) pada tahun 1085, Toledo direbut, (ii) pada 1236, Cordoba sudah mereka kuasai, (iii) pada 1248, giliran Sevilla dikuasai, dan (iv) 1492, Granada jatuh. Granada awalnya sempat bertahan namun setelah politik perkawinan Ratu Isabella dan Raja Ferdinand, maka kekuasaan Kristen menjadi luar biasa. Penguasa Granada memainkan “politik inkuisisi”, yakni pengadilan agama yang dianggap sesat, termasuk di dalamnya Islam dan Yahudi. Puncaknya,

untuk menghabisi pengaruh Arab, 1 juta buku umat Muslim dibakar habis di lapangan Granada sehingga tinggal tersisa abunya. Di sinilah, kemudian berangsur-angsur peradaban Islam kehilangan kendali kejayaannya.

Berkaca pada sejarah peradaban Islam itu, tentu kekuatan pergulatan budaya Sabtu memiliki filosofi yang menghistoris. Pentingnya budaya baca-tulis dalam kehidupan NU menjadi tantangan dan peluang besar yang –mungkin—akan berkontribusi atas perubahan kebudayaan di Indonesia. Hadratus Syaikh KH. Hasyim Asy'ari misalnya, memiliki kebiasaan membaca dan menulis yang luar biasa. Dalam buku *Kebiasaan-Kebiasaan Inspiratif KH. Ahmad Dahlan & KH. Hasyim Asy'ari* (2013) dikisahkan beliau memiliki kebiasaan macam berikut: (i) mengajar sejak usia 13 tahun (hal. 172-174), (ii) haus ilmu dan mengembara dari pesantren ke pesantren (hal. 188-192), (iii) membaca dan membeli buku, lalu menuliskannya kembali (hal. 222-226), (iv) menjemur koleksi kitab dan buku-buku (hal. 257-258), (v) menulis kitab di pagi hari (hal. 227-228), serta (vi) kebiasaan unik beliau sebelum membaca dan menulis buku (hal. 229-230). Mengapa kita tidak membaca dan menulis? Kita sering mengagumi beliau tetapi lupa mengikuti kebiasaan beliau yang luar biasa dampaknya terhadap peradaban Islam dan Indonesia.

Berkaca pada Jepang, Eko Laksono, menuliskan begini, “Bangsa Jepang adalah pembaca terhebat di dunia. Elizabeth I, Napoleon, Hitler, Carnegie, Akio Morita, dan Bill Gates semuanya pembaca.” (2005:410). Di Jepang, antara pemerintah, sekolah, masyarakat, dan keluarga bergerak bersama untuk membudayakan baca-tulis. Tradisi ujian nasional misalnya, di Jepang justru merupakan budaya yang dinanti bukan sebaliknya dipersoalkan seperti bangsa Indonesia. Saat itulah, maka anak-anak usia 12-13 tahun belajar keras sampai larut malam, sampai-sampai tidur dalam semalam hanya 2-3 jam per hari. Itu pun, berlangsung hampir tiga bulan (2005:379). Ujian nasional di Jepang dikenal dengan nama *Shiken Jigoku* (Neraka Ujian). Bandingkan dengan Indonesia? Sungguh, ibarat bumi dan langit, jika kita mendebatkan atau mendiskusikannya.

Belum lagi, ibu-ibu di Jepang meskipun mereka terdidik rata-rata sarjana (bahkan sampai bergelar doktor), lebih memilih mendampingi anak-anak belajar di rumah. Di Jepang dikenal dengan apa yang disebut *Kyoiku Mama* (Ibu Pendidikan). Mereka akan meneliti dengan cermat apa

yang telah dipersiapkan, dilakukan, dan dihasilkan oleh anak-anaknya. Mereka mempelajari bahan-bahan pelajaran sekolah dan mendampingi anak mereka (2005:379-380). Sekali lagi, bandingkan dengan Indonesia atau keluarga besar NU.

Mari belajar budaya baca-tulis bangsa Jepang. Pemikiran ini diturunkan dari <http://edukasi.kompasiana.com/2010/10/19/tingginya-budaya-baca-tulis-di-jepang/>, maka ada pokok-pokok pengalaman yang menarik untuk dikemukakan dalam pengantar ini.

Pertama, budaya membaca di Jepang itu luar biasa. Indikasinya, banyak toko buku yang tersebar. Ini terkait dengan sifat tekun, pekerja keras, dan keinginan untuk selalu belajar. Jumlah toko buku di Jepang sama banyaknya dengan jumlah toko buku di Amerika Serikat (AS). Ironisnya, negeri adidaya itu 26 kali lebih luas dan dua kali berpenduduk lebih banyak daripada Jepang.

Kedua, kuatnya tradisi belajar dan membaca. Keinginan selalu belajar telah tertanam kuat pada warga Jepang. Ini didasarkan pada kebiasaan (i) sifat selalu memperbaiki hasil kerja, dan (ii) adanya budaya baca-tulis yang mengakar besar di Jepang. Negeri Sakura menyediakan banyak fasilitas membaca di tempat umum. Di stasiun, bus umum, kereta, ataupun halte, antri di kantor-kantor pelayanan masyarakat, mudah ditemui orang-orang yang beraktivitas membaca.

Ketiga, kuatnya dukungan fasilitas membaca. Fasilitas baca-tulis mudah dijangkau oleh warga Jepang. Kebahagiaan bagi penulis dan penerbit buku. Ternyata, sesuai dengan data yang dirilis *Bunka News*, jumlah toko buku bekas menempati persentase sepertiga di antara total jumlah toko buku di Jepang. Keberadaannya dinilai sebagai penolong bagi para peminat buku.

Keempat, keluarga sebagai penyangga tradisi baca-tulis. Sebagaimana telah disinggung di awal, bahwa orang tua di Jepang (khususnya ibu) mendampingi dan ikut mempelajari apa yang sedang dipelajari oleh anak-anaknya. Alangkah indahnya jika ini terjadi di Indonesia umumnya, khususnya di kalangan NU?

Kelima, penghargaan yang tinggi oleh pemerintah dan masyarakat. Kondisi demikian menjadi sangat penting mengingat budaya baca-tulis Jepang itu telah mengakar dari atas ke bawah. Baik itu pemimpin, birokrat, guru, dosen, artis, dan pelaku seni lainnya; semuanya memiliki kecintaan yang sama terhadap budaya baca-tulis.

Belajar dari pengalaman inspiratif negara Jepang maka merindukan tradisi Sabtu, di kalangan NU menjadi mimpi besar yang membutuhkan dukungan semua pihak. Semua elemen, semua unsur, dan semua aspek yang ada di NU. Mimpi besar budaya ini tentu secara historis bersifat Islami dan secara global merupakan tuntutan zaman yang tidak bisa dihindari.

Membudayakan baca-tulis sesungguhnya tidaklah sulit mengingat keduanya merupakan keterampilan. Kemahiran sebuah keterampilan hanyalah hukum kali dari berapa sering kita melakukannya. Akselerasi kemahiran baca-tulis dengan sendirinya menuntut frekuensi optimal jika menginginkan hasilnya maksimal pula. Masyarakat berbudaya baca-tulis akan menjadi aset besar bagi suatu bangsa. Jika ini terjadi di NU maka dengan sendirinya kualitas dahsyat NU semakin diperhitungkan.

Akhirnya, apa yang saya antarkan dalam pengantar ini? Sesungguhnya, tidak ada. Ibarat selambu [tabir], saya hanya mengabarkan tentang selambu itu yang perlu dibuka. Selebihnya, silakan pembaca mencermati rangkaian tulisan yang mewarna dan merona di dalamnya. Saya tak ingin menggurui. Sebab, awalnya, menuliskan pengantar *Membaca dan Menggagas NU ke Depan*, ada keengganhan tersendiri *kok*. Enggan, *wong* tidak memiliki kapasitas terhadap *content* yang ditulis teman-teman NU, apalagi di beberapa tulisan ada buah pena guru-guru kehidupan saya, --yang ketika muda— hanya saya kenal lewat pengajian, dan *slenthingan* seorang pemuda kampung, miskin lagi.

Judul buku ini mungkin terlalu “besar” tetapi begitu kecil dalam “wujudnya”, mungkin “naif”, mengingat begitu luasnya samudera peradaban NU. NU dengan kekayaan yang luar biasa seperti langit yang tidak berbatas, seperti lautan yang tanpa tepi. Hanya, karena komitmen teman-teman muda NU (PC ISNU dan Litbang NU) yang kuat untuk berbuat, maka saya memberanikan diri untuk “menyalakan api” sehingga terlahirlah buku sederhana ini. Entah, bermakna atau tidak. Berguna atau tidak. Dipercaya atau tidak. Bagi kami ini adalah pintu penting. Seberapa penting? Tentu, sangat relatif dan tentatif, mengingat konteks dan orientasi filosofi pembacanya.

Untuk mengakhiri pengantar ini, akan saya kutipkan *Analek Konfusius* yang dituliskan Eko Laksono dalam buku indahnya, *Zaman Kebangkitan Besar Imperium III: Rahasia 1000 Tahun Keunggulan dan Kekayaan Manusia*

(2005:323). Jujur, larik-larik *Analek Konfusius* sering mengganggu saya. Titik filosofi *Analek Konfusius* itu dapat dikemukakan sebagai berikut.

Buku itu seperti gudang berisi emas. Saya mendengar dan saya akan lupa. Saya melihat dan saya akan ingat. Saya lakukan maka saya akan mengerti. Nikmatilah pekerjaanmu, maka kamu tidak akan pernah merasa bekerja seumur hidupmu.

Seseorang tidak akan bisa mengajari orang lain kalau ia tidak bisa mengajari keluarganya sendiri. Ada dua macam orang yang tidak bisa berubah: orang-orang paling bijak dan orang-orang paling bodoh.

Jika ingin kemakmuran 1 tahun, tumbuhkanlah benih. Jika ingin kemakmuran 10 tahun, tumbuhkanlah pohon. Jika ingin kemakmuran 100 tahun, tumbuhkanlah (didiklah) manusia. Kemenangan terbesar manusia bukan tidak pernah gagal, tetapi mampu bangkit kembali setiap kali terjatuh.

Manusia unggul akan lebih banyak menunjukkan hasil kerja daripada banyak bicara. Setiap kali kamu melihat orang besar, pikirkan bagaimana kamu bisa menirunya. Orang-orang bijak memikirkan kebaikan, orang kecil memikirkan kepentingan. Orang-orang besar mempunyai kemauan besar, orang-orang kecil hanya mampu berharap-harap.

Lebih baik segera menyalakan lilin daripada mengutuk kegelapan.

Jika kamu bersabar saat dalam kemarahan, kamu akan selamat dari penyesalan 100 hari. Waktu adalah emas, tapi waktu yang telah hilang tidak akan bisa dibeli dengan emas.

Analek Konfusius ini seperti potongan hikmah dan renungan spiritual Ibnu Athaillah dalam kitab *Al-Hikam*. Pembaca yang budiman, mari menyalakan lilin daripada kita mengutuk kegelapan. Buku *Membaca dan Menggagas NU ke Depan* –menurut saya—seperti sebuah lilin di tengah gelap-pekatnya budaya baca-tulis di kalangan NU. Semoga lilin ini, –seberapa pun kecilnya–, ada harapan bermakna.

Jika tokoh-tokoh besar Islam (*polymath*) telah menjadi nafas peradaban modern dan pelopor cahaya keemasan kejayaan Islam, kenapa kita tidak? Ketika tokoh-tokoh NU yang menyejarah seperti KH. Hasyim Asy'ari berikut para ulama sufi telah menuliskan inspirasi peradaban keilmuan dan peradaban suci di Nusantara, mengapa kita tidak? Belajar menulis sebagaimana terkumpul dalam buku sederhana ini –kiranya pun—sudah berlebihan di-*qiyas*-kan dengan lilin.

Atas segala khilaf dalam pengantar ini, mohon dimaafkan. Bukankah setiap tulisan hakikatnya kegagalan yang indah? Belajar dari “kegagalan yang indah”, semoga akan terlahir buku-buku selanjutnya yang jauh lebih inspiratif. Lilin.

Dr. H. Sutejo, M.Hum.
Ketua Litbang PC NU Ponorogo

KATA PENGANTAR KETUA PC ISNU PONOROGO

ASPIRASI UNTUK PERAN ISNU PONOROGO

Nahdlatul Ulama (NU) tidak bisa dilepaskan dengan sejarah keindonesiaan. Sejak awal organisasi sosial-kemasyarakatan terbesar ini telah ikut membangun dan membentuk corak Negara ini dengan berprinsip pada “*Islam rahmatan li al-‘alamin*”. Pengakuan terhadap peran NU dalam sejarah kebangsaan ini tidak boleh “meninabobokkan” eksistensi lembaga dalam konteks Indonesia modern. Pada kenyataannya, masih banyak PR yang harus dikerjakan NU, tidak saja pada ranah kehidupan beragama, akan tetapi lebih luas pada ranah sosial-budaya, pendidikan, ekonomi dan politik; tidak saja pada tataran lokal, akan tetapi juga regional, nasional bahkan internasional.

NU mempunyai banyak badan dan lajnah yang meng-*cover* semua segmen dan segi kemasyarakatan. Badan dan lajnah ini, jika diberdayakan dan disinergikan dengan cita bersama akan menghasilkan kekuatan yang luar biasa bagi perannya terhadap semua sektor kehidupan berbangsa. NU tentu tidak bermaksud mengambil peran lembaga-lembaga formal di Negara ini, akan tetapi pemikiran dan sumbang sarannya akan sangat diperlukan dalam konteks *civil society* dan negara demokrasi.

Dalam konteks di atas, kehadiran dan eksistensi Ikatan Sarjana Nahdlatul Ulama (ISNU) Ponorogo diharapkan turut menyokong agenda besar NU. PC ISNU Ponorogo sebagai organisasi kemasyarakatan yang berbasis sarjana dan intelektual dengan latar belakang keilmuan dan profesi yang beraneka sesungguhnya menyimpan potensi yang luar biasa

untuk ikut memajukan Ponorogo. Hal ini sebagaimana sejarah kelahiran ISNU dilatarbelakangi oleh melimpahnya sarjana NU, akan tetapi masih terserak dan belum dimanfaatkan dengan baik untuk berkontribusi terhadap persoalan bangsa.

Menurut Muhammad Nuh¹, Mantan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan sekaligus Dewan Pakar ISNU, menandaskan bahwa ISNU paling tidak mempunyai tiga fungsi, yaitu fungsi pencerah, fungsi penggerak dan fungsi pemungkinkan. Fungsi pencerah terkait dengan semakin kompleksnya persoalan bangsa; fungsi penggerak mempunyai makna bahwa kehadiran ISNU bisa benar-benar dirasakan oleh semua lapisan masyarakat; fungsi pemungkinkan bermakna bahwa ISNU tidak boleh terjebak pada rutinitas dan pembakuan sesuatu yang pada dasarnya telah kadaluwarsa.

Fungsi-fungsi ISNU di atas sesungguhnya sangat dinantikan oleh masyarakat Ponorogo. Fungsi ini tentu diarahkan pada NU dan masyarakat NU secara internal, kemudian merambah pada masyarakat yang lebih luas. Dalam konteks ini, sinergitas ISNU dengan PCNU berikut badan-badan yang ada di dalamnya mutlak diperlukan. Sementara itu, secara internal kelembagaan, ISNU sendiri masih banyak PR ke dalam yang perlu diselesaikan. Bagaimana ISNU benar-benar bisa menjadi wadah bagi para sarjana NU dengan beragam latar belakang. Setelah para sarjana NU terhimpun, bagaimana kemudian ISNU bisa menunjukkan eksistensinya yang manfaatnya bisa dirasakan segenap lapisan masyarakat.

Untuk mengembangkan fungsi dan peran di atas, menjaga ISNU dari tarikan-tarikan kepentingan politik praktis menjadi sebuah keniscayaan. Pengalaman selama ini menunjukkan bahwa tidak sedikit aktivis-aktivis NU yang terlibat dalam politik praktis. Tentu, senyampang hal tersebut dilakukan secara pribadi dan individual, dan tidak menyeret NU sebagai sebuah organisasi. Akan tetapi, karena NU diakui mempunyai basis massa yang besar, godaan untuk memanfaatkan NU untuk kepentingan politik praktis sering kali terjadi. Ini sebagaimana pernah terdengar suara-suara yang menginginkan mencabut khittah NU untuk kepentingan khidmat politis, atau dalam bahasa Ahmad Nurhasim dan Nurkhalik Ridwan “demoralisasi khittah NU”².

-
1. <http://jaringnews.com/politik-peristiwa/umum/30039/mendikbud-minta-isnu-tidak-terjebak-politik-aliran> (Akses 29 Januari 2015).
 2. Ahmad Nurhasim dan Nurkhalik Ridwan, *Demoralisasi Khittah NU dan Pembaruan* (Yogyakarta: Pustaka Tokoh Bangsa, 2004).

ISNU idealnya bisa menjadi penjaga gawang khittah NU dari tarikan-tarikan politik praktis yang menggiurkan. ISNU harus bisa memayungi pluralitas anggota dan masyarakat NU secara umum yang pilihan politiknya berbeda-beda. Menjadikan NU dan ISNU sebagai kendaraan politik sama artinya dengan “mencabik-cabik” NU dan ISNU secara moral-kelembagaan. ISNU Ponorogo sebagai organisasi social keagamaan diharapkan konsisten pada politik keberpihakan kepada masyarakat marginal, baik dalam bentuk pendidikan politik, pemberdayaan ekonomi, pendidikan untuk mencerdaskan masyarakat, maupun kontrol terhadap kekuasaan yang cenderung korup. Inilah yang dimaksud dengan politik kerakyatan sebagai antitesa dari politik kekuasaan.³

Karena itulah, harapan masyarakat terhadap ISNU Ponorogo sesungguhnya sangat besar. Muhammad Nuh selaku dewan pakar ISNU mengibaratkan ISNU dengan “is NU”, atau inilah NU yang “sesungguhnya”. Ini maknanya bahwa ISNU Ponorogo sebagai wadah para sarjana merupakan elit intelektual yang diharapkan bisa mewarnai NU Ponorogo. PR kemudian adalah menunggu bagaimana perahu ISNU Ponorogo akan dilabuhkan.

Terbitnya buku “*Membaca dan Menggagas NU ke Depan: Senarai Pemikiran Orang Muda NU*” semoga menjadi awal sumbangsih pemikiran PC ISNU Ponorogo terhadap NU dan masyarakat NU Ponorogo. Buku yang merupakan hasil kerjasama dengan Litbang PCNU Ponorogo merupakan kumpulan tulisan dari para sarjana NU buah dari refleksi teoritis dan praktis terhadap dinamika NU Ponorogo. Refleksi kritis dari para Sarjana NU Ponorogo ini terkласifikasikan menjadi beberapa sub tema: 1) Aswaja, Filosofi dan Implementasinya, 2) Pesantren dan Pendidikan, 3) Pengembangan SDM dan Ekonomi Umat, 4) Politik, Sosial, dan Kekuasaan, 5) NU dan Pengembangan Nalar Fiqh, 6) NU, Budaya, dan Media Massa.

Sebagai sebuah kumpulan tulisan dari banyak penulis dengan beragam latar belakang, tentu buku ini penuh dengan warna-warni sejak dari gaya penulisan, teknis dan materi/subtansi. Keragaman inilah yang sengaja dipertahankan. Ini sekaligus untuk menunjukkan bahwa NU dan NU Ponorogo hakikatnya adalah keragaman dan kemajemukan, walaupun

3. Ahmad Nurhasim dan Nurkhalik Ridwan, *Demoralisasi Khittah NU...*, 43.

mereka disatukan oleh *common platform*, yakni *al-Itiqad ila al-usus al-thalathah* dalam bidang tauhid, fikih dan tasawuf.

Harapan PC ISNU Ponorogo, terbitnya buku ini bisa menjadi awal gerakan “sadar baca dan tulis” (gerakan sabtu) sebagaimana didambakan oleh Dr. Sutejo dan teman-teman PC ISNU Ponorogo. Sekaligus gerakan ini diharapkan bisa mengimbangi tradisi “verbal” yang selama ini melekat di NU. Sebagai sebuah awal, semoga buku ini bisa disusul dengan buku-buku yang lain. Sesungguhnya NU sangat kaya tradisi, kekayaan ini tidak akan habis untuk ditulis dan diteliti oleh siapapun.

Akhirnya, kritik dan saran yang bersifat konstruktif atas terbitnya buku ini sangat kami harapkan, dan kami ucapkan selamat membaca!

Ronowijayan, 30 Januari 2015

Ketua PC ISNU Ponorogo

Dr. Abid Rohmanu

DAFTAR ISI

Kata Pengantar Rais Syuriyah PCNU Ponorogo: NU DAN BUDAYA OTOKRITIK	v
Kata Pengantar Ketua Litbang PCNU Ponorogo: INSPIRASI UNTUK BERUBAH?	ix
Kata Pengantar Ketua PC ISNU Ponorogo: ASPIRASI UNTUK PERAN ISNU PONOROGO	xvii

ASWAJA, FILOSOFI DAN IMPLEMENTASI

Doktrin <i>Aswaja</i> Pengembangan Sumber Daya Insani Masyarakat NU Ponorogo <i>Abid Rohmanu</i>	3
Memahami-Ulang Paham Aswaja: Upaya Menumbuhkan Sikap Inklusif-Progresif <i>Ahmad Syafi'i SJ</i>	13
Aswaja Nahdlatul Ulama (NU) dalam Pusaran Keanekaragaman Paham Keagamaan Islam <i>Muhammad Tasrif</i>	27

PESANTREN DAN PENDIDIKAN

Membangun Kultur Lembaga Pendidikan Ma'arif NU Berbasis Motivasi <i>Sutejo</i>	39
--	----

Arah Baru Madrasah dan Pesantren NU di Era *New Millinium*

<i>Ahmadi</i>	57
Pesantren: Antara Lokal <i>Knowledge</i> dan Universalisme Islam	
<i>Luluk Yunan Ruhendi</i>	69
Eksistensi Madrasah Salafiyah dan Tradisinya di Era Global	
<i>Marwan Salahuddin</i>	83
Pondok Pesantren Peduli Desa	
<i>Ahmad Lutfi</i>	107
Kurikulum Berbasis Kompetensi Model Pondok Pesantren	
<i>Marwan Salahuddin</i>	123
Dari Kitab Kuning, <i>Community Development</i>, Sampai	
Pondok Pesantren Mahasiswa	
<i>Imam Sayuti Farid</i>	135

PENGEMBANGAN SDM DAN EKONOMI UMAT

Kapitalisme dalam Perspektif:

Tradisi Keagamaan dan Tingkah Laku Ekonomi

<i>Fathur Rochman Effendie</i>	149
NU dan Pemberdayaan Ummat: Potret NU di Ponorogo	
<i>Fajar Pramono</i>	181

Reinterpretasi Ajaran Islam:

Mencari Landasan Bagi Pemberdayaan Ekonomi NU

<i>Ahmad Syafi'i SJ</i>	187
Tugas Sejarah Intelektual Muda NU	
<i>Murdianto</i>	199

POLITIK, SOSIAL, DAN KEKUASAAN

Pesantren dan Politik Kekuasaan di Ponorogo:

Suatu Pendekatan Sejarah Lisan

<i>Murdianto An-Nawie</i>	209
Puritanisme dan Masa Depan Pluralisme di Indonesia:	
Upaya NU Mewaspadai Gerakan Islam Transnasional di Indonesia	
<i>Abid Rohmanu</i>	219

Islam NU dan Peradaban Pesantren: Menggali Makna Kekuasaan dalam Tubuh Pengetahuan	
<i>Ahmad Lutfi</i>	229
NU dan Kekuasaan Dari Bawah	
<i>Bernard Adeney-Risakotta</i>	249
Membaca Gerakan Sosial Kultural NU	
<i>Iswahyudi</i>	265
 NU DAN PENGEMBANGAN NALAR FIQH	
Mendamaikan Antinomi Antara Syariát dan Tasawuf: Implementasi Prinsip <i>Tawázun</i> dalam Pola Keberagamaan NU	
<i>Ahmad Syafi'i SJ</i>	289
Mencipta Kemandirian <i>Jam'iyyah Nahdlatul Ulama</i> Melalui Pengembangan Pengelolaan Wakaf	
<i>Miftahul Huda</i>	311
<i>Taqrīr Jama'i: Model Tarjih Kontekstual Nahdlatul Ulama</i>	
<i>Luthfi Hadi Aminuddin</i>	337
 NU, BUDAYA, DAN MEDIA MASSA	
Hegemoni, Media Massa, dan NU	
<i>Fathur Rochman Effendie</i>	353
Membangun Budaya <i>SABTU</i> di Warga NU	
<i>Sutejo</i>	367
Biografi Para Penulis	385



ASWAJA, FILOSOFI DAN IMPLEMENTASI

DOKTRIN ASWAJA PENGEMBANGAN SUMBER DAYA INSANI MASYARAKAT NU PONOROGO

ABID ROHMANU*

Era millinium ke tiga ini masyarakat Indonesia, tak terkecuali masyarakat Ponorogo, benar-benar telah hidup dalam sebuah *global village* yang ditandai dengan merebaknya aplikasi konsep globalisasi dalam berbagai ranah kehidupan, termasuk di antaranya sektor ekonomi, karena itu kita kenal istilah “global market” dan “global ekonomi”. Kondisi ini merupakan sebuah realitas objektif yang tak bisa dihindiri. Globalisasi ekonomi merupakan tantangan bersama, yakni bagaimana masyarakat Ponorogo khususnya bisa berperan secara kompetitif dalam persaingan global dan tidak hanya sekedar menjadi konsumen di tengah sumber daya alam yang melimpah.

Harus diakui bahwa secara umum kondisi riil sosial ekonomi masyarakat NU di Ponorogo relatif masih terbelakang. Kesuksesan dan kesejahteraan ekonomi masih dinikmati oleh sebagian kecil masyarakat NU, itupun umumnya mereka tidak berlatar belakang pendidikan pesantren dan sudah terpengaruh dengan modernisasi. Kehadiran Himpunan Pengusaha NU di Ponorogo dengan mengakomodasi berbagai latar belakang diharapkan bisa menghimpun potensi ekonomi masyarakat NU yang masih berserakan. Dengan demikian perkembangan ekonomi masyarakat NU tidak saja berimplikasi pada kesejahteraan masyarakat NU sebagai jama’ah, akan tetapi juga NU sebagai jam’iyah.

* Ketua PC ISNU Ponorogo.

Untuk mendongkrak potensi ekonomi masyarakat NU Ponorogo, bagaimanapun penting untuk membicarakan sumber daya manusia (SDM). Berbicara tentang sumber daya manusia tidak akan terlepas dari faktor agama dan keberagamaan.¹ Hal tersebut disebabkan karena masyarakat Ponorogo adalah masyarakat religious, dan tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa komposisi terbesar adalah masyarakat pesantren dengan ideologi *par excellence Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dalam tulisan ini, agama menjadi objek materia ‘sumber daya manusia’ (SDM), dan hasil kajiannya berupa budaya kerja dan teologi kerja.²

Berangkat dari problem lokal di atas, tulisan ini hendak secara global membincang relasi agama dan ekonomi dengan titik tekan pada ‘modal insani’.³ *wa bi al-khusus*, relasi doktrin *aswaja* dengan pengembangan *human resources*. Hal ini dinilai penting karena pelaku ekonomi di Ponorogo mayoritas adalah konsen dengan nilai-nilai keagamaan dengan haluan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Di tengah keterpurukan ekonomi global, nasional dan lokal (baca: masyarakat NU dan pesantren), terasa penting untuk mempertanyakan dan merevitalisasi peran agama (baca: paham *aswaja*) dalam membentuk mentalitas kompetitif pelaku ekonomi dalam konteks keponorogoan dan keindonesiaan. Tulisan ini tentu masih merupakan letusan-letusan pemikiran yang masih spontan dan pengamatan secara garis besar saja, dan belum didasarkan pada riset lapangan tentang bagaimana kondisi riil ekonomi masyarakat NU Ponorogo dan bagaimana budaya kerja mereka. Sebagai sebuah wacana, tulisan ini akan terasa penting untuk masyarakat NU Ponorogo yang selalu berbenah untuk kehidupan yang lebih baik.

-
1. Ada banyak disiplin keilmuan selain agama yang memberikan kontribusi dalam pembentukan wacana dan teori sumber daya manusia, di antaranya filsafat, sosiologi, antropologi, hukum, psikologi dan yang lainnya.
 2. Talizidhuu Ndraha, *Pengantar Teori Pengembangan Sumber Daya Manusia* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), 6.
 3. Kajian tentang relasi agama dan ekonomi di antaranya bisa dibaca karya Mukti Ali, “Agama dan Perkembangan Ekonomi di Indonesia” dalam Wahyuni Nafis et. Al, *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, M.A.* (Jakarta: Paramadina, 1995), M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelelegensi dan Perilaku Politik Bangsa*. (Bandung: Mizan, 1999), dan Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

Sumber Daya Insani dalam Pengembangan Ekonomi

Dalam wacana ekonomi dikenal tiga sumber daya; sumber daya manusia (SDM), sumber daya alam (SDA), sumber daya buatan (SDB). Di antara ketiga sumber daya tersebut, sumber daya manusia adalah energi istimewa yang berfungsi sebagai input kerja, yakni kerja sebagai proses penciptaan, atau pembentukan nilai baru pada setiap unit sumber daya, pengubahan atau penambahan nilai pada suatu unit alat pemenuhan kebutuhan. SDM atau *human resource* dimaknai sebagai: “*the people who are ready, willing, and able to contribute to organizational goal*,”⁴ yakni mereka yang siap, mempunyai *i'tikad* dan mempunyai kemampuan untuk berkontribusi dalam pencapaian tujuan organisasi. Kata organisasi di sini tentu mempunyai cakupan makna yang luas.

Karena itu maka kualitas SDM (modal insani atau *human resource*) sebagai bagian dari faktor produksi memegang peranan penting terhadap sumber daya yang lain. Ketersediaan SDA (modal dan fasilitas) tidak menjamin adanya kesejahteraan ekonomi dan bahkan, berkurang dan habisnya daya dukung alam – adanya sumber alam yang tidak bisa diperbaharui dan rusaknya ekosistem alam – bisa berakibat pada punahnya manusia. Berkaitan dengan relasi SDM, SDA dan SDB ini, kita bisa melihat kasus Indonesia di satu sisi dengan Jepang atau Korea Selatan di sisi yang lain.

Manusia sebagai bagian dari sumber daya adalah unik dan penuh misteri. Akan tetapi secara umum, manusia sebagai pribadi terbentuk dan dipengaruhi oleh lingkungan; baik lingkungan vertikal (faktor genetika dan tradisi, termasuk persepsi keagamaan), lingkungan horizontal (faktor geografik, fisik dan sosial) maupun lingkungan kesejarahan.⁵ Ibn Khaldun lewat teori sosiologinya menyatakan bahwa *al-rajul ibn bi' atih* (manusia sebagai pribadi adalah anak zaman dan lingkungannya).⁶ Pemikiran, sikap dan perilaku ekonominya tidak bisa lepas dari pengaruh afiliasi kelas dan internalisasi budaya sekitar.

Berdasar hal di atas, kualitas sumber daya manusia tidak selalu tercermin dalam ketrampilan dan fisik manusia akan tetapi juga pendidikan,

4. Talizidhuhu Ndraha, *Pengantar*, 9.

5. Ibid.

6. Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Style; a Social Perspective* (America: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), viii.

kadar pengetahuan, pengalaman/kematangan dan sikap atau nilai-nilai yang dimilikinya. Berkaitan dengan unsur yang terakhir, pakar ekonomi memandang pentingnya "etos kerja" dari *human capital*. Etos dalam pengertian sosiologis adalah "sekumpulan ciri-ciri budaya, yang dengannya suatu kelompok membedakan dirinya dan menunjukkan jati dirinya yang berbeda dengan kelompok-kelompok yang lain". Definisi lain menyebutkan sebagai "sikap dasar seseorang atau kelompok orang dalam melakukan kegiatan tertentu".⁷ Etos dapat bersumber dari nilai-nilai keagamaan atau juga buah dari perbincangan serta refleksi yang cukup panjang akhirnya diterima oleh individu dan komunitas. Etos kerja dalam tulisan ini lebih ditekankan pada sumber nilai-nilai keagamaan dan tradisi yang telah diinternalisasi oleh kelompok budaya tertentu. Etos kerja berkaitan erat dengan budaya kerja yang mewujud dalam produktifitas⁸ dan kualitas kerja. Sebagai budaya, etos kerja bisa dinilai dan diukur sebagai tinggi atau rendah, kuat atau lemah.

Budaya kerja secara umum didefinisikan sebagai sekolompok pikiran dasar atau program mental yang dapat dimanfaatkan untuk meningkatkan efisiensi kerja dan kerja sama manusia yang dimiliki oleh suatu golongan masyarakat. Selanjutnya budaya kerja dapat dibagi menjadi; sikap terhadap pekerjaan (kesukaan terhadap kerja atau keterpaksaan) dan perilaku pada waktu kerja (disiplin, berdedikasi, bertanggung jawab atau sebaliknya dan yang lainnya). Menurut Budhi Parmitha, tingkat pendidikan (X) tidak langsung korelatif dengan pertumbuhan ekonomi (Y), akan tetapi harus ada variable Z yang memungkinkan X berhubungan dengan Y. Variable Z tersebut adalah 'budaya kerja'.⁹

Ada banyak anggapan dasar tentang kerja yang bersifat korelatif dengan sikap terhadap pekerjaan; sikap negatif atau positif terhadap pekerjaan. Seperti anggapan bahwa kerja adalah hukuman atau beban menimbulkan sikap negatif terhadap kerja yang mewujud dalam sikap menolak kerja dan

-
7. M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Intelelegensi dan perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1999), 390.
 8. Produktifitas didefinisikan antara lain sebagai suatu sikap mental yang selalu berusaha dan mempunyai pandangan bahwa mutu kehidupan hari ini harus lebih baik dari hari kemarin, dan hari esok lebih baik dari hari ini. Ini selaras dengan Hadis Nabi – terlepas dari lemahnya sanad hadis ini – yang menyatakan: "*man kana yawmuhi mithla amsih fa huwa maghbun, wa man kana sharran min amsih fa huwa mal'un*". Sayangnya hadis ini belum dipersepsi secara aplikatif oleh kebanyakan masyarakat muslim.
 9. Talizidhuhi Ndraha, *Pengantar*, 81.

kerja yang dipersepsi sebagai hal yang menakutkan dan membosankan. Sementara anggapan bahwa kerja adalah ibadah, aktualisasi diri dan kewajiban misalnya, akan menimbulkan sikap positif terhadap kerja sebagaimana ia menjadi perwujudan rasa syukur, pengorbanan dan kerja untuk menaati perintah dan memenuhi janji.¹⁰ Anggapan yang terakhir inilah yang bersifat otonom, yakni kerja menjadi bagian dari kesadaran diri yang berada pada tidak saja pada ruang kognitif akan tetapi juga ruang *belief* yang karenanya tidak sekedar terpengaruh oleh faktor *reward and punishment*.

Doktrin *Aswaja* NU dan Pembentukan Budaya Kerja

NU adalah organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia. Basis massanya, baik yang bersifat jama'ah atau jam'iyyah, diikat oleh ideologi bersama *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (aswaja)*. Karenanya NU dan *aswaja* tidak mungkin terpisahkan. Kemunculan NU sebagai *jam'iyyah* utamanya adalah untuk memelihara dan mengembangkan doktrin *aswaja* di tengah serbuah paham lain yang tidak ramah terhadap realitas tradisi lokal. *Aswaja* sebagaimana dibakukan dalam dokumen khittah NU adalah *al-Itiqad ila al-usus al-tsalathah* (bertauhid mengikuti Imam al-Asy'ari dan al-Maturidi, berfikih mengikuti salah satu mazab empat dan bertasawuf mengikuti al-Ghazali dan Junayd al-Baghdadi).¹¹

Meminjam kategori sosial Geertz, masyarakat NU Ponorogo adalah masyarakat santri atau masyarakat pesantren sebagai imbalan dari pilahan sosial lainnya; priyayi dan abangan. Masyarakat santri yang merupakan komposisi terbesar masyarakat Ponorogo ini dinilai banyak pihak bersifat tradisional dan dalam percaturan perekonomian modern bersifat subordinatif. Tradisionalisme santri ditandai dengan orientasi berlebihan pada madzab dari pada rasionalitas, pada takdir dari pada ikhtiyar, pada dimensi eskatologis dari pada dimensi *soteriology*¹² dan pada *terms of precept*

10. *Ibid.*, 85.

11. Abdul Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran* (Surabaya: Khalista, 2006), 25.

12. Perhatian terhadap hidup “kedisinian” tidak dinilai sebagai pengejaran takdir keselamatan dari Tuhan, akan tetapi lebih berorientasi pada teologi ‘hari pembalasan’ dengan pemenuhan detail-detail aturan hukum.

dari pada *terms of principles*.¹³ Pendapat lain menyatakan bahwa konsep *al-silsilah* dalam pola keberagamaan masyarakat santri turut menguatkan tradisionalisme mereka.

Pendapat di atas tentu tidak bisa dinilai benar atau salah secara mutlak. Antropolog Mitsuo Nakamura misalnya, menilai bahwa walaupun keberagamaan mereka berpolakan silsilah atau transmisi, tidak berarti muatan yang ditransmisikan juga bersifat tradisional dan tanpa kritik serta re-evaluasi terhadap tradisi. Tidak pula mereka abai dengan kegiatan perekonomian yang bercirikan rasionalitas. Geertz sendiri dalam penelitian yang lain justru membuktikan bahwa masyarakat santri di Mojokuto telah menunjukkan mentalitas kemandirian, *entrepreneurship*. Menurutnya, mereka telah terlibat dalam aktivitas ekonomi dan industri dengan mengembangkan organisasi kerja yang rasional.¹⁴

Hal serupa juga telah ditunjukkan oleh para *Founding Father* NU. Sebagai cikal bakal NU, K.H. Abdul Wahab Hasbullah selain mendirikan Madrasah (Nahdlah al-Wathan, 1916), beliau juga mendirikan asosiasi yang disebut dengan *Nahdlah al-Tujjar* (1918).¹⁵ Asosiasi yang didirikan ini paling tidak menunjukkan bahwa para pendiri *Jam'iyyah* ini tidak alergi dengan aktivitas ekonomi, aktivitas keduniawiaan yang bersifat profan. Bahkan ada kesan bahwa aktivitas tersebut merupakan bagian dari ungkapan spiritualitas dan media dakwah serta sosialisasi semangat *aswaja*. Dalam rentang waktu 1938 – 1939, NU juga menelurkan seperangkat program yang disebut dengan “Gerakan *Khayr Ummah*”. Program ini dimaksudkan untuk penguatan spirit kerja sama ekonomi antar masyarakat dengan upaya peningkatan kesadaran nasional dan basis moralitas berdasar tiga prinsip: kejujuran, keimanan (religiusitas) dan solidaritas. Untuk mengkomunikasikan spirit kerja sama ekonomi ini, secara kreatif NU

13. Orientasi *terms of precept* mempunyai makna orientasi berlebihan pada detail-detail aturan hukum dan secara tradisional terma-terma *precept* ini tidak digeneralisasikan pada prinsip-prinsip. Lihat Mark Gould, “Understanding Jihad”, *Policy Review*, (February and March 2005), 16.

14. Menurut penelitian Geertz, pasar sebagai pusat bisnis di Mojokuto sebagian besar diisi oleh kaum santri. Dan di daerah tersebut lusinan pondok pesantren terlibat dengan kegiatan industry pembatikan dan pembuatan sigaret. Lihat Roland Robertson (ed.), *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*, terj. Achmad fedyani Saifuddin (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), 204.

15. Lukman Hakim, *Perlawan Islam Kultural* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), 19.

menerbitkan tiga majalah: Kemudi, Berita Nahdlatul Ulama dan Suara Nahdlatul Ulama.¹⁶

Dalam Khittah Nahdlatul Ulama sebagai ungkapan formal dan substantif paham *aswaja* dinyatakan juga bahwa persoalan ekonomi merupakan bagian dari bidang garap Nahdlatul Ulama. Dalam Statuten No. 1926 disebutkan: “mendirikan badan-badan oentoek memajoekan oeroesan pertanian, perniagaan dan peroesahaan jang tiada dilarang oleh sara’ agama Islam”.¹⁷ Ikhtiyar atau program ini dibarengi dengan rumusan perilaku kemasyarakatan, di antaranya: mendahulukan kepentingan bersama (solidaritas), keikhlasan dalam berkhidmah, persaudaraan dan persatuan, loyalitas dan menjunjung tinggi nilai amal, kerja dan prestasi sebagai bagian dari ibadah kepada Allah. Selain itu NU juga mengembangkan empat sikap prinsip kemasyarakatan; sikap *tawasuth*, sikap *tasamuh*, *tawazun* dan *amar ma’ruf nahi munkar*.¹⁸ Semua itu didasari dari adanya keprihatinan atas nasib masyarakat yang terjerat dalam keterbelakangan, kebodohan dan kemiskinan.

Berbagai gambaran di atas, baik yang bersifat doktriner atau yang merupakan pengalaman sejarah, pada kenyataannya belum mampu mengubah kesan dan realitas tradisionalisme dan kejumudan ekonomi masyarakat NU santri Ponorogo di tengah dinamika perubahan ekonomi kontemporer. Karena itu wajar bila muncul pemikiran-pemikiran alternatif dan liberal, khususnya yang datang dari kelompok muda NU yang mencoba melakukan penyegaran terhadap tradisi dan paham *aswaja* mengingat pengaruh signifikan paham ini dalam membentuk mentalitas penganutnya, termasuk dalam hal budaya dan teologi kerja.

Nilai-nilai keagamaan dan nilai-nilai budaya tradisional tidak sepenuhnya menghambat kemajuan ekonomi. Ini paling tidak telah ditunjukkan oleh Jepang dengan menjadikan nilai-nilai agama Tokugawa sebagai basis modernisasi ekonomi. Weber juga menegaskan berdasar penelitiannya fungsi dan peran etika protestan dalam mendukung kemajuan ekonomi Eropa. Karena itu sebenarnya yang diperlukan adalah pengelolaan dan modernisasi tradisi, termasuk bagaimana menerjemahkan wawasan etik *aswaja* ke dalam perilaku dan aktivitas perekonomian. Ini selaras dengan

16. Faisal Isma’il, *Islamic Traditionalism in Indonesia; a Study of the Nahdlatul Ulama’s Early History and Religious Ideology (1926–1950)* (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag R.I., 2003), 38.

17. Abdul Muchith Muzadi, *NU*, 28.

18. *Ibid.*, 26-27.

pernyataan Dawam bahwa tradisi kejujuran, solidaritas (kekeluargaan), keikhlasan, kemandirian dan kesederhanaan misalnya, mempunyai nilai positif bagi pengembangan perekonomian dan bisa menjadi dasar atau model lembaga perekonomian modern semisal perusahaan. Dalam wacana tentang SDM, kesadaran otonom di atas, termasuk kesadaran bahwa kerja merupakan bagian dari ibadah (*religious calling*) dan pencarian keselamatan (*salvation*) merupakan model *duty as standard*.¹⁹ Model ini dinilai lebih efektif dalam membangun budaya kerja, karena pelaku ekonomi terikat secara otonom oleh kewajiban yang lepas dari dorongan dari luar, *reward and punishment*.

Akan tetapi sayangnya, tradisi dalam konteks NU, khususnya di Ponorogo, masih diterima apa adanya (*taken for granted*), belum dikelola dan dimodernisasi untuk mendukung kemajuan umat. *Al-Muhafazat 'ala al-qadim al-salih* lebih dominan dibanding *al-akhd bi al-jadid al-aslah*. Pengelolaan dan modernisasi tradisi dianggap sebagai membahayakan otentisitas tradisi. Karena itulah, tradisi *aswajapun* belum diterjemahkan sebagai wawasan etis – utamanya dalam konteks perekonomian masyarakat NU Ponorogo – dan masih sekedar ditransmisikan pada tataran kognitif dari satu generasi ke generasi yang lain dan belum masuk pada ruang *belief* masyarakat NU Ponorogo. wawasan etis *aswaja* selama ini belum diterjemahkan pada budaya kerja dan etos ekonomi secara spesifik. Aktivitas-aktivitas Kaum Nahdliyyin Ponorogo, baik dalam skala individu atau kolektif, masih didominasi kegiatan keagamaan dan ritual murni atau yang bersifat politis dan masih jarang yang diorientasikan pada pemberdayaan ekonomi sebagai bagian dari dakwah sosial. Ungkapan bahwa “politik merupakan ungkapan spiritualitas Islam” kelihatan lebih menggema dari pada – meminjam seruan Ismail Faruqi – “tindakan ekonomi merupakan ungkapan spiritualitas Islam”.²⁰

Doktrin *al-I'tiqad ila al-usus al-tsalathah* yang tidak dipahami secara kreatif dan kontekstual juga memberikan andil terhadap keterbelakangan masyarakat NU Ponorogo dalam perekonomian. Doktrin tersebut seolah menjadi mekanisme pembakuan nalar kelompok ini. Dominasi teologi Asy'ariyah misalnya, lebih banyak membawa pada paham Jabariyah, di mana perbuatan manusia lebih banyak ditentukan oleh Tuhan tanpa banyak

19. Talizidhuu Ndraha, *Pengantar*, 182.

20. M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996), 575.

usaha-usaha yang rasional dan keras untuk menjemput takdir Tuhan. Begitu juga dengan pola tasawwuf konvensional yang dikembangkan lebih banyak mengambil jarak dengan hal-hal yang bersifat duniawi dan profan dan terfokus pada kesalehan yang bersifat individual. Karena itu adanya upaya kalangan santri terpelajar yang mulai mengorientasikan pada teologi rasional, dan usaha untuk memberikan pemaknaan tasawuf yang lebih membumi (*worldly asceticism*) pantas untuk mendapatkan apresiasi tersendiri.

Dominasi keberagamaan yang bersifat *fikhiyyah* – orientasi pada halal-haram dengan membatasi pada bingkai mazab al-Syafi'i – juga merupakan persoalan tersendiri. Persoalan tersebut sesungguhnya terletak pada pola nalar fikhiyyah yang dikembangkan. Pola nalar yang dikembangkan dalam mempersepsi fikih didominasi oleh – meminjam klasifikasi epsitem Abid al-Jabiri – epistem *bayani* dengan ciri ketundukan pada otoritas teks dan otoritas *salaf*. Hal ini mengabaikan rasionalitas, peran nalar dan realitas. Setiap realitas selalu bersifat rasional dan rasionalitas merupakan ciri yang tak terbantahkan dari masyarakat ekonomi.

Fikih sebagai *the king of Islamic Sciences* seharusnya dapat menjadi *starting point* untuk mempersepsi realitas secara dinamis dan kontekstual. Kenyataannya pandangan ke-fikih-an masyarakat NU masih membelenggu dengan pendekatan yang masih bersifat normatif. *Fikih* lebih diposisikan sebagai alat legislasi, pemilah antara yang halal, haram dan *syubhat*. Ini adalah praktek ekonomi yang datang dari luar. Fikih tidak pernah dijadikan perangkat keilmuan yang bisa memberikan inspirasi dan kreativitas ekonomi. Fikih sebagai ilmu tentang hukum syara yang bersifat '*amali* (praktis) banyak membahas perilaku ekonomi atau yang disebut dengan *fikih mu'amalah*. Khazanah tradisi ini, sayangnya, kurang mendapatkan apresiasi dan reaktualisasi yang kontekstual dari masyarakat NU. Fikih sebagai refleksi logis sosial budaya era *tadwin* cenderung dianggap *divine* dan final, sementara kebanyakan bentuk dan subtansi lembaga-lembaga perekonomian modern beserta konsepnya bersifat baru yang tidak pararel dengan khazanah klasik.²¹ Akibatnya, aset ekonomi masyarakat pesantren yang tidak sedikit, seperti saluran-saluran ekonomi zakat, infaq, shadaqah dan wakaf belum dapat didayagunakan secara optimal. Harta wakaf

21. Abid Rohmanu, "Fikih dan Tantangan Global", dalam *Aula*, No. 05 (Mei, 2003), 81.

misalnya, bisa dipikirkan lebih jauh ke arah harta produktif yang bisa dikembangkan lewat saluran-saluran investasi yang sesuai sehingga bisa dioptimalkan kemanfaatannya bagi masyarakat. Hal ini jelas membutuhkan bekal wawasan ke-fikih-an yang progresif.

Penutup

Dari percikan pemikiran di atas kiranya dapat dipahami pentingnya menjadikan *aswaja* sebagai basis wawasan etik pengembangan sumber daya insani dalam percaturan perekonomian modern. Agama, dalam hal ini terbingkai dalam doktrin *aswaja* NU, diyakini bisa memberikan pengaruh positif dalam aktivitas dan gerakan ekonomi masyarakat NU Ponorogo. Pengaruh tersebut khususnya dalam bentuk transendensi kerja dan kesadaran tugas kekhilifahan manusia. Ini selaras dengan tesis Weber tentang hubungan positif antara etika protestan dengan perkembangan ekonomi Eropa.

Dalam kerangka di atas, “gagasan baru *aswaja*” yang dipelopori Said Agil Siraj semakin menemukan momentumnya. *Aswaja* dalam tafsir baru lebih dipahami sebagai metode berpikir (*manhaj al-fikr*) yang berprinsip pada moderasi, keadilan dan toleransi, bukan mazab yang membelenggu. Sementara orientasi yang dikembangkan adalah rasional-progresif, lebih aktif dan asketis, sehingga kemiskinan dan ketidakberdayaan ekonomi dipahami karena faktor manusia sendiri.²²

Walaupun begitu, paham *aswaja* bukanlah satu-satunya faktor pembentuk etos dan budaya kerja. Kondisi sosial ekonomi juga turut membentuk etos kerja. Muslim Abdurrahman menyatakan bahwa tanggung jawab kita bersama tidak saja bagaimana menumbuhkan etos kerja untuk peningkatan produktifitas secara efesien dan rasional, namun juga bagaimana menciptakan humanisasi kerja yang tetap mampu memelihara nilai, harkat dan martabat manusia.²³ Karena apalah manfaatnya etos kerja yang tinggi, bila dibalik itu terjadi eksplorasi manusia dalam proses pengelolaan dan pendayagunaan SDM. *Wallah A'lam!*

22. Lihat Laode Ida, *NU Muda; Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 155.

23. Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif.*, 263.

MEMAHAMI-ULANG PAHAM ASWAJA: UPAYA MENUMBUHKAN SIKAP INKLUSIF-PROGRESIF

AHMAD SYAFI'I SJ*

Seperti diketahui bersama, dampak dari kemunculan berbagai paham yang mengatasnamakan *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah (aswaja)* ini, banyak warga, khususnya warga NU, mengalami kebingungan, kebimbangan dan pada akhirnya sebagian diantara mereka hanyut, bahkan larut dalam ideologi keagamaan mereka. Padahal, secara substansi, ajaran *aswaja* sangat menekankan dan mengajarkan tentang prinsip-prinsip: keseimbangan –keadilan (*tawassuth-i'tidâl*), toleran (*tasâmuh*), moderat (*tawâzun*) dan *amar mâ'ruf nahi munkar*. Prinsip-prinsip ini seharusnya bisa membentuk karakter (pihak-pihak yang mengklaim dirinya sebagai pengikut *aswaja*) yang moderat. Jika ada ajaran yang mengatasnamakan *aswaja*, tetapi membentuk karakter yang ekstrim (*tatharruf*) dan radikal, maka ke-*aswaja*-an ajaran itu perlu dipertanyakan kembali. Oleh karena itu, sebagai ikhtiar awal untuk meminimalisir sikap ekstrimitas keagamaan (*tatharruf dînî*) tersebut, perlu kiranya “membaca ulang” dan “memahami ulang” secara kritis-objektif konsep *aswaja* untuk selanjutnya bagaimana hasil bacaan dan pemahaman ulang tersebut –baik *aswaja* sebagai ideologi keagamaan maupun *manhaj al-fîkr* dapat menjadi paradigma, khususnya bagi warga NU, dalam bertindak, baik secara vertikal (*hablum minallâh*), secara horizontal (*hablum minannâs wa hablum minal bî'ah*) maupun hubungannya dengan negara (*hablum minaddaulah*).

* Dosen Fakultas Syariah Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo.

“Pertengkar” Politik: Genealogi Pemikiran Aswaja

Dalam sejarah pemikiran telah nyata bahwa tidak ada suatu paham pemikiran yang lahir dalam posisi “telanjang” tanpa pengaruh ruang, waktu, maupun pemikiran seseorang. Hal ini karena, seperti yang dikatakan Abû Zahrah, bahwa kecenderungan pemikiran (manusia), tidak bisa terlepas dari salah satu dari empat faktor yang melingkupi, yaitu: *pertama*, faktor alami karunia Tuhan, seperti kekuatan analisis, hafalan, kemampuan berfikir rasional, dan sejenisnya. *Kedua*, faktor guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya. *Ketiga*, interaksi seseorang atau sekelompok orang dengan kelompok dan majlis tertentu. Dan *keempat*, kondisi sosio-kultural dan sosio-politik serta trend pemikiran yang berkembang pada masa itu.¹ Teori ini, juga berlaku bagi paham (pemikiran) *aswaja*. Sejarah *aswaja* (*Ahlus Sunnah wa al-Jamâ'ah*), berawal dari cerita “pertengkar”. Tepatnya pertengkar politik. Itu bermula setelah Nabi wafat. Di masa Nabi, tidak muncul perbedaan pendapat yang mengarah pada pertikaian dan pertengkar politik. Apalagi akan melahirkan kubu-kubu atau sekte-sekte yang saling bertolak belakang paham dan orientasi politik. Pertikaian baru muncul di saat para sahabat mulai menentukan siapa yang layak menjadi pengganti Nabi sebagai penguasa politik. Lalu berlanjut pada terbunuhnya Utsman bin Affan. Menyusul kemudian pecahnya perang saudara antara pengikut Ali bin Abi Thalib dan Mu’awiyah, dan antara Ali dan Aisyah, istri Nabi. Persoalan pun melebar ke mana-mana. Ia tidak hanya terbatas pada soal siapa pengganti Nabi, apakah dari lingkungan keluarga Nabi atau dari kalangan luar yang disepakati melalui musyawarah atau ikhtiar. Muncul persoalan baru siapa yang benar di antara pihak-pihak yang bertikai. Siapakah yang bertanggung jawab atas pembunuhan Utsman, kubu Ali atau kubu Mu’awiyah? Siapa yang bersalah dalam kasus konflik antara Ali dan Mu’awiyah? Kalau salah satunya ada yang benar, apakah yang lainnya berdosa? Patutkah para sahabat dianggap berdosa? Lalu siapa yang menentukan orang ini beriman dan yang lain berdosa? Bagaimana mengukurnya? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini membuat masing-masing pihak saling melempar tuduhan dan kesalahan, dan bahkan mulai mempermainkan sejumlah hadis untuk mendukung kepentingan kelompok mereka sendiri. Seperti hadis “Kalau

1. Lihat Abû Zahrah, *al-Syâfi’î: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ’uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-’Arabi, 1948), 32-33; juga idem, *Abû Hanîfah: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ’uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-’Arabi, 1991), 52.

kalian melihat Mu'awiyah di atas mimbarku, maka bunuhlah!”,² atau hadis yang dipakai untuk mendukung Mu'awiyah, “Orang-orang yang terpercaya (umanâ) hanya tiga: Jibril, Aku (Muhammad), dan Mu'awiyah.”³

Konflik semacam ini kemudian melahirkan situasi disorientasi dan krisis nilai di kalangan umat Islam saat itu. Persatuan dan solidaritas terkoyak-koyak. Sementara “negara” yang waktu itu merupakan simbol pemersatu umat Islam ikut berantakan dengan munculnya klaim masing-masing pihak untuk berkuasa dan menguasai. Agama menjadi lahan rebutan dan arena jualan untuk politik. Masing-masing kubu memproduksi dan menyebarkan tafsir-tafsir Al-Qur'an dan hadits-hadits yang sesuai dengan kepentingannya. Kalau dulu di masa Abû Bakar umat Islam terbelah menurut garis kelompok-kelompok suku. Di masa-masa akhir kekuasaan Utsman dan di masa kepemimpinan Ali, umat Islam terpecah bukan hanya di antara garis suku atau kabilah, melainkan juga pada garis keyakinan dan nilai-nilai. Awalnya perkara murni politis, yakni masalah memperebutkan kekuasaan dan perkara menentukan siapa yang absah menjadi khalifah. Kini berubah menjadi perkara keyakinan keagamaan yang langsung menyentuh inti religiusitas dan keberagamaan, soal apakah definisi “iman” itu?

Kelompok Mu'awiyah mengatakan, iman itu cukup melalui pengakuan (*iqrâr*) tentang Allah, Malaikat, Rasul, dan seterusnya. Sementara kelompok pro Ali, yang kemudian menyempal dengan sebutan Khawarij, menganggap iman bukan cuma persoalan pengakuan, tapi juga perbuatan (*amâlun bi al-arkân*). Orang yang beriman, tapi berbuat dosa, bisa saja masuk neraka. Demikian penegasan Khawarij. Konsekwensinya, definisi iman seperti ini akan menentukan mati hidup seseorang. Kalau Anda mengikuti definisi “iman”-nya orang-orang Mu'awiyah, maka Anda selamat dan bergabung dengan kubu mereka, namun akan *diuber-uber* oleh kelompok Khawarij. Sebaliknya, kalau Anda mengikuti definisi “iman”-nya Khawarij, maka Anda dilindungi oleh mereka, namun akan tetap terancam di bawah kekuasaan

-
2. Menurut Imâm Asy-Syaukânî, riwayat ini disampaikan oleh Imâm Ibn Addi dari Ibn Mas'ûd secara *marfû'*. Status hadits ini adalah maudhu', karena di dalam sanadnya terdapat rawi bernama Abbad ibn Ya'qûb, seorang *Syî'ah Râfidî*, sedangkan rawi yang lain sangat pendusta. Bahkan menurut Imâm al-'Uqailî, matan hadits ini sama sekali tidak benar. Lihat Muhammad 'Alî Asy-Syaukânî, *Al-fawâ'id al-Majmû'ah fi al-Hadîth al-Maudû'ah* (tpp: Syarif Basya al-Kabîr, tt.), 407.
 3. Status rawi dan riwayat hadits ini banyak disangskakan oleh para muhaddits. Hadistnya dianggap sebagai hadits maudhu', bahkan bathil. Imâm An-Nasâ'i, Ibn Hibbân dan Imâm al-Khatîb menegaskan bahwa hadits ini maudhu' dan bathil. Lihat *Ibid.*, 404.

negara Mu'awiyah. Situasi disorientasi dan krisis nilai inilah yang selanjutnya disebut dengan "*fitnah kubra*", suatu *chaos* yang membuat semua orang kehilangan teladan, pegangan dan sandaran mana yang harus diikuti dan dijadikan panutan.

Maka, dari pihak-pihak yang bertikai ini muncul kelompok ketiga. Mereka menyatakan dirinya netral dan tidak berpihak kepada salah satu kubu. Mereka mengasingkan diri, dan menyerukan seruan moralitas dengan konsentrasi pada kegiatan *a-politis*, yakni "ilmu dan amal ibadah" (*al-ilm wa al-ibâdah*).⁴

Termasuk kalangan yang menjauhi dunia politik dan menyerahkan sisanya hidupnya untuk kepentingan "ilmu dan amal" ini adalah kalangan para perawi hadits, para pencerita, para pembaca Al-Qur'an (*qurrâ*), dan kalangan *zuhhâd* (orang-orang yang menjauhi kehidupan duniaawi). Kalangan sejarawan klasik (*mu'arrikh*) menyebut berbagai macam identitas kelompok-kelompok netral ini. Ada yang menyebutnya kelompok "murji'ah" (karena mereka menyerahkan dan menangguhkan keputusan perkara iman itu sepenuhnya kepada Allah), ada pula yang memberikan nama kelompok "mu'tazilah" (karena mengasingkan diri dari gelanggang politik dan tidak berpihak kepada salah satu pihak yang bertikai), dan juga ada yang menyebutnya "ahlussunnah wal jamâ'ah" (karena mereka berpegang teguh pada sunnah Nabi).⁵ Inilah sejarah munculnya "ahlussunnah waljamâ'ah"

-
4. Yang dimaksud ilmu di sini adalah tradisi periyawatan dari Nabi yang sebagian besar berupa hadits. Di antara mereka adalah Abdullah bin Umar, Abû Mûsâ al-Asy'ârî, Sa'd bin Abi Waqqash, dan Muhammad bin Maslamah.
 5. Terlepas dari pembacaan sejarawan klasik (*mu'arrikh*) ini, yang jelas, data-data awal tentang kelompok netral ini menunjukkan bahwa kelompok tersebut merupakan "kelompok a-politis". Artinya, meski netral, tapi sifatnya politis, seperti halnya jenis seruan kelompok atau golongan "putih" mana pun. "Kelompok putih" inilah yang oleh Muhammad Abed al-Jâbirî disebut telah menanamkan benih-benih "imajinasi sosial" dalam agama yang berwujud "*soft politics*" di luar negara dan di luar kelompok-kelompok oposisi seperti Khawarij dan Syi'ah. Beragama dalam situasi krisis dan disorientasi nilai-nilai seperti di atas tidak lagi seperti yang dikenal di masa Rasulullah. Dalam imajinasi mereka –yang sebagian pernah mengalami masa Nabi- beragama dalam situasi damai, tenang dan tertib sosial tentu berbeda dengan beragama dalam situasi krisis dimana terjadi pembalikan nilai-nilai antara yang berkuasa yang dikuasai, antara yang kaya dan miskin, dan juga antara yang sudah lama menganut Islam dan pendatang baru dari kalangan non-Arab. Dengan kata lain, imajinasi tentang harmoni dan ketertiban sosial, solidaritas dan persatuan umat Islam (*jamâ'ah*) inilah yang selanjutnya menggerakkan sejarah kelompok yang dikenal sebagai cikal bakal *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah* yang mendambakan stabilitas politik negara. Jadi, meski awalnya *a-politis* namun lambat

yang mengalami fase historis yang membuatnya terbentuk tidak secara monolitik, namun bergelombang dan saling berbenturan satu sama lain, sampai akhirnya menemukan konsolidasi, *equilibrium*, dan *establishment*-nya dalam negara.

Meneguhkan Paham Aswaja sebagai “*Manhaj al-Fikr*”

Menurut hemat penulis, Ahlussunnah wa al-Jamâ’ah selama ini masih sering dipahami sebagai suatu mazhab. Jika dipahami sebagai sebuah mazhab, maka eksistensi *aswaja* akan semakin mengkristal menjadi institusi. Jelas, pandangan ini paradoks dengan fakta sejarah kelahiran *aswaja*. Bagaimana mungkin dalam mazhab (*aswaja*) masih terbagi dalam mazhab-mazhab yang sarat dengan perbedaan. Oleh karena itu, *aswaja* itu sebenarnya bukanlah mazhab, melainkan hanyalah *manhaj al-fikr* atau paham yang di dalamnya masih memuat banyak aliran dan mazhab.⁶ Dalam konteks inilah upaya pemahaman ulang secara utuh terhadap *aswaja*, untuk menghindari sikap ekstrim dan sektarian yang sangat sempit, menjadi sebuah keniscayan. Jika tidak, maka masalah-masalah yang ringan dapat dijadikan alasan untuk mengeluarkan seseorang dari kelompok *aswaja*. Sebaliknya, jika dipahami keseluruhan harus saling memaklumi. Untuk itu, *aswaja* harus dipahami secara mendalam agar tidak terjepit di tengah-tengah kekeliruan. Hal ini perlu diingatkan karena pada umumnya sekarang ini memandang *aswaja* itu seperti yang dipahami orang-orang NU, padahal yang dipahami mereka itu hanya satu versi. Di luar pemahaman tersebut masih ada pemahaman menurut versi-versi yang lain. Seharusnya jangan hanya memahami satu versi, tetapi harus memahaminya dalam versi yang lebih besar sehingga versi NU diletakkan di tengah-tengah versi itu. Versi yang bersifat makro

laun imajinasi sosial tersebut menggerakkan kelompok ini menjadi kekuatan yang punya dampak politis, yakni pada saat Hasan al-Bashri (w. 110 H), salah seorang generasi tabi'in, menggugat ideologi Jabariyah-Umayyah dari perspektif “ilmu dan amal” sebagaimana dijelaskan di atas. Lihat Muhammad Abed al-Jâbirî, *al-’Aql al-Akhlâqî al-’Arabi: Dirâsah Tablîliyah Naqdiyyah li Nudhum al-Qiyam fi ats-Tsaqâfah al-’Arabiyyah* (Beirût: Markaz Dirasah al-Wihdah al-’Arabiyyah, 2001), 57-58; juga *idem*, *al-’Aql as-Siyâsi al-’Arabi: Muhaddidah wa Tajalliyatuh* (Beirût: Markaz Dirasah al-Wihdah al-’Arabiyyah, 1995), 306-311.

6. Lihat Said Agiel Siradj, “Ahlussunnah wal Jama’ah di Awal Abad XXI”, *Aula*, No. 8, Agustus (1998), 55.

ini dapat mencakup pemahaman yang bersifat mikro dari berbagai dimensi dan sudut pandang sehingga pemahamannya menjadi relatif utuh.

Keutuhan pemahaman ini dapat menjamin terhindarnya pemahaman yang sepotong-potong (*juz'iyah*), seperti pandangan bahwa yang termasuk *aswaja* itu manakala seseorang shalat subuh memakai kunut, padahal kunut itu dilakukan Imâm Syâfi'i atau kalangan Syâfi'iyah. Bagaimana dengan Imâm Mâlik atau kalangan Mâlikiyah yang tidak memakai kunut, apakah dia tidak termasuk *aswaja*? Contoh lain adalah pandangan yang menganggap bahwa orang yang termasuk kelompok *aswaja* adalah jika melakukan shalat tarawih sebanyak 20 raka'at, mau tahlilan, mau membaca manakib, dan sebagainya. Pemahaman semacam ini akan membatasi cakupan *aswaja* itu sendiri dan tercerabut dari akar kesejarahannya (*a historis*). Menurut sejarahnya, timbulnya *aswaja* adalah untuk menjadi pegangan mayoritas kaum Muslim yang pluralistik dan mengakomodasi berbagai perbedaan kecil (*furu'iyyah*).

Sampai sekarang belum ada pengertian *aswaja* yang *jâmi'-mâni'*, belum ada pengertian yang dapat diterima semua orang dan belum ada kesepakatan tentang pengertian itu. Hendaknya pendukung *aswaja* mengadakan pendalaman kembali terhadap pengertian dan wawasan *aswaja* dengan referensi kepustakaan yang lengkap agar mampu membuat rumusan-rumusan yang dapat diterima oleh khalayak ramai (*al-aswad al-a'zham*).⁷

Aswaja tidak bisa semata-mata dipahami secara doktrinal, tetapi juga harus historis dan kultural. Pandangan historis itu seperti pandangan ulama bahwa bumi itu mandek. Padahal, perkembangan ilmu sulit menerima doktrin seperti itu sehingga perlu pengembangan pemahaman. Adapun pemahaman kultural itu sebagai pemahaman yang mempertimbangkan tradisi masing-masing daerah, seperti wanita melamar laki-laki di Tuban. Pengembangan pemahaman itu, menurut penulis, merupakan keniscayaan sebagai peninjau terhadap penafsiran kebenaran. Realitas kebenaran tidak sama dengan penafsiran tentang kebenaran. Doktrin mandeknya bumi tersebut sebenarnya hanyalah penafsiran tentang kebenaran bukan realitas kebenaran. Untuk itu, sekali lagi, yang perlu disepakati adalah definisi *aswaja* yang mencakup keseluruhan. *Aswaja* itu bersifat umum. Dalam kitab apa pun tidak ada yang menyatakan *aswaja* untuk satu golongan.

7. Muhammad Tholchah Hasan, "Perkembangan Pemikiran Islam", *Aula*, No. 5, Mei (1985), 42.

Adanya *aswaja* dan Syi'ah itu adalah sejarah khilafah, yang tidak mengakui tiga khalifah dikatakan Syi'ah, sedangkan yang mengakui disebut *aswaja*.⁸

Selanjutnya, sebagai salah satu wujud ikhtiar untuk memahami ulang *aswaja* adalah dengan menghadirkan *aswaja* sebagai “metode berfikir” (*manhaj al-fikr*), bukan sebagai mazhab. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Said Agiel Siradj yang menawarkan definisi *aswaja* sebagai “Metode berfikir keagamaan yang mencakup segala aspek kehidupan dan berdiri di atas prinsip keseimbangan (*balance*), jalan tengah, dan netral dalam akidah, penengah dan perekat dalam kehidupan sosial kemasayarakatan, serta keadilan dan toleransi dalam berpolitik”.⁹ Meskipun definisi Siradj ini belum memenuhi syarat sebagai definisi yang “singkat-padat” (*jâmi'-mâni*), tetapi Siradj tampaknya berusaha membuka selebar-lebarnya cakupan *aswaja*. Keterbukaan cakupan *aswaja* itu akan mengakomodasi berbagai kelompok bahkan seluruhnya. Tidak terbatas pada pembela hadits dan para tokoh di masa Ahmad Ibn Hanbal, tetapi juga mencakup kelompok di luar mereka. Tidak hanya terbatas pada pendapat Al-Asy'arî, tetapi juga pendapat lainnya. Lebih dari itu, kita perlu mengakumulasi dan menyarikan semua pemikiran yang muncul semenjak Nabi Muhammad saw hingga sekarang ini. Intinya, kita bisa diharapkan menerima semua kelompok dalam Islam sehingga tidak ada sekat-sekat yang memisahkan sesama umat Islam dengan dalih *aswaja*.

Seperti halnya Agiel Siradj, sikap pemahaman terhadap *aswaja* secara inklusif juga dikampanyekan oleh Abdul Muchith Muzadi. Ia memandang *aswaja* itu secara inklusif terhadap umat Islam sehingga standartnya bukan segi formalitas karena mengikuti organisasi yang menyatakan berhaluan *aswaja*, melainkan segi substansinya meskipun dari organisasi apa pun, bahkan dari organisasi yang tidak menegaskan berhaluan *aswaja* sekalipun, asalkan berprilaku moderat dan tidak ekstrim. Lebih dari itu, Abdul Muchith Muzadi menghendaki rumusan *aswaja* versi NU (*Aswaja an-Nahdhiyah*), karena penafsiran *aswaja* tersebut berbeda-beda. Ada yang berpendapat cukup berisi akidah saja, tidak perlu fiqh. Sebaliknya, ada yang memperluas dari akidah hingga sikap sosial. Sementara itu, orang-orang selain NU juga mengaku *aswaja*. Rumusan tersebut perlu mencakup akidah, fiqh, tasawuf

8. Said Agiel Siradj, “Aswaja Khusus NU itu Tidak Ada”, *Aula*, No. 3, Maret (1997), 29.

9. “Wawancara dengan Said Agiel Siradj”, *Aula*, No. 3, Maret (1997), 29.

dan implementasinya,¹⁰ sedangkan orang lain biar membuat rumusan menurut versinya sendiri. Jelaslah usulan Muzadi ini dimaksudkan untuk menghindari pertentangan sesama umat Islam, bukan untuk mengklaim bahwa yang *aswaja* itu hanya orang-orang NU.

Oleh karena itu, pernyataan Nabi saw tentang *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah* yang dikatakan sebagai golongan satu-satunya yang akan masuk surga bukanlah dimaksudkan golongan Sunni secara formal yang ada ini -khususnya NU dalam konteks Indonesia- melainkan semua golongan yang mengamalkan Sunnah.¹¹ Di sini terjadi pergeseran metode pemahaman dari tekstual menjadi kontekstual, dari *lafzhiyyah* menjadi *ma'nawiyyah*. Selain itu, menurut hemat penulis, para pendukung *al-madzâhib al-arba'ah* (mazhab empat) perlu memahami secara mendalam tentang *ushûl al-madzâhib*, tentang masalah-masalah yang disepakati ulama (*muttafaq baina al-a'imma*), dan yang diperselisihkan (*mukhtalaf bainahum*). Pemahaman ini penting untuk dijadikan pertimbangan dalam mengambil langkah-langkah. Persoalan yang masih diperselisihkan sebagai peluang untuk dijadikan objek pemikiran baru bagi yang mencoba mencari solusi terbaik.

Respons Ideologi Aswaja terhadap Dinamika Global

Bersamaan dengan globalisasi keadaan yang lintas batas teritorial, manusia dihadapkan pada tantangan-tantangan berat yang menuntut persyaratan-persyaratan tertentu sebagai bekal untuk meresponnya. Tantangan itu tidak saja dihadapkan pada manusia sebagai pemeran dalam kehidupan sosial, tetapi juga dihadapkan pada agama sebagai pedoman kehidupan sehari-hari. Muhammad Arkoun menegaskan bahwa Islam sebagai agama dan tradisi pemikiran, di mana-mana –termasuk di Indonesia- menghadapi sejumlah besar tantangan intelektual dan ilmiah yang tidak hanya memerlukan tanggapan-tanggapan yang memadai, tetapi juga peningkatan pemahaman

10. Lihat Mujamil Qamar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 230.

11. Hadits dimaksud yang terjemahan bebasnya kurang lebih: “*Kaum Yahudi bergolong-golongan menjadi 71, kaum Nasrani menjadi 72, dan umatku (umat Islam) menjadi 73 golongan. Semua golongan masuk neraka kecuali satu.*” Para sahabat bertanya: *Siapa satu yang selamat itu?* Rasulullah menjawab: *Mereka adalah Ahlus Sunnah wa al-Jamâ'ah (penganut Sunnah dan Jamâ'ah).* ‘Apakah Ahlus Sunnah wa al-Jamâ'ah itu?’ ‘*Ahlus Sunnah wa al-Jamâ'ah ialah mâ anâ 'alaîhi wa ashhabî (apa yang aku ada di atasnya bersama sahabatku).*’”

yang benar-benar baru dan penafsiran dari segala masalah yang ditimbulkan kemodernan.¹²

Dalam menghadapi tantangan tersebut dan tantangan pembangunan, para pemikir Muslim Indonesia telah mulai mengembangkan dan memperluas pemahaman agama sehingga seperti diungkap oleh M. Amin Abdullah, telah terjadi akulturasi dan inkulturasi yang cukup jelas sebagai akibat proses Pembangunan Jangka Panjang I. Perubahan dan pergeseran pemikiran keagamaan tersebut diperkirakan akan terus melaju lebih cepat lagi dalam era Pembangunan Jangka Panjang II, ketika masyarakat Indonesia memasuki era industrialisasi dan informasi.¹³ Sebab, masa depan Islam sangat bergantung pada kemampuan umatnya dalam menjawab masalah-masalah sosial, politik dan sosial ekonomi yang cukup mendasar dewasa ini.¹⁴ Artinya, jika umatnya berusaha melakukan kajian-kajian kritis-filosofis secara mendalam terhadap kandungan wahyu, mereka akan memiliki khazanah intelektual yang luas. Sebaliknya, jika mereka bersifat pasif, hanya mencukupkan diri dengan pemikiran yang ada, niscaya mereka akan miskin wawasan dan Islam tampak mengalami kejumudan. Islam yang mampu menjawab berbagai tantangan kontemporer, menawarkan alternatif paradigma kehidupan sosial, dan mengubah dunia adalah “Islam pemikiran”, bukan “Islam hafalan”. “Islam pemikiran” adalah simbol dinamika aktif-kreatif, sedangkan “Islam hafalan” sebagai lambang stagnasi.

Umat Islam sekarang mulai menyadari artikulasi ajaran Islam sesuai dengan perkembangan pemikiran manusia. Jika dahulu mereka mengartikan firman Allah SWT, *khaira ummah* hanya terbatas pada perspektif iman dan konsep agama dalam pengertian Al-Qur'an, kini mereka mulai menganalisisnya sehingga di samping pengertian teologis itu juga menyangkut persoalan ekonomi, ilmu pengetahuan, teknologi dan budaya.¹⁵ Dalam konteks inilah kajian tentang *aswaja* perlu mempertimbangkan kenyataan baru, yaitu menguatnya kelas menengah (*middle class*) yang

12. Lihat Muhammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 39.

13. M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 80.

14. M. Amin Rais, “Prospek Proses Kebangunan Islam”, dalam Ahmad Naseri B. (peny.), *Percakapan Cendekian tentang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1991), 919.

15. Muhyiddin Suwondo, “Paradigma Gerakan Islam di Indonesia”, *Aula*, No. 6, Juli (1992), 52.

terdiri dari kaum intelektual, mahasiswa dan professional. Munculnya pemikiran hukum yang cukup baru dan berani dikalangan yang kerap kali dicap tradisional serta maraknya kajian-kajian ilmiah di kalangan mahasiswa merupakan salah satu indikasi (*qarinah*) bangkitnya kelas menengah ini. Kelas yang menjadi “*the determine factor*” dalam perubahan-perubahan hukum di Eropa dan juga Asia dan Afrika pasca kolonial. Indonesia sendiri tentu bukan sebuah pengecualian. Mahasiswa dan intelektual itu merupakan potensi, sekaligus tantangan. Mereka tidak hanya memiliki kemampuan yang berguna, tetapi juga mengajukan persyaratan baru bagi *aswaja*, khususnya NU (*Aswaja an-Nahdhiyah*). Mereka sebagai lokomotif yang akan membawa gerbong *Aswaja (an-Nahdhiyah)* masa depan; *Aswaja (an-Nahdhiyah)* prospektif; *Aswaja an-Nahdhiyah* alternatif; dan *Aswaja (an-Nahdhiyah)* inklusif.

Kalangan intelektual inilah yang senantiasa membuat terobosan-terobosan baru, termasuk upaya menggoyang hal-hal yang sudah dianggap mapan, seperti doktrin *aswaja*. Doktrin yang menjadi pilar utama NU ini perlu dimaknai secara baru. “Politik pemaknaan” itu menjadi keniscayaan ketika doktrin tersebut mengalami gagap dalam berhadapan dengan perubahan masyarakat yang cepat. Gagasan pokok doktrin itu ternyata tidak berpusat pada sikap fatalisme yang pasrah pada kenyataan, sebagaimana selama ini diyakini, tetapi pada gagasan perlunya keseimbangan (*balance*) yang dinamis dalam kehidupan. Hal ini mungkin sebagai penerapan tujuan Al-Asy’ari ketika merumuskan konsep *kasb*, dan maksud ini yang dipegangi kaum Muslim umumnya.

Berangkat dari pendekatan yang kontekstual dengan perkembangan zaman, kaum intelektual itulah yang berusaha mengisi konsep *Ahlussunnah wa al-Jamā’ah* secara inklusif-progresif. Slogan *al-muhāfazhah ‘ala al-qadīm al-shālih wa al-akhīz bi al-jadīd al-ashlah* (memegangi sesuatu yang lama yang baik dan mengadopsi sesuatu yang baru yang lebih baik)¹⁶ digunakan

16. Menurut KH. Abdurrahman Wahid, adagium atau kaidah ini akan lebih indah lagi manakala ada penambahan kata “*al-ijād bi al-jadīd al-ashlah*”; menciptakan sesuatu yang baru yang lebih baik dan tidak hanya sebagai “konsumen” barang baru. Lebih jauh, Gus Dur (panggilan akrab K.H. Abdurrahman Wahid) menegaskan bahwa sebenarnya kebanyakan komunitas muslim masih terhenti pada “*al-muhāfadhbah ‘ala al-qadīm ash-shālih*”/menjaga warisan-warisan lama dengan bernaung dibawah label “*as-salaf ash-shālih*” tanpa berani melangkah maju dalam memahami “*nazarīyah mārifah*”/epistemologi, sehingga mampu mengkreasi (mencipta) banyak hal baru yang lebih baik dan bermanfaat bagi kehidupan umat manusia. Lihat Abdurrahman Wahid, “Islam:

mereka untuk mengimbangi kaidah fiqhiyah: *idzâ ta'âradha al-mâni' wa al-muqtadha, quddima al-mâni'* (apabila berlawanan antara yang mencegah dan yang mengharuskan, didahulukan yang mencegah). Kaidah ini secara normatif baik, karena menunjukkan sikap hati-hati. Tetapi, dari perspektif dinamika pemikiran justru menyebabkan stagnasi akibat kurang berani mengambil resiko. Oleh karena itu, segera didampingi oleh slogan tersebut yang menunjukkan keterbukaan (inklusifitas) untuk menerima pemikiran-pemikiran modern yang lebih logis dan rasional, tetapi tetap melestarikan "kekayaan intelektual yang lama". Pada gilirannya akan terjadi keseimbangan antara budaya pemikiran lama dan budaya pemikiran baru dalam suatu mata rantai yang saling terkait. Mengingat ketangguhan sebuah pemikiran sangat ditentukan oleh *ashalah* (keaslian dan orisinalitas) dan *mu'âsharah* (menzaman, *up to date*). Artinya, pemikiran yang mempunyai kesinambungan dengan masa lalu dan mampu memahami zaman yang paling kini. Hali ini diibaratkan Al-Qur'an dengan sebuah pohon yang akarnya menghujam di dalam bumi (*ashlubh tsâbitun*) karena mempunyai kesinambungan dengan tradisi, karya ulama masa lalu (*turâts qadîm*) dan dahan-dahannya yang menjulang tinggi ke angkasa (*far'uhâ fis samâ'*), karena mampu mengembangkan, mengontekstualisasikan, mengaktualisasikan, dan merespons dinamika zaman secara kreatif-inklusif-progresif (*turâts jadid*).¹⁷ Paradigma ideologis dengan kombinasi ideal ini pada gilirannya akan menjadi sebuah kekuatan besar bagi *Aswaja (an-Nahdhiyah)* di tengah dinamika globalisasi saat ini.¹⁸ Sebaliknya, kepincangan salah satu apalagi kedua-duanya mengakibatkan irrelevansi, stagnasi, dan dekadensi massif terhadap realitas sosial.

Penutup

Walhasil, aswaja memang perlu menyelaraskan langkahnya sesuai dengan kondisi sekarang dan ratusan tahun yang akan datang. *Aswaja* perlu

Pribadi dan Masyarakat", dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 26-27.

17. Lihat Nurcholis Madjid, *Menggugat Tradisi* (Jakarta: Kompas-P3M, 2004), IX-X.

18. Wujudnya adalah mencuatnya gagasan-gagasan intelektualisme dan pemikiran Islam inovatif, seperti: kontekstualisasi pemahaman kitab kuning, teologi pembangunan, pengembangan fiqh sosial, fiqh lingkungan, sistem pengambilan hukum, dan lain sebagainya.

mengembangkan objek bahasan ke dalam semua sektor dan bidang kehidupan. Yang lebih penting, *aswaja* memiliki akidah yang bisa menjadi psikomotorik. Pengetahuannya (kognitif) bisa mendorong dan mewarnai (psikomotorik) terhadap tingkah laku (afektif). Kita akan men-Sunnikkan mahasiswa kedokteran, mahasiswa kimia jurusan atom, nuklir dan sebagainya. Bahkan sebagai metode berfikir (*manhaj al-fikr*) dan ideologi keagaman, pemahaman *aswaja* harus menjadi titik awal kerangka berfikir dalam menggali hukum (*syari'at*). Ini adalah pembaruan pemikiran. Dia memang menginginkan adanya inovasi, tetapi yang masih ada jalur dan sambungannya dengan *nash* dan *turâts qadîm*. Suatu pembaruan yang menggunakan pemikiran rasional dan disandarkan pada ketentuan *nash* dan *turâts qadîm*. Pemahaman terhadap ketentuan *nash* itulah yang berusaha dikembangkan dengan mengoreksi pemahaman lama. Dengan pemikiran yang mempunyai kesinambungan dengan masa lalu dan mampu memahami zaman yang paling kini inilah yang akan dijadikan sebagai paradigma ideologis dan metode berfikir yang akhirnya akan menjadi sebuah kekuatan besar bagi *Aswaja (an-Nahdhiyah)* di tengah dinamika global saat ini.

Wallahu A'lam bi ash-Shawwâb!

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Wahid, "Islam: Pribadi dan Masyarakat", dalam Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama. Masyarakat, Negara, Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Abû Zârah, *al-Syâfi'i: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhi wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1948
- , *Abû Hanîfah: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhi wa Fiqhuhu*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1991.
- Muhammad Ali Asy-Syaukânî, *Al-fawâ'id al-Majmû'ah fi al-Hadîts al-Maudû'u'ah*. ttp: Syarif Basya al-Kabîr, tt.
- Muhammad Abed al-Jâbirî, *al-'Aql al-Akhlâqî al-'Arabî: Dirâsah Tâhlîliyah Naqdiyah li Nudhum al-Qiyam fi ats-Tsaqâfah al-'Arabiyyah*. Beirût: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2001.
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- , *Al-'Aql as-Siyâsi al-'Arabî: Muhaddidah wa Tajalliyyatuh*. Beirût: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1995.

- M. Amin Rais, “Prospek Proses Kebangunan Islam”, dalam Ahmad Naseri B. (peny.), *Percakapan Cendekiawan tentang Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1991.
- Muhammed Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- Muhammad Tholchah Hasan, “Perkembangan Pemikiran Islam”, *Aula*, No. 5, Mei (1985).
- Mujamil Qamar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Muhyiddin Suwondo, “Paradigma Gerakan Islam di Indonesia”, *Aula*, No. 6, Juli 1992.
- Said Agiel Siradj, “Ahlussunnah wal Jama’ah di Awal Abad XXI”, *Aula*, No. 8, Agustus (1998).
- , “Aswaja Khusus NU itu Tidak Ada”, *Aula*, No. 3, Maret (1997).
- “Wawancara dengan Said Agiel Siradj”, *Aula*, No. 3, Maret (1997), 29.

ASWAJA NAHDLATUL ULAMA (NU) DALAM PUSARAN KEANEKARAGAMAN PAHAM KEAGAMAAN ISLAM

MUHAMMAD TASRIF*

Pendahuluan

Kemajuan teknologi transportasi dan komunikasi telah mengubah wajah dunia kita. Berkat kemajuan itu, arus manusia dan barang melintasi seluruh wilayah di bumi kita ini. Tidak ada wilayah di bumi ini yang terhindar dari kenyataan tersebut. Untuk itulah, masa sekarang ini biasa disebut dengan masa globalisasi. Kata terakhir ini menggambarkan kenyataan terjadinya interaksi manusia sejagat secara intensif dan massif sekaligus. Intensif berarti frekuensi interaksi itu hampir tiap saat. Interaksi itu terjadi secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung, pertemuan terjadi di tempat-tempat publik—tempat rekreasi, pusat dagang, gedung pemerintahan, tempat ibadah, lembaga pendidikan, dan lain-lain. Secara tidak langsung, pertemuan terjadi melalui media elektronik dan cetak. Sementara itu, massif berarti jumlah manusia yang terlibat dalam interaksi itu sangat besar, yakni hampir semua manusia. Saat ini, hampir tidak ada manusia yang hidup terisolasi. Bisa jadi, ada banyak orang yang hidup di tempat-tempat terpencil—pulau terpencil, puncak gunung, wilayah terpencil—tetapi mereka memiliki media elektronik, seperti TV, HP, dan sambungan internet untuk berinteraksi dengan orang lain.

Perjumpaan manusia secara intensif dan massif itu melibatkan seluruh aspek kehidupan manusia, aspek sosial, ekonomi, politik, budaya, tidak terkecuali keyakinan keagamaan. Pada masa lalu, suatu komunitas dengan

* Penulis adalah anggota Litbang PCNU Ponorogo.

paham keagamaan tertentu dapat mengisolasi “kemurnian” paham tersebut dari pengaruh, desakan, bahkan ancaman paham keagamaan yang lain. Pada era globalisasi, kemungkinan isolasi itu sangat kecil - untuk tidak mengatakan mustahil. Dengan demikian, terjadinya interaksi sudah menjadi suatu keniscayaan.

Warga NU Ponorogo dalam Pusaran Keragaman Paham Keagamaan Islam

Warga Nahdlatul Ulama (selanjutnya disingkat NU) Ponorogo tidak terkecuali terkena dampak globalisasi tersebut. Arus manusia dan barang melintasi wilayah ini hampir tanpa ada hambatan. Salah satu aspek penting yang juga masuk dan berinteraksi dengan warga NU adalah paham keagamaan Islam di luar NU. Paham keagamaan tersebut memiliki beragam karakteristik, ada yang bercorak sosial keagamaan dan ada pula yang bercorak sosial politik. Yang bercorak sosial keagamaan antara lain Muhammadiyah, Jamaah Tabligh, Dewan Dakwah Islamiyah (DDII), Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Islam Salafiy (di antaranya Majlis Tafsir al-Qur'an [MTA] dan komunitas-komunitas Salafiy terbatas tanpa organisasi formal). Adapun yang bercorak sosial politik adalah Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan gerakan-gerakan “bawah tanah” yang bergerak secara terselubung, seperti Negara Islam Indonesia (NII) dan gerakan yang memilih jalur kekerasan dan teror dalam melancarkan misinya. Dari segi ideologi keagamaan, beberapa gerakan yang bercorak sosial politik tersebut dekat dengan corak Salafiy.

Sebagai bagian dari “keluarga besar” agama Islam, paham-paham keagamaan yang terdapat di dalamnya tentu memiliki banyak titik kesamaan. Mereka sama dalam hal paham rukun iman, rukun Islam, al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber ajaran Islam, Ka'bah sebagai kiblat, dan masih banyak hal yang lain. Di samping memiliki titik persamaan, mereka memiliki titik perbedaan dengan paham keagamaan dan sosial politik NU. NU sebagai organisasi keagamaan berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (selanjutnya disebut Aswaja).

Corak Aswaja NU bersifat unik. NU bermazhab pada Imam Syafi'i, Abu Hanifah, Imam Malik, dan Ahmad bin Hanbal dalam fiqh. NU bermazhab Sunni moderat dalam kalam dan tasawuf. NU juga bersifat

akomodatif kepada tradisi-tradisi atau amalan-amalan lokal yang telah diislamisasi oleh para ulama masa lalu. Selain itu, dalam konteks berbangsa dan bernegara, NU mengikatkan diri dan berikrar setia kepada Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).

Dengan karakteristik paham keagamaan dan sosial demikian, paham Aswaja NU dapat saja sejalan, berbeda, bahkan bertentangan dengan paham keagamaan Islam yang lain. Paham Aswaja NU berbeda dengan kecenderungan Islam Salafiy yang melakukan purifikasi dan menolak “bermazhab” dalam ber-Islam. Paham Aswaja NU melihat praktik-praktik keagamaan - seperti Tahlilan,¹ Yasinan, Istighotsah,² Manakiban, ziarah kubur - sebagai upaya pribumisasi dan institusionalisasi ajaran-ajaran Islam. Sebaliknya, praktik-praktik seperti itu dianggap bidah oleh kelompok Salafiy. Begitu juga, paham Aswaja NU melihat NKRI yang berdasarkan Pancasila sebagai upaya untuk menerapkan ajaran Islam di tengah keragaman bangsa Indonesia. Bagi kelompok Salafiy tertentu, penerimaan NKRI adalah halangan bagi penegakan hukum Islam. Bahkan, bagi kelompok Salafiy yang lain, penerimaan NKRI sejajar dengan pengangkatan *thaghut* sebagai pemimpin.

Tantangan terbesar yang dihadapi Aswaja NU memang datang dari Islam Salafiy. Sebagai gerakan puritan, Islam Salafiy mendasarkan argumen-argumen ajaran teologisnya kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi secara langsung. Lebih jauh, mereka menolak berbagai praktik keagamaan yang dilakukan oleh warga NU, tahlilan, yasinan, ziarah kubur, kenduri, dan lain sebagainya, juga dengan rujukan langsung kepada al-Quran dan Sunnah. Sebagian mereka menyerang paham Islam yang pro-NKRI juga dengan rujukan langsung kepada al-Qur'an dan Sunnah.

Terhadap tantangan Islam Salafiy itu, warga NU memperlihatkan beragam sikap, dari yang moderat hingga yang mendekati “ekstrem”. Terhadap yang berbeda tetapi tidak menyerang, warga NU sejauh ini

-
1. Salah satu tulisan yang menganggap tahlilan bidah dan haram ditulis oleh Abdul Hakim bin Amir Abdat, “Tahlilan (Selamatan Kematian) Adalah Bid'ah Munkar Dengan Ijma Para Shahabat dan Seluruh Ulama Islam,” dalam almanhaj.or.id/content/2272/slash/0/tahlilan-selamatan-kematian-adalah-bidah-munkar-dengan-ijma-para-sahabat-dan-seluruh-ulama-islam, diakses 8 Maret 2013.
 2. Menurut suatu tulisan kelompok Salafiy, *istighotsah* merupakan adat *jahiliyah* sebab di dalamnya terdapat permohonan kepada orang yang sudah mati untuk mendoakan orang yang masih hidup. Lihat Abu Hudzaifah Al Atsariy, “Definisi Istighotsah ala Jahiliyah,” dalam muslim.or.id/qidah/tag/istighotsah, diakses 8 Maret 2013.

bersikap toleran - bahkan dalam kegiatan-kegiatan sosial dan budaya, warga NU bersikap kooperatif. Sejauh ini, sikap warga NU sebenarnya moderat. Secara kelembagaan, NU Ponorogo juga meresponnya secara positif-responsif. Langkah-langkah positif-responsif NU mewujud dalam pembentukan beberapa lembaga baru. Di antaranya adalah Aswaja *Center*, Radio Aswaja FM, dan Pengajian *Tentreme Ati*. Ketiga lembaga baru NU tersebut berpusat di Kampus Institut Agama Islam Sunan Giri (Insuri) Ponorogo. Sebagai upaya menumbuhkan “budaya tanding”, kehadiran lembaga-lembaga baru tersebut sangat positif.

Lembaga-lembaga baru tersebut menyajikan kegiatan-kegiatan dakwah yang memiliki “warna” Aswaja *ala* NU. Dari pengamatan penulis, isi dakwah dalam lembaga-lembaga tersebut berupa tuntunan akidah, ibadah, dan akhlak yang dibutuhkan oleh warga NU. Begitu pula, praktik-praktik keagamaan Islam yang sejauh ini mendapat “serangan” dari kelompok Islam Salafiy juga mendapatkan penjelasan sesuai metodologi Aswaja NU. Radio Aswaja FM, misalnya, memiliki slogan yang mencerminkan prinsip Aswaja NU, yaitu Islam *Rahmatan lil 'Alamin*. Slogan ini mengandung prinsip yang mencerminkan prinsip-prinsip umum ajaran Aswaja.

Adapun terhadap paham yang agresif-ofensif, sikap warga NU menunjukkan “kekhawatiran dan kegelisahan” tertentu. Kegelisahan itu secara sporadis kadang muncul dalam bentuk “pengadilan massa” berupa protes-protes secara terbuka. Karena sifatnya yang massal, protes-protes terbuka itu kadang diwarnai oleh sikap-sikap emosional-reaksioner. Sikap reaksioner ini kadang dianggap perlu oleh sebagian warga NU. Namun demikian, bila dilihat dari perspektif orang di luar NU, sikap reaksioner itu dapat merugikan citra NU sebagai organisasi dan jamaah. Untuk itulah, sikap reaksioner ini harus ditekan seminimal mungkin dan dikendalikan sebaik mungkin.

Aswaja Sebagai Prinsip

Keanekaragaman paham dalam Islam merupakan kenyataan yang muncul sejak masa-masa awal kelahiran Islam 14 abad yang lalu. Keanekaragaman paham itu muncul sebagai ekses dinamika dan pertentangan politik umat Islam. Dalam konteks itulah, muncul sikap ekstremisme dan moderatisme terhadap keanekaragaman. Ekstremisme sikap politik ditunjukkan oleh golongan Khawarij. Ekstremisme pemikiran kalam dan tasawuf ditunjukkan

oleh golongan Muktazilah dan Batiniah. Dalam konteks sikap ekstremisme tersebut, golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* bersifat moderat dan menghindari ekstremisme.

Untuk itulah, wacana tentang sikap yang tepat untuk menghadapi keanekaragaman sebenarnya sudah muncul sejak masa tersebut. Golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* mengutamakan sikap *tawassuth* (tengah-tengah), *tawâzun* (seimbang), dan *tasâmuh* (toleran) dalam menyikapi ekstremisme paham keagamaan. Dalam sikap politik, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* menerima realisme politik berdasarkan asas kemaslahatan dan menghindari konflik yang berkepanjangan. Untuk itulah, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* mendukung tatanan sosial politik yang ditegakkan atas dasar prinsip keadilan dan kemaslahatan tanpa mempersoalkan bentuk formal pemerintahannya. Dalam sikap keagamaan, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berada di tengah-tengah antara kekakuan literalisme keagamaan dan kebebasan rasionalisme dan intuisiisme beragama. Dalam konteks itu, Ahlus Sunnah memberikan apresiasi mendalam terhadap ijtihad para ulama di bidang fikih, kalam, dan tasawuf dalam rangka melaksanakan ajaran Islam sepanjang perjalanan sejarah.

Prinsip-prinsip *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itulah yang kemudian diambil oleh para ulama NU dalam merumuskan Aswaja NU dalam rangka menghadapi realitas keagamaan dan sosial politik di Indonesia. Dalam paham bidang akidah, NU mengikuti mazhab Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi; dalam bidang fikih mengikuti salah satu dari mazhab empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali); dan dalam bidang tasawwuf mengikuti mazhab Imam al-Junaid al-Baghdadi dan Abu Hamid al-Ghazali (Muqaddimah; Bab II Pasal 5 AD/ART NU). Pandangan dan sikap para ulama tersebut mencerminkan moderatisme dalam keberagamaan. Adapun dalam bidang sosial politik, NU memegang prinsip-prinsip *ikhlâsh* (ketulusan), *'adâlah* (keadilan), *tawassuth* (moderasi), *tawâzun* (keseimbangan), dan *tasâmuh* (toleransi) (Muqaddimah AD/ART NU). Pelaksanaan prinsip-prinsip itu bertujuan untuk mewujudkan hubungan antarbangsa yang adil, damai, dan manusiawi yang menuntut saling mengerti dan saling membantu. Untuk itulah, NU bertekad mengembangkan *ukhuwah Islamiyah*, *ukhuwah wathaniyah*, dan *ukhuwah insaniyah* yang mengembangkan kepentingan nasional dan internasional dengan berpegang teguh pada prinsip-prinsip tersebut.

Dalam konteks kehidupan kontemporer saat tantangan ekstremisme keagamaan dalam Islam muncul, NU kembali menegaskan kembali prinsip Aswajanya. Secara populer, prinsip Aswaja itu diungkapkan dalam karya *syiiran* yang kemudian dilantunkan di masjid dan musholla di lingkungan NU. Syair itu berjudul *Syiir Tanpo Waton Gus Dur*.³ Teks syair secara lengkap adalah sebagai berikut:

Ngawiti ingsun nglaras syiiran kelawan muji marang Pengeran

Kang paring rohmat lan kenikmatan

Rina wengine tanpa pitungan 2x

Duh, bala kanca, priya wanita, aja mung ngaji syariat blaka...

Gur pinter dongeng, nulis, lan maca...

Tembe mburine bakal sangsara 2x

Akeh kang apal Qur'an haditse...

Seneng ngafirke marang liyane...

Kafire dewe gak digatekke: yen isih kotor ati akale... 2x

Gampang kabujuk nafsu angkara, ing pepaese gebyaring donya...

Iri lan meri sugihe tangga

Mula atine peteng lan nista... 2x

Ayo sedulur, ja nglalek'ake wajibe ngaji sak pranatane...

Nggo ngandelak'e iman tawhid'e...

Bagus'e sangu, mulya matine... 2x

Kang aran shaleh, bagus atine, kerana mapan sari ngilmune

Laku tariqat lan ma'rifate...

Uga haqiqat manjing rasane... 2x

Al-Qur'an qadim wahyu minulya, tanpa tinulis isa diwaca...

Iku wejangan guru waskita...

Den tancepake ing njero dada... 2x

3. Banyak sumber menyebut *syiir* ini diciptakan oleh K.H. Mohammad Nizam Ash-Shofa, pengasuh Pondok Pesantren Ahlus-Shofa Wal-Wafa Desa Simoketawang Kecamatan Wonoayu Kabupaten Sidoarjo.

Kumantil ati, lan pikiran, mrasuk ing badan, kabeh jeroan...

Mukjizat Rasul, dadi pedoman...

Minangka dalan manjinge iman... 2x

Kelawan Allah Kang Maha Suci, kudu rangkulan rina lan wengi...

Ditirakati, diriyadholi...

Dzikir lan suluk, ja nganti lali... 2x

Uripe ayem, rumangsa aman, dununge rasa, tanda yen iman...

Sabar narima, najan pas-pasan...

Kabeh tinakdir saking Pengeran... 2x

Kelawan kanca, dulur lan tangga, kang padha rukun, aja daksia

Iku sunnahe Rasul kang mulya...

Nabi Muhammad panutan kita... 2x

Ayo nglakoni sekabehane...

Allah kang bakal ngangkat drajate

Senajan asor tata dhahire...

Ananging mulya, maqam drajate... 2x

Lamun palastra ing pungkasane....

Ora kesasar, roh lan sukmane, den gadang Allah, swarga manggone...

Utuh mayite, uga ulese... 2x

Kandungan syair ini mencerminkan prinsip-prinsip *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Islam dipahami sebagai ajaran yang memadukan syariat, makrifat, dan hakikat secara seimbang (*tawassuth* dan *tawâzun*). Untuk itulah, beragama tidak boleh terjatuh pada literalisme kaku atau pun sebaliknya, intuisiisme liberal. Selain itu, sikap yang tepat terhadap orang lain yang berbeda dari segi kemampuan dan nasib—termasuk dalam beragama—adalah toleransi (*tasâmuh*). Perbedaan manusia—termasuk dalam cara beragama—terjadi akibat perbedaan kemampuan pribadi, serta perbedaan latar belakang sosial, politik, dan budaya masing-masing. Dengan kesadaran tersebut, sikap ekstrem berupa *takfir* kepada orang lain sesama Muslim bisa dihindari. Lebih jauh, untuk mendapatkan pengetahuan agama secara benar diperlukan pranata pendidikan yang memadai. Yaitu melalui

penelaahan hasil-hasil kajian yang telah ditulis oleh para ulama masa lalu, *ja nglalek'ake wajibe ngaji sak pranatane...* Sebab, keahlian tentang agama tanpa melalui proses pengkajian yang mendalam terhadap hasil-hasil kajian para ulama bisa menimbulkan sikap-sikap ekstrem yang tidak sepatutnya.

Secara lebih tegas, sikap NU terhadap keanekaragaman paham keagamaan dalam Islam ditegaskan dalam Keputusan Muktamar XXX Nadlatul Ulama No. 06/MNU-30/1999 Tentang *Bahtsul Masail al-Diniyyah al-Maudhu'iyyah* sebagai berikut:

Dengan prinsip menyebarkan rahmat kepada seluruh alam semesta (*rahmatan lil 'alamin*), *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* memandang realitas kehidupan secara inklusif dan substantif. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* tidak mau terjebak dalam klaim kebenaran dalam dirinya secara mutlak, juga tidak dalam kelompok-kelompok lain karena memandang suku, ras, dan budaya, karena perbedaan pendapat dan faham golongan serta kelompok merupakan suatu yang niscaya. Pluralitas (kemajemukan) dalam hidup merupakan rahmat yang harus dihadapi dengan sikap *ta'aruf*, membuka diri, dan melakukan dialog secara kreatif untuk menjalin kebersamaan dan kerjasama atas dasar saling menghormati dan saling membantu. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* memandang sikap eksklusifitas yang mengaku (mengklaim) kebenaran hanya miliknya sendiri dan memandang pihak lain salah, apalagi memaksakan pendapatnya kepada orang lain, merupakan refleksi sikap otoriter dan pada gilirannya akan mengakibatkan perpecahan, pertentangan, dan konflik yang membuat kerusakan dan kesengsaraan.⁴

Aswaja NU Plus Kekuatan Metodologi

Santri-santri NU terbiasa mengambil ajaran Islam dari hasil-hasil kajian para ulama yang termaktub dalam kitab-kitab kuning. Penggunaan kitab kuning dalam kajian keagamaan di lingkungan pesantren NU telah menjadi tradisi yang sangat mapan. Tradisi ini bahkan telah memunculkan “keyakinan-keyakinan” pendukung yang kemudian menjadi *mindset* para santri pesantren. Misalnya, diyakini bahwa kitab kuning sudah memuat jawaban terhadap semua persoalan kehidupan. Implikasinya, sumber-sumber lain di

4. Lihat Imam Ghazali Said dan A Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematis Aktual Hukum Islam, Hasil Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nadlatul Ulama (1926-1999)* (Surabaya: LTN NU Jawa Timur dan Diantama, 2004), hlm. 647.

luar kitab kuning tidak diperlukan lagi. Implikasi lainnya, merujuk kepada ayat-ayat al-Quran dan Sunnah Nabi saw. dianggap sebagai keberanian yang “tidak patut”.⁵ Merujuk langsung kepada al-Quran dan Sunnah Nabi saw telah dilakukan oleh para mujtahid dan dianggap sudah “selesai”. *Mindset* seperti ini memang perlu untuk mendorong para santri agar giat mengkaji kitab kuning. Namun demikian, dalam konteks menghadapi tantangan dari luar pesantren NU, terutama Islam Salafiy, *mindset* seperti itu “belum memadai”.

Ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam kitab-kitab kuning sebenarnya diambil juga dari al-Qur'an dan Sunnah. Namun demikian, pengambilan ajaran-ajaran itu melalui proses penalaran dan metodologi tertentu. Sistem penalaran dan metodologis itu mewujud dalam disiplin Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis, dan Ilmu *Ushul al-Fiqh*. Untuk itulah, dalam rangka mengimbangi kecenderungan purifikasi Islam Salafiy, orang-orang NU perlu kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah dengan memanfaatkan Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis, dan Ilmu *Ushul al-Fiqh* sebagai basis metodologisnya. Dengan ilmu-ilmu tersebut, metodologi hasil-hasil kajian ulama yang termaktub dalam kitab-kitab kuning perlu diurai kembali. Dengan demikian, benang merah yang menghubungkan kitab-kitab kuning dan sumber utama Islam (al-Quran dan Sunnah) bisa dibentangkan secara jelas. Pada titik inilah terletak keunggulan dan kelebihan pengembangan keilmuan Islam di lingkungan NU.

Penggunaan kerangka metodologi Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis, dan Ilmu *Ushul al-Fiqh* sebenarnya sudah ada dan berkembang di kalangan NU. Hasil-hasil kajian *Bahtsul Masail* yang bersifat tematik-kontekstual (*masâil mawdlû'iyyah*) telah menunjukkan penggunaan metodologi tersebut.⁶ Bahkan, kalangan “progresif” NU pernah mengusulkan beberapa

-
5. Dalam keputusan Lembaga *Bahtsul Masail* Muktamar NU ke-11 di Banjarmasin tahun 1936, berhukum langsung kepada al-Quran dan Hadis dianggap sebagai tindakan yang tidak benar, juga sesat dan menyesatkan. Lihat Imam Ghazali Said dan A Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqaha*, hlm. 184-185.
 6. Hingga Muktamar ke-30 di Lirboyo Kediri, terdapat 13 *masâil mawdlû'iyyah* yang diputuskan dengan metodologi Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis, dan *Ushul al-Fiqh* dengan merujuk langsung kepada al-Quran dan Hadis. Lihat Imam Ghazali Said dan A Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqaha*, hlm. 589-666.

“penyempurnaan” terhadap beberapa kaidah *Ushul al-fiqh* dan Kaidah Fiqhiyah yang sudah ada.⁷

Dengan memanfaatkan ilmu-ilmu itu sebagai basis metodologis, prinsip-prinsip Aswaja NU dapat diimplementasikan secara lebih leluasa. Cita-cita Islam yang “ramah” terhadap lembaga-lembaga sosial baru sebagai media pelaksanaan ajaran-ajaran Islam mendapatkan pijakannya yang kokoh. Untuk itulah, ditunggu kehadiran santri-santri NU yang “mumpuni” penguasaannya di bidang kitab kuning dan ilmu-ilmu metodologisnya!

7. Lihat Imam Ghazali Said dan A Ma'ruf Asrori (penyunting), *Ahkamul Fuqaha*, hlm. Xlviii-xlix.



PESANTREN
DAN PENDIDIKAN

MEMBANGUN KULTUR LEMBAGA PENDIDIKAN MA'ARIF NU BERBASIS MOTIVASI

SUTEJO*

Problem pendidikan di Indonesia menurut Ki Supriyoko meliputi tiga masalah (a) konseptual, (b) birokrasi, dan (c) praksis (implementasi) pendidikan. Meminjam pandangan Ki Supriyoko, tentu dapat pula dipergunakan untuk memotret pendidikan di Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama (LP Ma'arif NU), baik secara lokal, regional, maupun nasional. Mengapa sekolah di bawah LP Ma'arif NU belum berkualitas dan kompetitif secara maksimal?

Jika kita menyadari, maka problem-problem di LP Ma'arif NU tentu lebih besar daripada problem pendidikan nasional (umumnya). Secara konseptual, sekolah-sekolah di lingkungan LP Ma'arif NU dituntut patuh terhadap kebijakan pendidikan nasional yang mencakupi tujuan pendidikan nasional (Kemenag dan Kemendikbud), visi dan misi pendidikan nasional, kurikulum nasional, dan tentu tambahan "kurikulum khusus" di lingkungan LP Ma'arif NU.

Kalau kemudian problem konseptual pendidikan nasional saja tidak habis untuk didiskusikan, dipolemikkan, dan didiklatkan baik itu tingkat nasional, provinsi, dan kabupaten; maka salah satu problem mendasar adalah adanya kesenjangan transfer konseptual itu ke sekolah-sekolah pelaksana. Hal ini diperparah oleh problem birokrasi dan organisasi di luar LP Ma'arif NU (eksternal) dan problem internal LP Ma'arif NU. Problem pendidikan

* Ketua Litbang PCNU Ponorogo.

di lingkungan LP Ma'arif NU mencapai puncaknya pada tataran sekolah karena begitu beragamnya, baik kemampuan maupun peta geografisnya.

Dari pengalaman empirik ketika "turba" di awal kepengurusan PC NU Ponorogo 2014-2018, di sekolah-sekolah di bawah LP Ma'arif NU ditemukan gejala-gejala berikut: (a) ada tradisi (kultur) *ewuh pekewuh*, (b) manajemen kurang transparan dan akuntabel, (c) kurang terkoordinasi baik oleh LP Ma'arif NU, (d) banyak guru berlatar belakang beragam dan sering bukan bidang studinya, (e) kurangnya kader manajerial yang kokoh, (f) kurangnya guru yang berkualitas berikut kurangnya kreativitas, (g) lemah finansial (keuangan), dan (h) kurang kondusifnya kultur sekolah di bawah LP Ma'arif NU. Kondisi demikian, maka prestasi boleh dibilang kurang menonjol jika dibandingkan dengan sekolah lain yang terbilang mapan (maju).

Jika kita ingin membangun kualitas pendidikan di lingkungan LP Ma'arif NU maka kesadaran akan beragam problem demikian menjadi mutlak untuk dikenali kemudian dipikirkan solusi pemecahannya. Kejujuran semua pihak di lingkungan PC NU misalnya, dituntut untuk mampu membangun komunikasi dan manajerial yang antasipatif-partisipatoris. Impian Muktamar NU terakhir, mendorong terfasilitasinya lahirnya sekolah-sekolah yang unggul.

Untuk itulah, tulisan berikut mencoba mengontruksi "realisme ideal" yang diharapkan semua pihak. Baik itu organisasi NU, kaum nadhdiyin, LP Ma'arif NU sendiri, dan utamanya sekolah-sekolah di bawah pembinaan LP Ma'arif NU. Tidak saja itu, tetapi bisa jadi *stakeholder* pendukung kokohnya sebuah sekolah yang baik.

Profesionalisme LP Ma'arif NU

Menghadapi tuntutan kehidupan mutakhir di mana batas-batas negara nyaris tidak ada, batas-batas budaya sirna, lapis-lapis sosial menjadi buram, sekat-sekat ormas menjadi lentur, dan gelombang dekadensi generasi terdidik menjadi tsunami bangsa; maka jawaban pertamanya tentu lahirnya profesionalisme LP Ma'arif NU. Sebuah lembaga yang kokoh, progresif, dinamis, dan mampu mengantisipasi tuntutan situasi dan kondisi zaman sehingga produk yang dihasilkannya berkualitas dan kompetitif.

Sebagaimana diketahui bersama LP Ma'arif NU merupakan "aparat departemen" Nahdlatul Ulama (NU) yang berfungsi sebagai pelaksana

beragam kebijakan pendidikan Nahdlatul Ulama, baik itu di tingkat Pengurus Besar NU, Pengurus Wilayah, Pengurus Cabang, dan Pengurus Majelis Wakil Cabang. LP Ma'arif NU, diharapkan dalam perjalannya secara aktif melibatkan diri dalam proses-proses pengembangan pendidikan di Indonesia.

Secara institusional, diharapkan LP Ma'arif NU mampu mendirikan satuan-satuan pendidikan mulai dari tingkat dasar, menengah hingga perguruan tinggi; sekolah yang bernaung di bawah Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, maupun madrasah, yang bernaung di bawah Departemen Agama RI. Hingga saat ini tercatat lebih dari 6000 lembaga pendidikan yang tersebar di seluruh pelosok tanah air bernaung di bawahnya, mulai dari TK, SD, SLTP, SMU/SMK, MI, MTs, MA, dan beberapa perguruan tinggi.

PP LP Ma'arif NU merupakan salah satu aparat departementasi di lingkungan organisasi NU. Didirikannya lembaga ini bertujuan untuk mewujudkan cita-cita pendidikan NU. Bagi NU, pendidikan menjadi pilar utama yang harus ditegakkan demi mewujudkan masyarakat yang mandiri. Gagasan dan gerakan pendidikan ini telah dimulai sejak perintisan pendirian NU di Indonesia. Dimulai dari gerakan ekonomi kerakyatan melalui Nadlatut Tujjar (1918), disusul dengan Tashwirul Afkar (1922) sebagai gerakan keilmuan dan kebudayaan, hingga Nahdlatul Wathan (1924) yang merupakan gerakan politik di bidang pendidikan, maka ditemukan tiga pilar penting bagi Nahdlatul Ulama yang berdiri pada tanggal 31 Januari 1926 M/16 Rajab 1334 H, yaitu: (1) wawasan ekonomi kerakyatan; (2) wawasan keilmuan, sosial, budaya; dan (3) wawasan kebangsaan (http://id.wikipedia.org/wiki/Lembaga_Pendidikan_Ma'arif_Nahdlatul_Ulama).

Untuk merealisasikan pilar-pilar tersebut ke dalam kehidupan bangsa Indonesia, NU secara aktif melibatkan diri dalam gerakan-gerakan sosial-keagamaan untuk memberdayakan umat. Di sini dirasakan pentingnya membuat lini organisasi yang efektif dan mampu merepresentasikan cita-cita NU; dan lahirlah lembaga-lembaga dan lajnah: seperti Lembaga Dakwah, Lembaga Pendidikan Ma'arif, Lembaga Sosial Mabarrot, Lembaga Pengembangan Pertanian, dan lain sebagainya--, yang berfungsi menjalankan program-program NU di semua lini dan sendi kehidupan masyarakat. Gerakan pemberdayaan umat di bidang pendidikan yang sejak semula menjadi perhatian para ulama pendiri (*the founding fathers*) NU

kemudian dijalankan melalui lembaga yang bernama Lembaga Pendidikan Ma’arif Nahdlatul Ulama (LP Ma’arif NU). Lembaga ini bersama-sama dengan jam’iyah NU secara keseluruhan melakukan strategi-strategi yang dianggap mampu meng-*cover* program-program pendidikan yang dicita-citakan NU.

LP Ma’arif NU sebagai organisasi yang paling bertanggungjawab atas “abang-ijone” pendidikan di kalangan nahdliyin, mau tidak mau harus bermetamorfosa menjadi institusi yang berkualitas, kompeten, akuntabel, terbuka, dan modern. Pertanyaannya adalah bagaimana membangun profesionalisme LP Ma’arif PCNU Ponorogo? Tanpa bermaksud mendikte atau menggurui kepada berbagai pihak (khususnya pengembangan LP Maarif PCNU Ponorogo), alternatif dalam artikel ini menarik untuk direnungkan, dipikirkan, dan –barangkali perlu-- direalisasikan.

Jika kondisi budaya sekolah sekarang umumnya terarus oleh kapitalisasi dan instanisasi, berikut refleksi kecil pengalaman penulis di beberapa tempat saat diminta untuk mempresentasikan bagaimana konsep ideal membangun kultur pendidikan. *Pertama*, ada sebagian (besar) dengan apriori berdalih, “Ah, itu kan konsep ideal. Praktiknya bagaimana, mengawalinya *piye*?” *Kedua*, dengan pola berpikir “kambing hitam” sang guru berdalih anak sekarang tak mempunyai motivasi untuk belajar. *Ketiga*, ada yang kritis memposisikan antara birokrasi, kultur bangsa (masyarakat), dan rendahnya apresiasi negara pada guru. Begitu seterusnya, jika didaftar refleksinya itu bisa demikian banyak, beragam, dan sangat kontekstual tergantung masing-masing pendidikan.

Hal umum atau isu yang muncul seiring tahun pelajaran baru, saya sering mendapat keluhan dari masyarakat tentang berbagai isu pendidikan. *Pertama*, ada yang mengatakan masuk pendidikan kita mahal tetapi tidak jelas peruntukannya. *Kedua*, ada yang mengatakan, berbagai label pendidikan ternyata begitu sampai pada praktiknya sama saja, tidak berubah. *Ketiga*, bagaimana mungkin label pendidikan berubah kalau kultur dan gurunya tidak berubah. *Keempat*, transparansi dan akuntabilitas pendidikan rendah karena ada kecenderungan “permainan” terselubung yang susah-susah mudah terdeteksi.

Jika kita mau jujur, memang kultur pendidikan di Indonesia secara makro memang salah pandu, salah gerak, dan –bahkan salah syahwat--. Bukankah profesi pendidik (termasuk di lingkungan LP Ma’arif) tidak ubahnya profesi lain untuk memenuhi hajat dapur? Padahal, ia sebuah

profesi luhur —yang barangkali— tidak saja bersifat dunia tetapi *ukhrowi*. Artinya, jika ilmu sepakat dianggap sebagai jariyah ketiga setelah kematian tiba, maka sesungguhnya kita tidak salah dalam memilih profesi di lingkungan pendidikan. Tetapi, seringkali pesan moral ini (*axiologis* profesi) terlepas begitu saja setelah kebutuhan survivalitas hidup menghempas.

Untuk inilah, menarik mendiskusikan ulang bagaimana kultur positif pendidikan (termasuk bangsa) ini dibangun kembali, khususnya di lingkungan LP Ma'arif PCNU Ponorogo. Kultur pendidikan yang bagaimana yang dapat menyemaikan bibit unggul sebagai tanggul bangsa di masa depan? Penanda budaya apakah yang dapat dicerna komponen siswa (dan masyarakat) sehingga dengan jernih pandang ia dapat menciptakan masa depan yang terang? Jika pembelajaran adalah sebuah “gerak monoton” di ruang-ruang jemu (ruang kelas dengan kengkeran seorang guru) maka dosa apakah yang akan kita terima manakala usai siswa menamatkan pendidikan tetapi jengah dalam melangkah? Renung-keluh demikian hanyalah seutas kecil dari tali panjang profesi yang mengikat tubuh pendidikan di lingkungan lembaga-lembaga kita.

Karena itu, seperti biasa pertanyaan yang sering menghinggapi otak saya ketika ditanya, “Mengapa pendidikan LP Ma'arif kita tak mampu melahirkan SDM unggul?” Jawaban yang cepat keluar adalah, “Karena tradisi dan kultur pendidikan kita bukanlah kultur berbasis kualitas, tetapi kultur air sungai meliuk tanpa gairah.” Sebuah asumsi awal penyebab kurang berkualitasnya pendidikan di satu sisi dan pada sisi lain berakibat pada ketidakberkualitasan produk yang dihasilkan.

Dari pengalaman membaca kultur pendidikan di lingkungan LP Ma'arif PCNU Ponorogo, selama ini persoalan yang muncul kemudian berkisar (i) apakah yang dimaksud kultur pendidikan LP Ma'arif NU, (ii) bagaimana manajemen pendidikan LP Ma'arif NU sehingga melahirkan kultur yang ideal, (iii) bagaimana menciptakan kultur pendidikan LP Ma'arif NU yang mengalirkan gerak hidup pada komponen pendidikan, dan (iv) bagaimana memparameterkan kultur pendidikan LP Ma'arif NU sehingga prospektif sebagai tangga kualitas untuk anak-anak NU ke depan.

Dalam konteks renung membangun kultur pendidikan LP Ma'arif NU ini kemudian mengalirkan isu-isu semacam (i) menurunnya motivasi siswa dalam belajar, (ii) rendahnya motivasi dan kurang berkualitasnya guru kita, (iii) rendahnya kreativitas guru, (iv) rendahnya komitmen moralitus guru, (v) terbatasnya sarana dan penghargaan guru, (vi) tidak terdakomodasinya

potensi pendidikan karena kepemimpinan yang kurang terbuka, sampai (vii) kurang optimalnya pengelolaan LP Ma'arif NU sebagai *soko guru* pengelolaan pendidikan di Ponorogo.

Alternatif Membangun Kultur Pendidikan LP Ma'arif

Dalam rangka membangun kultur LP Ma'arif NU yang ideal, maka penting disadari komponen penting pendidikan sebagai potensi dasarnya. Komponen potensial itu mencakup (i) manajerial pengembangan LP Ma'arif NU secara konseptual, birokrasi, dan praksisnya, (ii) manajerial KS, (iii) kualitas guru, (iv) kualitas input, (v) kualitas SDM pendukung lain, (vi) kualitas perpustakaan, (vii) kualitas sarana prasarana, (viii) kualitas "budaya" di pendidikan itu sendiri, dan (ix) stakeholder pendukung berikut kepemimpinan PC NU Ponorogo.

Upaya-upaya konkret dalam menumbuhkan kultur LP Ma'arif NU yang berkualitas perlu dipertimbangkan. Jika tetangga organisasi misalnya, mampu melahirkan sekolah-sekolah unggul dan mendapatkan respon menarik dari masyarakat (termasuk warga NU) maka kita dituntut jujur untuk berkaca kembali, merefleksi kembali, sehingga akan ditemukan konstruksi besar dalam rangka membangun sekolah-sekolah di bawah LP Ma'arif NU yang kompetitif dan bermutu.

Ki Supriyoko sebagai ahli pendidikan yang mengritisi pendidikan nasional misalnya, pernah membagi isu-isu (baca: problem) pendidikan di Indonesia menjadi tiga peringkat: problem fundamental (*fundamental issues*), problem struktural (*structural issues*), serta problem operasional (*operational issues*) (Lihat *Kompas*, 5 Maret 2004). Kondisi demikian, tentu juga terjadi di lembaga pendidikan di lingkungan LP Ma'arif NU Ponorogo.

Problem fundamental pendidikan LP Ma'arif NU tentu akan berkaitan dengan konsep-konsep kebijakan nasional maupun muatan tambahan di dalamnya. Sedangkan, problem struktural LP Ma'arif NU akan menyangkut problem birokrasi yang terjadi di pengelolaan LP Ma'arif NU. Dan, mungkin yang paling beragam dan problematis di LP Ma'arif NU Ponorogo adalah problem implementasi pendidikan. Problem pembelajaran yang pertama-tama adalah problem guru. Sebagaimana disadari, dalam praktik pendidikan LP Ma'arif NU kita, guru-guru kita bukanlah anak-anak NU terbaik dari segi kualitas.

Berikut pokok-pokok kritis untuk menawarkan solusi pengembangan sekolah-sekolah di bawah LP Ma’arif NU Ponorogo sehingga dapat dijadikan pertimbangan (pijakan) peningkatannya.

Pertama, perlunya penguatan organisasi LP Ma’arif NU. Kuatnya organisasi LP Ma’arif NU barangkali merupakan prasyarat awal untuk membangun sekolah-sekolah yang berkualitas di lingkungannya, di kabupaten Ponorogo. Inspirasi dan motivasi organisasi misalnya, akan menjadi inspirasi dan motivasi sekolah-sekolah yang dikelolanya. Kualitas personal dan keterbukaan komunikasi menjadi alternatif awal bagaimana memikirkan dan mengoperasionalisasikan sekolah yang semakin berkualitas. Hanya dengan komunikasi yang kuat maka diharapkan keterlibatan berbagai pihak untuk ikut berpartisipasi dalam pengembangannya menjadi *ghirah* tersendiri.

Komunikasi intensif dengan frekuensi yang meningkat misalnya, menjadi alternatif agar semua pihak merasa bertanggung jawab, terpanggil, dan berkewajiban untuk mengembangkan sekolah-sekolah di lingkungan LP Ma’arif NU untuk dapat maju dan bersaing dengan sekolah umum lainnya. Minimal tidak kalah dan sejajar dalam kuantitas dan kualitasnya.

Kedua, perlunya manajemen pendidikan berbasis motivasi. Problem terbesar pendidikan di lingkungan LP Ma’arif NU barangkali adalah problem motivasi ini. Jika motivasi rendah dapat diprediksikan bagaimana komitmen dan aktivitas dalam operasionalisasi pendidikan yang dilaksanakannya. Dengan demikian, maka dipandang penting untuk menumbuhkan motivasi sekolah seperti: (i) penyediaan buku-buku pembangkit motivasi, (ii) pelajaran tamu dari luar pendidikan seperti dokter, psikolog, dan usahawan yang “berhasil”, dan (iii) lahirnya kepemimpinan sekolah dan LP Ma’arif NU yang motivatif. Sekadar contoh misalnya kalau SMP Ma’arif 1 Ponorogo mampu melahirkan seorang profesor di Universitas Brawijaya –yang beberapa waktu lalu menjadi moderator debat Capres 2014—maka langkah indahnya jika kita mampu menjadikan ia sebagai inspirasi dan motivasi bagi insan sekolah di LP Ma’arif NU.

Demikian juga, sekarang PCNU Ponorogo lagi getol-getolnya mengembangkan “organisasi” Himpunan Pengusaha NU, mestinya juga dapat dilibatkan untuk menambah warna motivasi dan inspirasi di sekolah-sekolah di lingkungan LP Ma’arif NU Ponorogo. Komitmen potensi SDM NU dengan demikian akan terorganisasi dan termanfaatkan.

Di samping itu, banyak buku motivasi yang menarik dapat mengembangkan motivasi komponen pendidikan. Buku-buku itu diantaranya *Born to Win: Kunci Sukses yang Tak Pernah Gagal* (karya: Anton Irianto), Jakarta (Gramedia, 2005). *50 Suskes Classics: Menjadi Bijak dalam Pekerjaan dan Kehidupan Melalui 50 Buku legendaries* (Tom Butler-Bowdown), Jakarta (BIP, 2005); *8 Etos Kerja Profesional: Navigator Anda Menuju Sukses* (Jansen Sinamo), Jakarta (Institut Darma Mahardika, 2005). Dan masih ratusan lagi buku motivasi yang ada.

Ketiga, perlunya manajemen pendidikan berbasis komunikasi. Jika komunikasi di lingkungan LP Ma’arif NU selama ini disinyalir kurang optimal, baik secara struktural maupun horizontal, maka dalam upaya pengembangan sekolah di bawah LP Ma’arif NU Ponorogo menarik untuk meningkatkan aspek komunikasi dalam pengelolaannya. Komunikasi yang positif tentu bukan sekadar bersifat informatif dan *top down* tetapi partisipatif dan *button up*.

Manajemen komunikasi ini tentunya menekankan pada kesadaran bahwa etos profesionalitas (mutu), sangat ditentukan oleh kualitas komunikasi. Semakin jernih komunikasi pendidikan, dapat diprediksi kultur pendidikan yang jernih pula. Pendidikan dalam manajemen prasangka tidak akan terjadi karena *chanel* komunikasi telah terfasilitasi. Sebuah buku menarik yang terbit tahun 2005 yang ditulis Kris Cole, *Komunikasi Sebening Kristal: Meraih Sukses Melalui Keterampilan Memahami* (Jakarta, Quantum Bisnis & Manajemen, 2005) dapat dijadikan tempat berpijak.

Jika manajemen berbasis komunikasi ini dapat dirintis di sekolah-sekolah di lingkungan LP Ma’arif NU Ponorogo maka kita dipastikan mampu (i) mengidentifikasi impian sekolah-sekolah yang ada, (ii) problem yang melingkupi, (iii) potensi yang tergali, (iv) kekuatan dan kelemahan yang mengiringi, dan (v) berbagai program yang dapat disenergikan maupun di distribusikan.

Dalam konteks manajemen berbasis komunikasi ini, saya jadi teringat gagasan Dr. Akhmad Bardan, yang menawarkan pengelolaan sekolah kota berbasis korporasi dan manajemen terpadu. Minimal untuk kecamatan kota Ponorogo. Baik sistem penerimaan siswa baru, manajemen mutu sekolah, manajemen guru dan karyawan, serta kekuatan dan kelemahan lainnya dapat dikelola secara terpadu dan terintegrasi. Jika hal ini dapat dipikirkan dan direalisasikan, tentu akan menjadi kekuatan yang luar biasa. Sebab,

bisnis modern, misalnya, memang berbasis korporasi yang menarik untuk membangun pencitraan dan pengelolaan secara bersama.

Keempat, perlunya manajemen pendidikan berbasis hadiah and hukuman. Sebagaimana kelemahan yang terjadi di sekolah-sekolah umumnya, manajemen ini belum dapat berjalan secara baik. Padahal, sesungguhnya manajemen ini akan menawarkan kualitas SDM berbasis kerja. Artinya, penempatan orang didasarkan penghargaan atas kualitas kerja bukan pada *like* dan *dislike*. Sedangkan, hukuman penting dipikirkan untuk menegakkan aturan main institusi sekolah dan LP Ma'arif NU sehingga kultur pendidikan berjalan atas aturan baku yang mengikat dan tidak pandang bulu.

Kelima, adanya budaya berbasis baca tulis. Sebagaimana disadari bahwa budaya baca-tulis di kehidupan sosial kita belum terbentuk. Akan sangat jauh jika dibandingkan dengan negara-negara lain seperti Malasyia, Singapura, Jepang, AS, Inggris dan Jerman. Jika secara makro kehidupan berbangsa saja terjadi hal demikian, maka tentu di lingkungan LP Ma'arif NU pun tidak jauh berbeda. Untuk itulah, dipandang penting untuk mendorong terciptanya budaya baca-tulis ini di sekolah-sekolah kita.

Di samping budaya baca-tulis itu bersifat Islami, juga bagaimana secara filosofis budaya ini akan dapat mendorong lahirnya kualitas produk yang kokoh secara literasi dan keilmuwananya. Tradisi kelisanan barangkali sedikit demikian sedikit dikurangi sehingga mendorong tumbuhnya tradisi literasi yang kokoh. Pemikiran ini bukan berarti tradisi kelisanan di lingkungan NU jelek misalnya, bukan sama sekali. Akan semakin indah manakala tradisi kelisanan itu dapat dibarengi dengan penguatan tradisi baca-tulis. Dengan demikian, tradisi kelisanan dan baca-tulis akan menjadi dua rel kereta api impian dalam pembangunan kebudayaan di lingkungan LP Ma'arif NU khususnya dan di kalangan NU umumnya.

Keenam, adanya manajemen pendidikan berbasis jaringan. Jika kita mengamati kehidupan LP Ma'arif NU dewasa ini, tampaknya manajemen jaringan ini juga belum dikembangkan secara optimal. Berbasis jaringan berarti kita mampu mengelola sekolah-sekolah di bawah LP Ma'arif NU untuk mampu berkoordinasi dan bekerja sama dengan berbagai pihak sehingga akan memudahkan pengembangan sekolah yang dikelolanya. Manajemen jaringan dengan alumni misalnya, sekolah bersama LP Ma'arif NU dapat mengidentifikasi alumni yang berkualitas untuk dijadikan konsultan (sekadar komite) sehingga dapat menginspirasi dan menciptakan

jaringan bersifat permanen. Berbagai lembaga *founding* sebenarnya banyak juga menawarkan kerjasama dalam pengembangan kualitas guru dan siswanya.

Saya jadi teringat ketika mengisi kegiatan seminar di sebuah Pondok di Nganjuk. Di Pondok itu, baru saja seorang ustadz bercerita jika salah satu santrinya terpilih dan lolos untuk mengikuti pertukaran pelajar internasional. Menarik dicermati dalam konteks mutakhir, model-model pengembangan pertukaran pelajar di berbagai negara mengalami trend yang menggoda.

Ketujuh, adanya manajemen pendidikan berbasis budaya unggul. Falsafah Jawa senantiasa mengingatkan *Jer Basuki Mawa Bea*. Untuk menuju basis budaya unggul mau tidak mau mutlak dibutuhkan ketersediaan financial di satu sisi, dan ketercukupan kemampuan pada kualitas SDM di dalamnya. Untuk inilah, sebenarnya gagasan berkali yang diletupkan oleh pengurus cabang NU Ponorogo untuk mendorong lahirnya sekolah unggul menarik untuk dipikirkan, diseriusi, dan diniati. Impian demikian sesungguhnya tidaklah berlebihan mengingat beberapa hal: (i) potensi SDM NU Ponorogo yang melimpah, (ii) munculnya penguatan ekonomi masyarakat NU khususnya dengan lahirnya HPNU, dan (iii) motivasi dan inspirasi orang-orang NU Ponorogo akan lahirnya sekolah yang bermutu.

Memang terbangunnya budaya unggul di sekolah di lingkungan LP Ma'arif NU bukan sesuatu yang mudah, tetapi bukan juga sesuatu yang sulit manakala secara bersama-sama ada komunikasi untuk melahirkannya atau mengembangkan sekolah yang ada. Meskipun LP Ma'arif NU "hanya bersifat koordinasi" tetapi sesungguhnya lembaga ini memiliki potensi besar untuk bergerak jika memiliki nyali dan kemauan untuk melakukannya. Inspirasi "sekolah unggul" dari tetangga organisasi barangkali menarik untuk dibaca positif bukan untuk direduksi bahwa mereka bukan kita dan kita memiliki "budaya sendiri".

Jika manajemen sekolah dan LP Ma'arif NU sebagaimana diungkapkan sebelumnya dapat direalisasikan maka penting pula kemudian dipikirkan bagaimana indikator ideal sebagai titik gerak dan pijak dalam mengembangkan dan mengevaluasi pengelolaannya. Pemikiran berikut sekali lagi –teriring permohonan maaf kepada semua pihak—bukan berarti sok tetapi semata-mata karena tulus cinta kepada NU yang telah berurat berakar. Beberapa indikator berikut menarik untuk dikembangkan.

Indikator SDM Unggul di LP Ma'arif NU

Berbicara masalah mutu atau kualitas tanpa indikator tentu bukanlah hal yang baik. Artikel ini selanjutnya akan menawarkan bagaimana indikator yang menarik dipertimbangkan dalam pengelolaan SDM di lingkungan LP Ma'arif NU. Indikator yang dimaksud mencakup (a) kualitas kompetensi, (b) kualitas bahasa dan komunikasi, (c) kualitas emosional, (d) kualitas berpikir, (e) kualitas akademik, (f) kualitas kreatif, (g) kualitas etos, dan (h) kualitas cinta (*Lihat Sutedjo Membangun Kualitas Guru (2006), artikel presentasi dalam Forum Guru di Yayasan Mutiara Bunda Sidoarjo, 7 Januari 2006*) dan pokok-pokok materi yang sering penulis bawakan dalam berbagai persentasi. Termasuk beberapa waktu lalu ketika penulis berkesempatan untuk memberikan materi kepemimpinan dan pengelolaan sekolah yang prospektif di Gedung Korpri akhir tahun 2014 yang lalu.

Pertama, kualitas kompetensi. Kualitas ini tentu menjadi dasar dari segala manajemen SDM di lingkungan LP Ma'arif NU. Guru yang kompeten adalah guru yang memiliki latar belakang pendidikan relevan, wawasan pengetahuan memadai, keterampilan cukup, serta sikap yang memadai pula berkaitan dengan bidang ajar yang digelutinya. Salah satu ukuran kompetensi guru misalnya adalah kemampuan untuk menilai kualitas buku ajar yang dipergunakan. Sebab, di sinilah akan diketahui kecakapan analitisnya atas kualitas kebidangan dalam memandang buku pelajaran (*Lihat Sutejo, Menimbang Kualitas Buku Ajar Bahasa Indonesia, artikel Seminar Nasional yang diadakan oleh Balai Bahasa Surabaya pada tanggal 27 Desember 2005*) bersama panelis lain: (1) Prof. Dr. Suparno (*Guru Besar Universitas Malang*), dan (2) Dr. Nafron (*Penerbit Tiga Serangkai*).

Jika selama ini disinyalir adanya guru-guru di lingkungan LP Ma'arif NU yang berlatar belakang belum sesuai dengan bidang ajar misalnya, pelan-pelan tentu hal ini penting untuk diorganisasi ulang. Jika tidak memungkinkan maka alternatif untuk studi lagi atau pengiriman dalam berbagai kegiatan akademik menarik untuk dipilih. Sebab, pendidikan di era mutakhir telah mempersyaratkan hal ini sebagai indikator utama. Linieritas bidang atau rumpun ampuan menjadi pertaruhan utama dalam rangka mendorong pendidikan yang berkompeten, bermutu, dan unggul.

Kedua, kualitas bahasa dan komunikasi. Jika dalam kehidupan modern, komunikasi dinilai sebagai gerbang utama keberhasilan sebuah bidang penekunan, maka mau tidak mau, guru-guru di lingkungan LP Ma'arif

NU perlu mempertimbangkannya sebagai modal besar mengajarnya. Kris Cole misalnya, dalam buku *Komunikasi Sebening Kristal: Meraih Sukses Melalui Keterampilan Memahami* yang diterbitkan oleh Quantum Bisnis & Manajemen (2005), mengingatkan kita akan bagaimana komunikasi sangat ditentukan oleh kemampuan bahasa di satu sisi dan bagaimana kemampuan “memanfaatkan bahasa tubuh” dalam mencapai komunikasi sebening kristal.

Kualitas bahasa dan komunikasi mempersyaratkan adanya kemampuan berbahasa yang memadai di satu sisi dan bagaimana guru juga memiliki kejeniusan komunikasi di sisi yang lain. Sudah jamak, dalam dunia pendidikan kita bahwa yang bertanggung jawab atas ketertiban, kebaikan, dan kebenaran berbahasa siswa adalah guru bahasa Indonesia. Tidak banyak guru yang sadar, mereka ikut bertanggungjawab atas terbinanya kecakapan berbahasa siswa. Sebaliknya, dalam komunikasi pembelajaran, mereka justru memperparah kualitas berbahasa. Guru kita banyak melakukan kesalahan berbahasa.

Kesalahan-kesalahan kecil yang dapat merusak pola berpikir anak diantaranya adalah (i) siapa namanya, (ii) yang bisa menjawab angkat tangan, (iii) silakan berdiri di depan kelas, dan (iv) jangan berbicara sendiri. Contoh-contoh kecil ini mengingatkan betapa kekuatan bahasa itu dapat membentuk pola berpikir anak didiknya. Terlebih jika guru-guru di lingkungan LP Ma’arif NU tidak mampu memberikan ruang ekspresi berbahasa yang baik maka akan lahirlah lulusan yang tidak baik pula kemampuan bahasa dan komunikasinya.

Keempat contoh di atas sebenarnya yang benar adalah (i) siapa namamu, (ii) yang bisa tunjuk jari, (iii) silakan maju atau ke depan, dan (iv) jangan berbicara dengan teman Anda. Hadirnya *–nya* dalam contoh pertama, menanyakan tentang orang lain padahal yang dimaksudkan guru adalah anak yang diajak untuk berbicara. Contoh kedua, “angkat tangan” itu bukan “tunjuk jari”, karena “angkat tangan” berarti menyerah dengan mengangkat kedua tangannya. Untuk contoh ketiga, “berdiri di depan kelas” bermakna di depan pintu masuk ruang kelas. Padahal maksud guru adalah berdiri di depan anak-anak atau temannya. Sedangkan, contoh terakhir, “berbicara sendiri” itu orang gila dan biasanya “berbicara sendiri” dipergunakan untuk merujuk keadaan anak didik yang sedang berbicara dengan temannya.

Ketiga, kualitas emosional. Kualitas ini adalah pesan inspiratif dari tokoh Daniel Goleman bahwa faktor kecerdasan emosional menentukan 80% dari keberhasilan seseorang. Guru dan komponen pendidikan lain arifnya memiliki kecerdasan emosional. Kualitas emosional ini, harapannya tidak akan melahirkan pendidikan yang indoktrinatif (Sutedjo, *Agar Guru Tidak Indoktrinatif*, *Kompas Jatim* edisi 7 Desember 2005, hal. D). Pendidikan demikian mensyaratkan pentingnya peranan emosi dalam pembelajaran di kelas. Pendidikan perlu menekankan pada keampauhan pandangan positif dan peran emosi dalam belajar. Bagaimana membangun hubungan sosial, bagaimana memanfaatkan kegembiraan, dan bagaimana memberikan pengakuan emosional untuk memberikan afirmasi yang dibutuhkan siswa. Suasana yang menyenangkan harus diciptakan dalam pembelajaran.

Berikut buku-buku inspiratif terkait dengan kecerdasan emosi yang menarik untuk direnungkan: (1) Lawrence E. Shapiro (1999) yang berjudul *Mengajarkan Emotional Intelligence pada Anak-Anak* (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama), (2) Daniel Goleman (2000) dengan judul *Kecerdasan Emosi untuk Mencapai Puncak Prestasi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), dan (3) Jeanne Segal (2000) berjudul *Melejitkan Kepekaan Emosional, Cara Baru-Praktis untuk Mendaayagunakan Potensi Insting dan Kekuatan Emosi Anda* (Bandung: Penerbit Kaifa). Buku-buku ini hanyalah sebagian kecil dari temuan mutakhir yang menarik untuk direnungkan dalam praksis pendidikan di lingkungan LP Ma'arif NU.

Keempat, kualitas berpikir. Kualitas berpikir ini sering tidak disadari pentingnya oleh para guru kita, termasuk tentu para guru di sekolah di lingkungan LP Ma'arif NU.

Sebagaimana disadari, kemampuan berpikir guru merupakan pisau analisis dalam menghadapi berbagai persoalan pendidikan. Sekaligus ia merupakan kerangka pembangun bagaimana mengonstruksi pembelajaran yang berbasis ilmiah. Kualitas berpikir kemudian akan menjadi parameter penting untuk membedakan seorang guru memiliki sikap, cara pikir, dan keterampilan pendidikan yang ilmiah atau tidak. Berpikir ilmiah, harapannya mampu mengabaikan subjektivitas dalam pendidikan.

Pendidikan yang berkultur baik dengan kemampuan berpikir yang baik insane yang terkait di dalamnya menjadi impian di era pendidikan mutakhir. Banyak guru tidak menyadari bahwa ketika kita berdiri di depan kelas dituntut memiliki seperangkat kecakapan berpikir yang purna. Kecakapan berpikir itu diantara adalah (i) berpikir logis, (ii) berpikir sistematis, (iii)

berpikir faktual (realistik), (iv) berpikir sebab akibat (kausalitas), (v) berpikir empiris, (vi) berpikir kronologis (urut), (vii) berpikir deduktif, (viii) berpikir induktif, (ix) berpikir kreatif, (x) berpikir inovatif, (xi) berpikir linier, (xii) berpikir lateral, (xiii) berpikir konstruktif, (xiv) berpikir destruktif, (xv) berpikir eksploratif, (xvi) berpikir argumentatif, (xvii) berpikir investigatif, (xviii) berpikir ilmiah, (xix) berpikir imajinatif, (xx) berpikir tidak ilmiah, dan (xxi) berpikir falsafi (*tasawuf*, hakiki).

Jika guru-guru mampu mengembangkan sperangkat kemampuan berpikir demikian maka kualitas berpikir anak didik dengan sendirinya akan terbangun dengan baik. Jika tidak, maka keruwetan berpikir akan menjadi penyakit bawah sadar yang selamanya tidak disadarinya. Untuk inilah, maka kualitas berpikir menjadi dasar besar untuk menentukan kualitas guru di lingkungan LP Ma’arif NU. LP Ma’arif NU misalnya, dapat mengundang pakar berpikir untuk memberikan pelatihan pengembangan kecakapan berpikir ini mengingat ia merupakan alat penting dalam proses pembelajaran berlangsung.

Kelima, kualitas akademik. Kualitas akademik menyarankan pada bagaimana kemampuan implementasi akademik (keilmuan) guru dan komponen pendidikan lainnya dalam masing-masing kompetensinya. Ia mempersyaratkan kemampuan guru agar mampu mengungkapkan gagasan kritis keilmuan, baik secara lisan maupun tertulis. Kualitas ini, menuntut kemampuan “membaca tingkat tinggi” dan kemampuan menulisnya.

Tidak saja itu, dalam konteks modern seorang guru juga dituntut memiliki keterampilan sebagai pengiring kecakapan akademik. *Life skill* di pendidikan adalah implementasi kecakapan akademik. *Life skill* itu sendiri, secara lengkap berdiri di atas lima “konsep dasar kecakapan”, yakni (i) kecakapan personal (*personal skill*), kecakapan sosial (*social skill*), (iii) keterampilan berpikir logis (*thinking skill*), (iv) kecakapan akademik (*academic skill*), dan (v) kecakapan vokasional (*vocational skill*).

Untuk itulah, maka LP Ma’arif NU menarik mempertimbangkannya sebagai salah ukuran dalam mengawal kualitas SDM di lingkungan sekolah yang menjadi binaanya. Berbagai bentuk jaringan sebelumnya dapat dikembangkan untuk meningkatkan kemampuan akademik SDM yang ada.

Keenam, kualitas kreatif. Komponen ini tentu tidak boleh dipandang sebelah mata. Sebab, kreativitas kunci dari perubahan pola pendidikan yang dinamis dan protresif. Untuk mendorong terciptanya kultur pendidikan

yang baik maka kultur kreatif perlu diciptakan. Beberapa buku menarik untuk memantik kreativitas barangkali dapat disebutkan sebagai berikut: (1) Julia Cameron dan Mark Bryan, *Meniru Kreativitas Tuban: 12 Tahap Melejitkan Kreativitas melalui Jalan Spiritual*. Bandung (Kaifa, 2004); (2) Jordan E. Kayan, *Bengkel Kreativitas: 10 Cara Menemukan Ide-Ide Pamungkas*. Bandung (Kaifa, 2002); dan (3) Daniel Goleman, *The Creative Spirit: Nyalakan Jiwa Kreatifnu di Pendidikan, Tempat Kerja, dan Komunitas*, Bandung (MLC, 2005). Jika pendidikan memiliki kreativitas tinggi maka dapat dibayangkan akan terjadi perubahan yang tinggi pula.

Ketujuh, kualitas etos. Kualitas etos hakikatnya adalah kualitas etos kerja guru-guru dan SDM lainnya yang terkait. Jika LP Ma'arif NU menginginkan kualitas sekolah yang unggul maka mau tidak mau wajib didukung oleh kekuatan etos SDM yang handal sehingga berdaya dan tahan banting menghadapi perubahan kehidupan yang semakin dinamis.

Jika kita mau menengok inspirasi buku dengan kualitas inspirasi etos kerja maka menarik untuk melirik buku-buku macam (1) *Born to Win: Kunci Sukses yang Tak Pernah Gagal* (Gramedia, 2005) karya Anton Irianto menggambarkan bagaimana kemenangan adalah sebuah etos berbuat; (2) Tom Butler-Bowdon dengan *50 Suskes Classics: Menjadi Bijak dalam Pekerjaan dan Kehidupan Melalui 50 Buku Legendaris* (BIP, 2005); dan (3) Jansen Sinamo dengan *8 Etos Kerja Profesional: Navigator Anda Menuju Sukses* (Institut Darma Mahardika, 2005). Etos ini biasanya dikaitkan dengan mobilitas seseorang atas sesuatu bidang penekunan. Kualitas etos menyaran mobilitas guru dalam pembelajaran dituntut sehingga ada roh yang menggerakkan secara tak henti.

Untuk inilah, maka jika kualitas etos itu terbangun di lingkungan LP Ma'arif NU maka ke depan kita dapat bermimpi akan lahirnya sekolah-sekolah dengan etos yang tinggi pula. Kesadaran untuk terus berbuat dan bergerak secara positif menjadi alternatif bukan berkeluh terhadap tantangan yang mungkin datang. Keterbukaan menjadi kunci penting untuk membangun etos kerja yang berkualitas dan unggul di sekolah.

Kedelapan, kualitas cinta. Tanpa kualitas cinta profesi apapun tampaknya akan kering. Jika para guru ngaji saja dengan penuh cinta mendampingi dalam *ngaji sorokan*, maka langkah naifnya jika di sekolah-sekolah formal itu hilang yang entah ada di mana. Menurut Tony Buzan, cinta merupakan salah satu kekuatan dalam keberhasilan. Dia selanjutnya mengungkapkan,

pentingnya kualitas cinta ini dalam buku *Sepuluh Cara Jadi Orang yang Cerdas Secara Spiritual* (Gramedia, 2003:135-151).

Kualitas cinta hakikatnya merupakan salah satu roh spiritualitas hidup manusia. Cinta memiliki daya gerak. Jika guru tidak memiliki rasa cinta terhadap profesi, maka dapat diprediksikan akan hasil yang muncul kemudian. Cinta profesi karena itu, akan menjadi penanda awal bagaimana seseorang memiliki kemampuan akan semangat dan jiwa berkorban terhadap profesi.

Kesembilan, kualitas kultur sekolah. Kultur sekolah yang penting ditumbuhkan di lingkungan LP Ma'arif NU dalam pandangan saya dapat terbangun kokoh jika dibangun dalam empat pilar: (a) adanya kesepakatan, (b) adanya aturan, (c) komitmen, dan (d) adanya pengakuan dan hukuman. Idealisme demikian akan mengikat komponen pendidikan di satu sisi dan di sisi lain akan mampu melahirkan iklim positif karena menalikan sebuah system budaya yang hakiki. Kesepakatan bersama akan melahirkan norm, dengan norm (aturan) akan membangun komitmen. Komitmen (plus etos) akan mengakar manakala dibingkai dengan reward dan punishment yang tak pandang bulu.

Di sinilah, maka LP Ma'arif NU didorong mampu membuat sistem yang mendorong terciptanya kultur sekolah yang unggul. Prinsip-prinsip macam transparansi, komunikasi, kerjasama, penghargaan, akuntabilitas, demokrasi, dan motivasi menarik untuk dikembangkan secara bersama. Dengan demikian maka ke depan diharapkan akan muncul inovasi dan kreasi di sekolah-sekolah kita sehingga menjadi pilihan utama warga NU dalam menyekolahkan anak-anaknya. Tidak sebagaimana selama ini, sekolah-sekolah di lingkungan LP Ma'arif NU masih dipandang sebelah mata, tidak saja oleh masyarakat tetapi oleh pengurus cabang NU sendiri.

Akhirnya, berbicara kultur pendidikan yang baik di LP Ma'arif NU sesungguhnya adalah berbicara jiwa dan raga pendidikan kaum nahdliyin. Artinya, budaya pendidikan LP Ma'arif NU yang baik hanya tercipta oleh iklim psikologis dan organisasi yang baik. Jika tidak sehat, maka akan berpengaruh pula pada sehat tidaknya kultur pendidikan yang bersangkutan. Bagaimana melihatnya? Barangkali kita lebih banyak jujur memandang karena hukum keseimbangan alam akan menjadi jawaban pada waktunya. Sebuah impian akan perubahan penting diawali, tidak saja dipikirkan, terlebih dibela-bela bahwa kita sudah melakukan yang terbaik.

Meski kebaikan itu relatif, tetapi dalam manajemen sebuah organisasi begitu mudah untuk mengukurnya. Salah satu alat ukur yang sering dipergunakan masyarakat adalah output dari sekolah itu. Untuk inilah, maka LP Ma'arif NU bersama-sama pengurus cabang NU kabupaten Ponorogo dituntut untuk lebih kreatif, inovatif, terbuka, dan progresif untuk mengembangkan sekolah-sekolah yang ada di bawahnya. Mimpi akan lahir sekolah unggul di LP Ma'arif NU tentu akan semakin dekat dengan kenyataan ketika semua pihak mampu terbuka dan komunikatif untuk membangun LP Ma'arif NU berbasis komunikasi dan motivasi yang handal.

ARAH BARU MADRASAH DAN PESANTREN NU DI ERA *NEW MILLINIUM*

AHMADI*

Potret Madrasah dan Pesantren

Madrasah merupakan suatu lembaga yang menjadi cikal bakal (*embrio*) pendidikan Islam. Sejarah awal siswa yang belajar di madrasah masih terbatas atau sejumlah belasan, tetapi seiring dengan perkembangan kemajuan perjuangan umat Islam, maka generasi muslim yang ingin memperdalam ilmu ke-Islaman semakin luas dan besar. Sylaby (Daulay, 2007:95), 'madrasah adalah lembaga pendidikan yang tumbuh setelah masjid. Salah satu faktor yang menyebabkan tumbuhnya madrasah adalah karena masjid-masjid telah penuh dengan tempat-tempat belajar dan hal ini amat mengganggu aktivitas pelaksanaan ibadah shalat'.

Madrasah lahir juga sebagai bentuk lain dari pendidikan umum yang memposisikan dirinya sebagai lembaga yang bercirikan khas agama Islam. Posisi ini diambil sebagai akibat ketidakpuasan masyarakat terhadap sistem pendidikan pesantren yang dinilai terlalu sempit dan terbatas pada pengajaran ilmu-ilmu agama semata.

Sebagai sekolah umum yang berciri khas agama, madrasah dituntut untuk meningkatkan kualitas sumber daya manusia, baik terkait dengan peningkatan IMTAQ maupun IPTEK. Hal ini terbukti sejak awal pendidikan madrasah melalui kebijakan SKB tiga menteri yaitu Menteri Agama, Pendidikan dan Kebudayaan, dan Dalam Negeri berusaha untuk

* Penulis adalah dosen STAIN Ponorogo, dosen INSURI Ponorogo dan wakil ketua Tanfidziyah bidang SDM PCNU Ponorogo periode 2014-2019.

mensejajarkan kualitas lulusan madrasah sama dengan pendidikan umum lainnya. Pola kurikulum yang dikembangkan adalah 70% bidang studi umum dan 30% bidang agama. Dauly (Sindhunata, 2000:213); Madrasah pada mulanya merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional yang kental dengan nama madrasah diniyyah yang kurikulumnya terbatas pada pengajaran bahasa Arab, sastra Arab, ilmu-ilmu tafsir, hadist, fiqih, ushul fiqih, tasawuf, dan cabang-cabangnya. Namun pada tahun 1990, mayoritas madrasah mentransformasikan substansinya dari madrasah diniyyah menjadi madrasah yang mengadopsi seluruh kurikulum SD, SLTP, dan SLTA dengan jumlah jam pelajaran agama 7 jam seminggu. Proses transformasi tersebut dipicu oleh keluarnya PP No.27, 28, 29 dan 30 tahun 1990 dan ditindaklanjuti dengan Keputusan Mendiknas No.0487/U/1992 tentang sekolah dasar No.054/U/1993 tentang sekolah lanjutan tingkat pertama dan No.0489/U/1993 tentang sekolah umum yang menetapkan bahwa madrasah yang telah menerapkan seluruh kurikulum nasional tingkat SD, SLTP, dan SMU diberi status dan hak yang sepenuhnya sama dengan SD, SLTP, dan SMU.

Setelah adanya SKB tiga menteri, maka lulusan madrasah telah memiliki kesempatan untuk memasuki SLTP, SMA, maupun Universitas Umum Negeri. Bagi yang memiliki ijazah Madrasah Aliyah yang tergabung dalam kelompok ilmu-ilmu Fisika dan ilmu-ilmu Biologi dapat melanjutkan ke Fakultas Kedokteran, Pertanian, dan Teknik. Sedangkan yang memiliki ijazah Madrasah Aliyah Kelompok Studi Ilmu–Ilmu Sosial dan Pengetahuan Budaya dapat melanjutkan studinya ke Fakultas Hukum, Filsafat, Bahasa, Ekonomi dan Politik.

Perkembangan status madrasah pada Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1989 berada di bawah aturan Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (UU Nomor 2 Tahun 1989) dan diatur pula oleh Peraturan Pemerintah yang berkaitan dengan ini PP Nomor 28 dan 29. Selanjutnya untuk meninjau klanjuti pelaksanaan Peraturan Pemerintah itu Menteri Pendidikan dan Kebudayaan serta Menteri Agama masing-masing mengeluarkan Surat Keputusan. Menteri Pendidikan mengeluarkan Surat Keputusan Nomor 0489/U/1992 tentang Sekolah Umum, sedang Menteri Agama mengeluarkan Surat Keputusan Nomor 370 tahun 1993 tentang Madrasah Aliyah. Selanjutnya Menteri Agama mengeluarkan pula Surat Keputusan Nomor 373 tahun 1993 tentang Kurikulum Madrasah Aliyah dan Surat

Keputusan Nomor 374 tahun 1993 tentang Kurikulum Madrasah Aliyah Keagamaan.

Eksistensi Institusi Madrasah pada UU Nomor 20 tahun 2003 memiliki fungsi, peranan, dan status madrasah secara substansial berbeda dengan madrasah pada UU Nomor 2 tahun 1989. Madrasah pada Undang-Undang ini lebih kuat dan kokoh karena menyebutkan madrasah masuk dalam batang tubuh undang-undang. Berbeda halnya dengan UU Nomor 2 tahun 1989, peristilahan madrasah hanya diatur pada Peraturan Pemerintah dan Surat Keputusan Menteri. Madrasah Ibtidaiyah, Madrasah Tsanawiyah dijelaskan pada Peraturan Pemerintah Nomor 28 tahun 1990. Sedangkan perkataan Madrasah Aliyah disebutkan pada Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 489/U/1992, perkataan madrasah pada Undang-Undang Nomor 2 tahun 2003 dapat ditemukan pada pasal 17 dan 18. Disebutkan dalam pasal 17 bahwa Pendidikan Dasar berbentuk Sekolah Dasar (SD) dan Madrasah Ibtidaiyah (MI) atau bentuk lain yang sederajat serta Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Madrasah Tsanawiyah atau bentuk lain yang sederajat. Pasal 18 menyebutkan bahwa Pendidikan Menengah berbentuk Sekolah Menengah Atas (SMA), Madrasah Aliyah Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) dan Madrasah Aliyah Kejuruan (MAK) atau bentuk lain yang sederajat.

Madrasah yang ada di Indonesia ini mayoritas didominasi madrasah yang berada di bawah yayasan atau lembaga pendidikan Ma’arif Nahdlotul Ulama. Hal ini sebenarnya suatu prestasi yang menggembirakan bahwa lembaga Ma’arif Nahdlotul Ulama, telah kreatif mengembangkan pendidikan dan pemberdayaan sumberdaya manusia melalui madrasah berbasis kemandirian masyarakat. Tetapi di era pasar global ini, produk pendidikan harus memenuhi standar mutu yang telah dipersyaratkan untuk memastikan bahwa kompetensi dapat mencapai standar yang dibakukan. Sementara mutu madrasah di bawah lembaga ma’arif NU belum signifikan memenuhi standar mutu yang dapat memuaskan pelanggan madrasah.

Sementara, Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang berdiri dan berkembang bersama-bersama sejarah lahirnya nilai-nilai kebangsaan bangsa Indonesia yang menjadi embri berdirinya Negara Kesatuan Republik Indonesia. Pesantren telah hadir sejak penjajahan kolonial Belanda, tetapi pesantren fokus pada pendidikan, sosial dan ibadah kepada Allah SWT. Seiring dengan perkembangan politik antara penjajah dan rakyat Indonesia, pesantren kemudian harus terlibat dengan perjuangan untuk meraih

pembebasan dari penjajah kolonial Belanda yang bermuara pada cita-cita bersama yaitu berkobarnya keinginan kemerdekaan Indonesia.

Pesantren, lembaga dawah dan pemberdayaan SDM NU, telah menjadi cikal bakal pendidikan Indonesia yang dapat menciptakan lulusan yang religious, sosialis, berjiwa besar dan cinta tanah air. Pesantren juga dengan segala perangkat elemen yang dimilikinya; Kyai, masjid, santri dan kitab kuning telah benar-benar menunjukkan suatu institusi pendidikan yang mengakar dan menggurita pada masyarakat Indonesia. Akhirnya ia telah menorehkan tinta emas para muslim Indonesia, sehingga generasi muda mereka mencari pendidikan berbasis pesantren, bahkan mereka menyakini bahwa lembaga yang urgensi adalah lembaga pendidikan berbasis pesantren sejak dulu sampai pada era gelombang baru pada milenium ketiga ini.

Seiring dengan derasnya pasar narkoba internasional, minuman keras, rokok, dan sek bebas telah membuat orang tua, secara umum, sangat kawatir dan gelisah akan masa depan anak-anak mereka. Keterlibatan anak-anak mereka dengan hal-hal tersebut akan membuat masa depan mereka suram bahkan hancur, sehingga para orang tua harus mencari tempat yang jauh dan aman dari hal-hal yang dilarang agama maupun negara tersebut. Pesantren merupakan salah satu alternatif yang dapat menjanjikan masa depan generasi muda, sehingga kedepan diharapkan dapat membangun Negara Indonesia yang lebih bermoral dan bermartabat.

Pendidikan nilai-nilai ahli sunnah waljama'ah (ASWAJA) yang berlangsung pada madrasah dan pesantren NU merupakan warisan yang tak ternilai harganya dari para pendiri dan pendahulu NU yang dapat membentuk siswa/santri memiliki martabat yang tinggi (*high dignity*). Nilai-nilai tersebut lebih berorientasi pada peningkatan keikhlasan ibadah kepada Allah SWT, ketaqwaan kepada Allah SWT, ketulusan menjalankan tugas kekahlifahan, mencintai ilmu Allah SWT dan ramah terhadap lingkungan.

Market Share Madrasah dan Pesantren NU di Pasar Global

Di tengah kelesuan ekonomi AS dan eropa, Indonesia justru berbalik pada milenium ketiga ini memiliki optimism, para ekonom memprediksi bahwa pada awal milenium ketiga Indonesia akan memulai periode pertumbuhan yang luar biasa. Angka produk domestik bruto (PDB) per kapita tahun

2014-2015 dinyakini mencapai USD 3.900. Ini berarti angka PDB per kapita Indonesia melampui rata-rata tetangga ASEAN. Potensi kelas menengah Indonesia mulai menggeliat. Itu dipicu dengan beberapa faktor; (i) 13 persen pemekaran wilayah, (ii) banyak keluaga berpenghasilan ganda, (iii) jumlah klas menengah Indonesia adalah terbanyak ketiga di dunia setelah tiongkok dan India. Di tambah lagi indek kepercayaan konsumen Indonesia 114 adalah yang tertinggi di kawasan ASIA-Pasifik, sementara Malaysia, Tiongkok, dan Filipina masing-masing indeknya hanya 101, 104, 112. (Jawa pos, 05 Januari 2012).

Indonesia, pada kelas menengah, terjadi pertumbuhan ekonomi (*clash flow*) yang cukup pesat dengan adanya kebijakan otonomi daerah. Pemekaran wilayah propinsi, kabupaten dan kecamatan serta kelurahan dapat menciptakan peluang jabatan baru dan pimpinan daerah baru yang berdampak pada mengalirnya gaji serta tunjangan para pimpinan dan pejabat baru pula. Disamping hal tersebut, keberhasilan gerakan gender yang mendorong partisipasi kaum hawa ikut terlibat dalam dunia usaha dan social telah menciptakan pemasukan keuangan keluarga yang cukup signifikan (*double accounting*) sehingga pergerakan kesehatan dan ekonomi telah mengalami pertumbuhan yang menggembirakan. Selanjutnya, kebijakan pemerintah pada masa pereode SBY, yang menaikkan status para pendidik menjadi tenaga professional dan tenaga kependidikan dengan kebijakan renumerasi., sungguh telah menggerakkan ekonomi para praktisis pendidikan. Hal ini, telah menciptakan professional muda (*young urban professional*) Indonesia. Para professional muda tersebut menciptakan peluang yang besar pada ekonomi kreatif di bidang pendidikan, makanan, otomotif, property, elektronik dan politik lebih jauh.

Perkembangan bisnis modern yang mengarah pada globalisasi perekonomian dan hilangnya batas-batas geografis antar Negara akibat perkembangan teknologi, informasi dan komunikasi telah merubah pandangan masyarakat bisnis dunia menjadi masyarakat ilmiah (*knowledge society*) dan membawa dampak pada berkembangnya persaingan berbasis pengetahuan (*knowledge based competition*) dan peluang berbasis pengetahuan (*knowledge based opportunities*). Penguasaan asset pengetahuan (*knowledge asset*) dan kemampuan lembaga dalam mengelola pengetahuan yang dimiliki lembaga merupakan syarat untuk mencapai kesuksesan lembaga dalam meraih keunggulan kompetitif berkelanjutan. Suderadjat (2011: 43),"memasuki masyarakat millinium III, yaitu masyarakat ilmiah

(*scientific society*)”. Mengelola asset pengetahuan yang dimiliki SDM atau biasa dikenal dengan professional intelek (*intellectual professional*) dan mengubahnya menjadi produk serta jasa yang berguna untuk kebutuhan konsumen merupakan faktor penting dalam kompetisi berbasis pengetahuan dan peluang berbasis pengetahuan di atas.

Madrasah dan pesantren NU merupakan tempat para siswa, santri, guru, ustaz, kyai dan segala pernik-perniknya telah menjadi lumbung yang tak terhingga besar kekayaan intelektual dan pengetahuannya. Kekayaan intelektual dan pengetahuan madrasah dan pesantren NU tersebut perlu digali dan dikembangkan karena akan mendatangkan kemaslahatan yang besar pula untuk umat dalam rangka menjalankan tugas besar khalifah dan jam’iyah NU kedepan.

Market share madrasah dan pesantren NU selanjutnya adalah presensi amal sholih yang dapat dinikmati secara berkelanjutan (*sustainable advantages*), sebagaimana apa yang disarankan oleh Moller bahwa pendidikan di masa datang lebih penting bukan seberapa tingkat pendidikan yang diikuti oleh seseorang, tetapi apa yang dipelajarinya selama bersekolah. Moller (samani, Jawa Pos, 31 Desember 2011)’*the important thing is not the level of education, but the education system turns out students with the required skills*’. Era ke depan adalah era kecakapan menciptakan prestasi (*skill for creating values*). Mengukur seseorang bukan lagi pada pencapaian pendidikan dan bukti pendidikan, tetapi apa yang telah diperbuat yang dapat memenuhi kebutuhan hajat orang. Q.S.Al-‘Ashr ayat 1-3,’..Demi masa, Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh (*menciptakan prestasi, nilai, dan produk untuk memenuhi hajat orang*) dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran”.

Kompas Madrasah dan Pesantren NU di Era New Millinium

1. Profil Siswa/Santri Madrasah dan Pesantren

Santri/siswa merupakan makluk hidup yang telah diciptakan Allah dengan maksud sebagai khalifah yang dapat bermanfaat dalam mengelola alam jagat raya. Dalam firman Allah (QS. Al-Baqarah ayat 3) bahwa manusia diciptakan untuk menjalankan tugas sebagai khalifah. Fungsi khalifah adalah; i) menegakkan bahwa tujuan hidup adalah merealisasikan amanah Allah SWT kepada Nabi Adam dan anak keturunannya untuk

mengelola keseimbangan alam jagat raya, ii) memurnikan niat hidup manusia adalah hanya mengabdi kepada Allah SWT. Ahmadi (2013:18) menegaskan bahwa tujuan hidup manusia di dunia dalam pandangan Islam adalah menjadi khalifah (QS, 02:30) ” ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi ”, dan Allah membekali tugas tersebut kemampuan berfikir (ulul albab) (QS, 03:190-191) “sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal”.

Hakikat hidup seorang khalifah tidak hanya sekedar bergerak, berubah, dan berkembang, bahkan hidup bukan hanya sekedar makan, minum, kerja, tidur, dan bangun, tetapi hidup menurut Muhamimin (2008:79),”*Inna al hayah hiyah hiya al-harakah wa-al-harakah wa al-barakah hiya al-ni'mah wa al-ziyadah wa al-sa'adah*”. Hidup adalah bergerak (dinamis) yang dapat membawa berkah (kebajikan rohani dan jasmani atau sesuatu yang mantap, atau kebajikan yang melimpah dan beraneka ragam serta berkesinambungan). Hidup yang berkah adalah hidup yang membawa nikmah (anugerah, ganjaran, kelapangan, rezeki), nilai tambah, dan kebahagiaan.

Dalam menjalankan tugas seorang khalifah tersebut, Allah SWT membekali manusia berbagai potensi; i) mendengarkan (sam'a), ii) mengamati (*observation*), iii) menghayati (*understanding and comprehension*) dan juga dibekali asset kecerdasan intelektual (*intellectual property*). Sebagaimana Allah berfirman; Aku mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu **pendengaran, penglihatan, dan hati** agar kamu bersyukur...’, QS.An-Najm 53 ayat 39,’...dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang telah diusahakan’, dan QS.Ali Imron ayat 190-191,’...Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang **berakal**...Yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka’.

Dari paparan tersebut diatas bahwa untuk merealisasikan tugas-tugas seorang khalifah yang hanya mengabdi kepada Allah SWT telah dibekali berbagai dalil, potensi, dan properti. Q.S. Al-Alaq ayat 1-4, Q.S.

Al-Qosiyah ayat 17-21), dan Q.S. Al.Asyr ayat 3, Q.S. Qosiyah ayat 17-20, Q.S.Yaasin ayat 38-40, Q.S.Al-Mu'min ayat 11-14, dan QS.An-Nahl ayat 16:78, ‘...

Potensi dasar inderawi siswa dan santri NU yang ada pada diri masing-masing siswa dan santri sebagai alat pendorong (*driving force*) menjalankan proses memahami alam raya. Proses interaksi yang idela bagi siswa dan santri NU dengan alam sekitarnya adalah di madrasah dan pondok pesantren. Sedangkan ustaz/guru/kyai dan fasilitas pembelajaran merupakan fasilitator, motivator, dan dinamisator. Adapun kunci keberhasilan adalah kemauan siswa dan santri NU untuk memanfaatkan potensi hati dan inderawi. Allah SWT menurunkan surat Al-Alaq diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang lebih dulu, bukan perintah tentang shalat, puasa, dan zakat, tetapi justru perintah *iqra'* (membaca, merenungkan, menelaah, meneliti, atau mengkaji).

Tugas yang diemban siswa/santri NU sangat berat sebagaimana penjelasan tersebut diatas, maka para santri dan siswa harus memiliki fisik yang kuat dan sehat (*ultimate physic*), kemampuan berfikir yang cerdas (*infra mind*), memiliki kehalusan dan ketajaman hati (*infra heart*) yang dapat menyokong keberhasilan tugas tersebut. Pada *era new wave technology* ini, Kotler dan Kartajaya (2010:4) menegaskan bahwa kustomer (santri dan siswa NU) dipandang tidak sekedar potensi parsial tetapi secara utuh yang meliputi: "*mind, heart, and spirit*". Akhirnya, madrasah dan pesantren NU harus mengembangkan siswa/santri secara utuh pula.

Allah SWT memerintahkan kepada para khalifah (termasuk calon khalifah yaitu santri dan siswa NU) dalam menjalankan tugas tersebut selalu dalam kerangka mencari kebaikan dan menjauhkan diri dari segala maksiat supaya tidak terjerumus pada kedloliman. Q.S. Al-Maidah ayat 2...’Dan **tolong menolonglah** kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya’.

2. Korporasi Insitusi Madrasah dan Pesantren NU

Tanggungjawab madrasah dan pondok pesantren NU terhadap persiapan masa depan para khalifah tersebut tidak boleh main-main. Manajemen madrasah dan pesantren NU sebaiknya di kelola secara profesional dan bertanggungjawab, karena secara fakta banyak madrasah

dan pondok pesantren NU yang terbengkelai dan memprihatinkan karena manajemen yang dikembangkan tidak dilandaskan pada pengelolaan yang dapat memenuhi kepuasan pelanggan madrasah dan pesantren secara berkelanjutan (*sustainable advantages*) atau amal jariyah yang selalu mengalir nilai-nilai manfaat yang bermuara pada keberlanjutan kehidupan madrasah dan pesantren NU itu sendiri. Maka, madrasah dan pesantren NU perlu memperbaiki manajemen lembaga madrasah dan pesantren yang berorientasi pada mutu kepuasan para pelanggan, ramah lingkungan sebagaimana Nabi Muhammmad SAW mengajarkan tentang pentingnya kebersihan, inovasi tiada henti (*continuous improvement*), memperhatikan kebutuhan para siswa/santri dan ustadz secara utuh meliputi; *mind, heart, body, and spirit*. Apabila kebijakan manajemen madrasah dan pesantren berorientasi pada kesehatan lembaga berorientasi masa depan, maka nilai-nilai inti madrasah dan pesantren dapat bermanfaat secara berkelanjutan (*sustainable advantages*). Untuk membangun hal tersebut diperlukan beberapa strategi yang jitu diantaranya:

Pertama, strategi korporasi (*corporate strategy*) yang tertuju pada penguatan institusi madrasah dan pesantren yang mengarah pada *positioning* dan *differentiation*. Pimpinan madrasah dan pesantren NU harus cerdas membaca perubahan yang terjadi di internal lembaga dan di luar yang lebih luas. Tuntutan terus mengalami perubahan yang menuntut para pemangku kebijakan tidak boleh tinggal diam, tetapi selalu cermat mengamati apa yang seharusnya dan sebaiknya dilakukan bahkan apa yang juga seharusnya ditinggalkan, contohnya hidup boros, budaya hidup kurang bersih, dan berfikir kurang sistematis, bahkan madrasah dan pesantren NU harus berani memotong mata rantai hal-hal yang kurang memberi manfaat.

Kedua; Analisis strategis yaitu penentuan kompas madrasah dan pesantren NU harus terus dilakukan peninjauan dan dikembangkan yang lebih terarah, tentunya juga tidak lupa mengarahkan seluruh sumberdaya yang ada dimaksimalkan menuju satu arah yang telah dirumuskan bersama. Kemampuan mengembangkan visi dan misi serta penentuan target harus selalu diasah, supaya terjadi reorientasi visi dan misi menuju yang lebih *sustainability*; yaitu budaya membangun keberlanjutan kehidupan sebuah institusi madrasah dan pesantren NU yang tumbuh secara sehat.

Ketiga, Kebijakan Strategis. Pengambilan keputusan manajemen madrasah dan pesantren NU sebaiknya dilakukan oleh seorang pemimpin yang piaiwi membaca keadaan. Keberanian membuat surat keputusan

yang terkait dengan realisasi program-program yang telah direncanakan dalam kebijakan lembaga madrasah dan pesantren NU suatu keniscayaan yang harus dilakukan. Ketepatan memilih orang-orang yang terlampir dalam surat keputusan sangat diperlukan supaya tugas benar-benar dapat dijalankan dengan baik dan sempurna. Dalam hal ini, pimpinan madrasah dan pesantren NU harus membekali dan memberi semangat kepada pelaksana tugas lapangan.

Keempat, pemimpin dan pelaku pelaksana program-program madrasah dan pesantren sebaiknya membuat berbagai keputusan dan kebijakan untuk mengembangkan program-program madrasah dan pesantren NU diantaranya; mengembangkan pembelajaran, restrukturisasi madrasah dan pesantren, pemetaan dan peningkatan sumberdaya manusia, menjajakan (*marketing*) prestasi akademik dan nilai-nilai madrasah dan pesantren, membedah kebekuan melalui ICT, membangun jejaring social (*social networking*), bekerjasama dengan berbagai pihak (*Memorandum of Understanding*) dengan berbagai institusi. Sejalan apa yang disarankan oleh Fogg (1999:16-26) menegaskan ada 18 kunci untuk mengimplementasikan strategi, yaitu (i) mengembangkan akuntabilitas, (ii) mengubah isu-isu strategis ke perencanaan yang dapat dilakukan dan diukur, (iii) menambah departemen perencanaan, (iv) negoisasi akuntabilitas individu, (v) mengubah struktur organisasi secara cepat, (vi) mengubah personal secara cepat, (vii) menggunakan kepemimpinan kreatif dan menyentuh mental, (viii) menghilangkan resistensi, (ix) menggunakan tim yang sesuai, (x) mereduksi budaya masa depan, (xi) mengalokasikan sumber daya secara efektif, (xii) menyelaraskan kerja organisasi dengan perencanaan mulai dari atas sampai bawah, (xiii) memberdayakan pelaksana eksekusi, (xiv) memilih, melatih, dan mengembangkan ke depan, (xv) memastikan tercapainya proses inti, (xvi) mengkomunikasikan ke seluruh orang di sepanjang waktu, (xvii) meninjau ulang performansi, dan (xviii) memberi reward prestasi strategi.

Kelima; Strategi berbasis pengetahuan. Untuk merespon perubahan, diperlukan peran sumberdaya manusia yang kompeten yaitu SDM yang memiliki pengetahuan (*knowledge based worker*) dan memiliki multi keterampilan (*multi skills-worker*) sehingga mampu beradaptasi dengan lingkungan, mampu mengawal dan mampu menguasai perkembangan teknologi sebagai pendorong perubahan (*driving force*). Madrasah dan pesantren NU harus mengembangkan berbagai disiplin ilmu pengetahuan, karena dengan ilmu pengetahuan tersebut dapat membaca sunnatullah

yang berlangsung di alam semesta ini. Para santri/siswa serta ustadz harus bertemu pada pengembangan pengetahuan tiada henti melalui proses interaksi dengan lingkungannya sebagaimana Miller dan Seller menyampaikan bahwa proses pengetahuan diantaranya melalui transaksional dan transformasional.

Keenam; Strategi berbasis kekayaan intelektual. Strategi ini dapat menciptakan kompetitif dan nilai madrasah dan pesantren NU pada setiap perubahan (*change*) ruang, waktu, dan konteks. Dengan demikian strategi kekayaan intelektual menjadi inti strategi (*core-strategy*) yang dapat membuat strategi lainnya lebih bernilai secara keberlanjutan. Jadi, strategi ini bisa memberikan keuntungan kompetitif keberlanjutan (*sustainable competitive advantages*) madrasah dan pesantren NU dalam rangka mencapai kecakapan hidup maksimal yang berkelanjutan pula (*ultimate sustainable lifeskills*). Para santri dan ustadz madrasah dan pesantren NU harus menjalankan tugas-tugas pokok khalifah yaitu menjaga keseimbangan sunatullah di alam jagat raya ini berbasis kekuatan intelektual secara proposisional. Dalam mengawal pengetahuan, Intelektual sebagai inti perubahan dan juga merupakan kekayaan (*property*) yang dianugerahkan Allah SWT khusus kepada manusia, dan kekayaan intelektual tersebut hampir tak terbatas dan tak ternilai harganya, maka selayaknya kekayaan Intelektual dijadikan strategi inti (*core strategy*) yang dapat menjalankan strategi-strategi yang lain menjadi lebih produktif melahirkan diversifikasi strategi baru. Strategi kekayaan intelektual dalam rangka menjalankan tugas khalifah tersebut memerlukan dukungan kebijakan pimpinan madrasah dan pesantren NU bahkan Pimpinan Cabang NU yang dapat mendukung kinerja produktivitas para santri/siswa, guru dan ustadz untuk memperkaya makna institusi madrasah dan pesantren NU lebih jauh.

Daftar Rujukan

- Ahmadi. (2013). *Manajemen Kurikulum: Pendidikan Kecakapan Hidup*, Yogyakarta, Pustaka Ifada, hal. 18
- Daulay, H.D. (2007). *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Depdiknas. (2003). *Undang-Undang Republik Indonesia No. 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*. Jakarta: Depdiknas.

- Daulay, H.D. (2007). *Sejarah Pertumbuhan dan Pembaharuan Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Fogg, C.D. (1999). *Implementing Your Strategic Plan: How to turn “intent” into Effective Action for Sustainable Change*. Tokyo: AMACOM Publisher.
- Kartajaya, H. (2010). *Grow With Character*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama.
- Kotler, P, et al. (2010). *From Product to Customers to the Human Spirit, MARKETING 3.0*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc.
- Miller, J.P & Seller, W. (1985). *Curriculum Perspectives and Practice*. New York: Longman.
- Muhaimin, et al. (2008). *Paradigma Pendidikan Islam Upaya Mengefektifkan Pendidikan Agama Islam Di Sekolah*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Samani, M. (2007). *Menggagas Pendidikan Bermakna Integrasi Life Skill-KBK-CTL-MBS*. Surabaya: Penerbit SIC.
- Samani, M. (2011). *Jawa Pos*, 31 Desember 2011. Surabaya.
- Sindhunata, E. (2000) *Menggagas Paradigma Pendidikan Demokrasi, Otonomi, Civil Society, Globalisasi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.
- Suderadjat, H. (2010). *Quo Vadis Pendidikan Indonesia Pemberdayaan SD sebagai Pusat Pembelajaran Yang Mencerdaskan dan Berkarakter*. Bandung: Cipta Cekas Grafika.
- Suderadjat, H. (2011). *Manajemen Kepemimpinan Intraprenuer Pendidikan Menengah Kejuruan*. Bandung: Sekar Gambir Asri.
- <http://in.reuters.com//article/2011/03/08>. Korupsi di Indonesia.
- International Institute for Management Development* (2001) <http://pk.sps.upi.edu/abstrakpk/abstrakdispk80.htm/10-11-2008>
- <http://j.Sopia.wordpress.com/2007/applying.bsc.in.education.pdf/14-11-2008>
- <http://in.reuters.com//article/2011/03/08>

PESANTREN: ANTARA LOKAL KNOWLEDGE DAN UNIVERSALISME ISLAM

LULUK YUNAN RUHENDI*

Senin, tanggal 4 April 2011, salah satu pondok pesantren di Ponorogo memulai kegiatannya dalam rangkaian peringatan 50 tahun berdirinya pondok tersebut. Dalam kesempatan itu, Wakil Gubernur Jawa Timur, Saifullah Yusuf atau yang lebih dikenal dengan Gus Ipul menyempatkan diri untuk menyampaikan orasi pada acara pembukaan peringatan 50 tahun berdiri pondok tersebut. Acara yang dihadiri oleh Dirjen pesantren Kemenag RI., kepala kemang. Kab. Ponorogo dan Wakil Bupati Ponorogo tersebut menjadi sangat berbeda ketika Gus Ipul memberikan suatu harapan akan peran dan misi strategis pesantren. Ada beberapa hal yang menarik dari apa yang disampaikan oleh Gus Ipul dalam orasi yang berdurasi kurang lebih 60 menit tersebut. *Pertama*, ada sebuah keyakinan bahwa pesantren akan menjadi satu-satu potensi baru bagi terwujudnya peradaban-peradaban kecil di tengah peradaban besar yang sedang berkembang. *Kedua*, kemampuan pesantren untuk menciptakan peradaban-peradaban kecil harus mampu beradaptasi secara lebih baik dengan peradaban-peradaban besar yang sedang berpengaruh pada saat ini, semisal modernisme, kapitalisme, *developmentalisme*, globalisme dan lain sebagainya. Gus Ipul kemudian mengungkapkan satu landasan fundamental dalam menyikapi kedua hal tersebut dengan didasarkan pada *Muhafadzatu ala al qadim al salih wa al akhdu bi al jadid al aslah* (menjaga warisan yang baik dan mengambil yang baru yang terbaik).

* Pengurus Forum Komunikasi Pondok Pesantren (FKPP) Ponorogo.

Terdapat pandangan di dunia modern bahwa, “*The Modern Age was the history of the new technological invention*”, demikianlah salah satu pandangan yang cukup popular dalam teori “*determinisme teknologi*”. Secara teoritik, asumsi yang dibangun oleh teori ini cukup relevan dan mampu bertahan, bahkan menunjukkan titik kesempurnaan. Teori ini memberikan sinyalemen bahwa era teknologi merupakan *mainstream* dari abad modern, meskipun tidak sedikit beberapa kalangan yang mencoba mengelaborasi abad modern dengan cara-cara yang lebih permisif dan akomodatif, namun keberadaannya telah menimbulkan berbagai persoalan yang sulit untuk dicegah ataupun dihilangkan sama sekali. Persoalan yang kemudian muncul adalah terdapat ketidakseimbangan antara penggunaan teknologi dengan kematangan bersikap, atau ketidak selaras antara kebutuhan dan perkembangan teknologi. Televisi, internet dan *handphone* tidak saja menghisap energi kognisi manusia modern, namun menyita juga energi emosi.

Kondisi ini kebanyakan terjadi di negara-negara yang sedang berkembang atau Negara-negara yang mempunyai Sumber Daya Manusia lemah atau konsumtif. Televisi, internet dan berbagai jenis kemajuan teknologi sekarang ini hanya dimanfaatkan pada level yang sangat pragmatis tanpa melihat nilai strategis yang dimiliki oleh masing-masing jenis teknologi yang sedang berkembang. Realitanya, tidak sedikit berbagai kejahatan bahkan tindak a-susila lahir dari penggunaan teknologi yang tidak sesuai dengan kebutuhan dan kematangan bersikap. Berbagai jenis tayangan televisi misalnya telah menjadi bius dan racun masyarakat sampai pada tingkat yang mengkhawatirkan. Utamanya pada pengguna teknologi pada level anak-anak dan remaja. Asumsi yang muncul pada saat ini, banyak orang tua yang mengeluhkan adanya tayangan televisi, penggunaan internet dan *handphone* yang sama sekali tidak mendidik dan tidak memberikan panutan yang benar.

Kekhawatiran ini sesungguhnya bukannya tanpa alasan. Sejak semakin melemahnya kontrol pemerintah terhadap berbagai tayangan yang kurang sehat telah menyebabkan munculnya perilaku *imitatif* pada anak-anak dan remaja saat ini. Terjadinya bunuh diri pada anak-anak dan remaja disinyalir merupakan buah dari pengalaman yang direduksi dari berbagai tayangan televisi. Terjadinya penganiayaan antara sesama anak juga tidak terlepas dari tayangan yang mengandung kekerasan. Bahkan perilaku a-moral dan mengumbar aurat disinyalir juga karena tayangan yang kurang beretika. Mudahnya mengakses berbagai video dan gambar porno melalui internet

juga merupakan bagian yang cukup vital dan paling bertanggung jawab rusaknya kehidupan moral anak-anak remaja saat ini. Jika sudah demikian, lalu apa yang salah dengan televisi ataupun internet?. Pertanyaan ini tentu menjadi pertanyaan juga bagi para pemerhati teknologi dan pemerhati pendidikan.

Pada hakekatnya teknologi sesungguhnya merupakan efek dan pengaruh dari dunia modern yang lebih menekankan dimensi rasionalitas. Dengan kata lain, kelahiran teknologi diawali dengan adanya penekanan yang kuat terhadap rasionalisme manusia. Dalam posisi ini, sesungguhnya teknologi (televisi, internet, *handphone* dan lain sebagainya) mestilah dipahami sebagai entitas yang bebas nilai. Artinya, teknologi, dalam bentuk apapun, tidaklah memihak kepada salah satu pihak dalam sejarah umat manusia saat ini. Terdapat kesalahpahaman yang cukup lebar antara idealisme dan cita-cita moral yang selama ini telah dikonstruksi melalui lembaga-lembaga yang ada. Di sinilah kemudian lembaga-lembaga etis menjadi salah satu penyaring berbagai tayangan yang kurang pas bagi anak dan remaja. Tugas ini ini saja diserahkan kepada pihak-pihak yang menentukan. Namun yang lebih penting adalah sejauh mana kita mendampingi, mengawal dan menseleksi berbagai tayangan yang kurang produktif baik secara emosional maupun intelektual.

Agama dan budaya lokal agaknya menjadi lembaga-lembaga yang paling terancam dengan adanya berbagai jenis kemajuan teknologi. Sedangkan lembaga-lembaga lain semisal ekonomi dan politik justru menemukan momentumnya ketika teknologi mulai menjadi teman setia bagi para anak, remaja bahkan orang tua yang kurang mempunyai pemahaman tentang esensi dari teknologi tersebut, atau mungkin sikap kurang selektif menjadi angin segar bagi televisi dan internet untuk mengeksplorasi seluruh ruang dan waktu tanpa batas. Situasi ini persis dengan apa yang disampaikan oleh McLuhan dengan peristilahan “*global village*” yang sekaligus menjadi salah satu karakteristik dari teknologi informasi yang mendunia. Dengan kemampuannya yang akseleratif, keberadaan teknologi informasi telah mengikis keaslian budaya lokal menjadi budaya global sebagaimana yang telah diteliti oleh Edmund Carpenter di Sio, Iran.

Di Indonesia, jika pada masa sebelum akhir tahun 90-an, televisi hanya menjadi sarana informasi, maka setelah akhir tahun 90-an televisi sudah menjelma dan berubah menjadi media komersil, dari media penyebar informasi menjadi penyebar gossip, dari media formal menjadi

media hiburan. Kondisi ini tidak terlepas dari inovasi yang coba terus dikembangkan. Sebelum tahun yang sama computer berfungsi sebagai sarana untuk menyelesaikan tugas-tugas keadministrasian sudah berubah menjadi jejaring yang mampu memberikan berbagai informasi yang dibutuhkan. Bahkan, keberadaannya mampu digunakan untuk kepentingan yang lebih strategis dan *subversive*. Kasus yang menimpa penyanyi Peterpan, yakni Ariel, tidak terlepas dari peran jejaring yang sangat mudah untuk diakses. Lebih fenomenal adalah adanya revolusi Mesir pada Februari 2011 juga tidak terlepas dari peran jejaring dalam menyebarkan berbagai isu guna membangun opini dan stigma. Sampai-sampai media internet dapat juga digunakan sebagai sarana memfitnah atau membunuh karakter seseorang dengan aman tanpa takut ketahuan. Namun televisi dan internet dapat juga dimanfaatkan secara lebih positif, semisal hiburan, penyebaran informasi atau mengakses informasi yang dibutuhkan serta mempermudah berbagai urusan umat manusia. Jika demikian, maka teknologi merupakan media yang bebas dari nilai sebagaimana yang telah diungkap di atas.

Melihat berbagai carut marut kehidupan masyarakat modern yang disebabkan karena adanya kemajuan teknologi informasi, maka harapan yang masih tersisa adalah pendidikan. Pendidikan dituntut untuk mampu menciptakan sebuah wacana baru dalam menciptakan budaya kritis bagi masyarakat luas dalam menghadapi percepatan perkembangan teknologi informasi. Tidak hanya itu saja, pendidikan diharapkan mampu menciptakan budaya tandingan terhadap ekses-ekses dari perkembangan media. Selain menciptakan budaya tandingan, pendidikan harus mampu menimbulkan sikap *resisten* terhadap perkembangan teknologi informasi yang kurang konstruktif. Sikap kritis mesti dibangun secara individual maupun masyarakat, agar setiap individu dan masyarakat mempunyai kemampuan mengatur dan mengelola kekuatan intelektual masing-masing. Pada taraf yang paling awam, pendidikan harus mampu mempersiapkan masyarakat luas dan individu agar mampu bersifat kritis.

Celakanya—pada saat ini—pendidikan seolah menjadi lembaga yang paling bertanggungjawab terhadap berbagai kasus a-moral dan perilaku menyimpang pada anak dan remaja masa kini. Padahal jika kita pikirkan lebih jernih lagi, banyak faktor yang ikut mempengaruhi kegagalan pendidikan dalam mengikis perilaku menyimpang anak dan remaja masa kini. Dikarenakan ketidakberdayaan pendidikan dalam memformulasikan satu bentuk wacana tandingan bagi perkembangan teknologi informasi, serta

telah gagal dalam menyiapkan budaya lokal. Anggapan kontraproduktif ini harus segera diluruskan, sebab masih ada lembaga-lembaga lain yang dapat bekerjasama dalam meminimalisir berbagai kasus yang ada. Mulai dari agama, keluarga, ulama, kalangan professional dan bahkan masyarakat secara luas, dapat melakukan berbagai langkah preventif secara simultan dan berkesinambungan. Namun satu hal yang harus dilakukan terlebih dahulu adalah meningkatkan kesadaran dan daya kritis secara *massive* terhadap berbagai informasi yang datang. Artinya, tiada jalan lain bahwa perkembangan teknologi informasi yang destruktif baik secara moral maupun mental menjadi musuh bersama.

Pada pihak lain, keluarga sebagai komunitas terdekat dengan kehidupan anak dan remaja menjadi yang pertama dalam mengiliminir efek domino dari perkembangan teknologi informasi. Ini merupakan kemungkinan yang paling realistik, sebab keluarga adalah komunitas yang paling mengenali karakter dan perkembangan perilaku anak setiap saat. Peran dan fungsi keluarga pada saat ini haruslah dikembangkan dari hanya menjadi penjaga dan pemelihara berubah menjadi pendidik yang paling efektif. Dilihat dari sisi pembiayaan, keluarga juga merupakan lembaga yang paling murah dalam menjaga stabilitas perilaku baik anak dan remaja.

Format yang lebih mudah dipahami dalam mencari wacana tandingan adalah “*think globally, act lokally*” (berpikir secara global, berperilaku menurut nilai-nilai lokalitas). Prinsip ini mengandung makna yang sangat mendalam. Mskipun ada juga yang kurang sependapat dengan pendapat ini. Terlepas dari polemik pelaksanaan ataupun pengawasan jargon tersebut setidaknya menjadi titik balik bagi kita semua untuk mencari jalan yang benar dan tepat sesuai dengan kebutuhan dasar masyarakat sehingga tidak menimbulkan *split personality* pada anak dan remaja. Melihat peran strategis budaya lokal, agama dan keluarga agaknya mencul harapan bahwa teknologi informasi yang telah menjadi *the First God* mestilah terkikis.

Universalisme dan Keterancaman Lokal *Knowledge*

Lokal *knowledge* dalam konteks ini cenderung tidak berbeda dengan teman yang digagas oleh al-Jabiri dalam beberapa karyanya. Lokal *knowledge* lebih dipahami dengan “*turats*” atau tradisi. Tradisi adalah segala aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syariah, bahasa, sastra, seni, kalam, filsafat dan tasawuf yang pernah hidup pada

masa sebelum kemunduran Islam. Lalu mengapa Islam sampai hari ini belum menunjukkan kebangkitannya sebagai slaah satu peradaban besar yang pernah ada dalam sejarah kehidupan manusia?.

Menanggapi pernyataan tersebut, sebagian Kaum salafi berkeyakinan bahwa kemunduran Islam karena adanya “inkonsistensi” dan penyempalan dari tradisi para ulama *salaf al-shaleh*, yang sudah muncul sejak masa tahun-tahun terakhir pemerintahan khalifah Usman bin Affan. Sedangkan kaum modernis dan nasionalis, sepakat untuk mempertegas titik awal kemunduran di dunia Islam dimulai sejak invasi tentara Tatar-Mongol, yang disusul dengan jatuhnya Andalusia di tangan bangsa Eropa dan berdirinya dinasti Usmaniyyah di tanah Attaturk. *Core problemnya* adalah bahwa tradisi yang merupakan hasil dari periode sejarah tertentu pada masa lalu sangat dipisahkan dari kekinian oleh rentang jarak ruang dan waktu. Jarak, Ruang dan waktu inilah penyebab terjadinya “ketimpangan” peradaban antara peradaban Islam dengan peradaban modern. Bahkan pada level yang paling praktis, penggunaan hasil produksi dan pemanfaatan relasi produksi tak terelakkan lagi. Mungkin ini disebabkan karena independensi yang dibangun oleh lokal *knowledge* sama sekali belum ada jika kemudian lokal *knowledge* disandarkan pada pengertian tradisi ala Al Jabiri sebagaimana tersebut di atas.

Yang dilakukan kemudian adalah mengupayakan hidupnya lokal *knowledge* pada masing-masing ruang dan waktunya, sehingga tampilan Islam lokal semakin nampak heterogen. Akan tetapi heterogenitas lokal *knowledge* pada saat ini tampak kurang bersemangat dan tidak kontekstual terhadap dirinya sendiri. Ini merupakan ancaman yang cukup serius bagi keberadaan lokal *knowledge* jika disandingkan dengan *mainstream* peradaban saat ini. Keterancaman lokal *knowledge* tidak saja pada level praktis, akan tetapi juga pada konseptual. Pada level konseptual, lokal *knowledge* yang coba dihidupkan kembali sama sekali belum menemukan ruang *epistemis* yang sempurna dan mampu menjadi wacana *establish* dibanding dengan peradaban masa kini. Dari sini lokal *knowledge* dipandang sebagai sesuatu yang berada “asing” dalam masyarakat modern.

Islam Universal di Indonesia: Mungkinkah?

Ketidakberdayaan lokal *knowledge* sebagai salah satu penawar universalisme modern bukanlah tanpa sebab. Selain karena tidak kontekstual pada dirinya

sendiri, ia juga belum mempunyai kerangka dan konstruksi epistemologi yang mampu menjadi wacana komprehensif di dunia. Kekacauan politik di Mesir dan Libya, baik langsung maupun tidak langsung, merupakan hasil dari lemahnya kerangka epistemologi lokal *knowledge*. Meskipun beberapa pihak ada yang menyatakan bahwa kasus Mesir dan Libya pada saat ini *pure* persoalan relasi produksi dan kapitalisme, namun apapun tetap saja terdapat titik lemah pada masing-masing kasus.

Lokal *knowledge* haruslah dibangun sebagai sistem pengetahuan dan sistem berpikir yang mencakup nilai-nilai etika dan estetika. Karena kita merasakan jika kita berinteraksi dengan peradaban universal modern atau malah mencangkoknya, dan mengimpikan untuk terlibat secara sadar di dalamnya, maka justru kita akan semakin merasakan adanya ketimpangan yang semakin lebar antar peradaban tersebut dan warisan tradisi Islam. Hal ini berlangsung seiring dengan semakin tingginya ketergantungan kita terhadap peradaban tersebut.

Pesantren sebagai salah satu tempat persemaian lokal *knowledge* tampaknya menghadapi persoalan yang cukup rumit. Tugas yang diemban oleh lembaga ini betul-betul dilematis. Memang secara superficial banyak pesantren yang mencoba tidak mempedulikan kesulitan mereka sendiri, namun sikap ini lambat laun menyebabkan hilangnya dan terkikisnya karakter pesantren yang selama ini melekat pada hal untuk membangun sebuah pesantren tidaklah semudah yang dibayangkan. Banyak hal-hal di luar kemampuan manusia juga ikut terlibat dalam mendirikan sebuah pesantren. Kondisi ini jika dibiarkan berlarut bukan tidak mungkin pesantren akan lenyap dengan sendirinya. Dari sini fungsi pesantren tidaklah semata-mata sebagai alat reproduksi ulama dan pemertahan tradisi, akan tetapi lebih dari pada itu. Kemampuan untuk membangun *network* epistemologi yang bersifat universal juga harus menjadi sebuah keseriusan. Dengan kata lain ada upaya untuk menciptakan dan memperkuat basis epistemologis Islam Universal.

Secara historis, Islam Universal dalam pengalaman peradaban Islam telah dimulai sejak terbentuknya Islam Kosmopolitan. Islam kosmopolitan tidak saja sebuah sinyal peradaban Islam universal akan tetapi juga mencakup aspek-aspek yang paling fundamental dalam sejarah peradaban Islam. Islam kosmopolitan memberikan sebuah tawaran yang mungkin saja dapat menjadi pendamping budaya besar universalisme modern dalam sejarah peradaban dunia. Optimisme ini bukanlah tanpa alasan. Potensi

Islam untuk menjadi sebuah peradaban besar di kemudian hari sangatlah kuat. Hal ini didasarkan pada beberapa hal. *Pertama*, hampir seluruh segmen masyarakat Islam mempunyai orang yang dihormati keberadaannya karena pengetahuan, kesalehan dan kealimannya, yakni ‘ulama. *Kedua*, potensi lainnya terlihat jelas dari misi al Qur'an sebagai petunjuk bagi semua umat manusia (*Huda li al nas*) yang tidak terbatas pada ruang dan waktu. Secara teologis konsep ke-Tuhan-an umat Islam juga mengimplikasikan adanya pandangan universal yakni Tuhan sekalian alam (*Rabb al 'alamin*). tidak hanya itu saja, Nabi yang diutus oleh Allah untuk menyampaikan berbagai ajaran-ajaran monoteis juga berlaku pada setiap suku, golongan dan bahkan bangsa yang berbeda (*ma kana muhammaun aba ahadin min rijaikum*). Pada level *anthrophomorphis*, al Qur'an tampil dengan bahasa manusia yang cukup mudah dipahami bagi seluruh umat manusia. Tampilnya bahwa Arab sebagai bahasa pilihan dalam mengartikulasikan wahyu Allah menunjukkan bahwa prinsip manusiawi sangat dikedepankan.

Jika sudah demikian maka yang dibutuhkan adalah sikap *progresive* dengan tetap menjaga agar lokal *knowledge* dan tradisi menemukan konteksnya sekarang ini. Sehingga kekhawatiran Al Jabiri tentang fenomena kontradiksi atau keterbelahan kesadaran Islam antara faktor-faktor subjektif dan faktor-faktor objektif, antara beban ideologis dalam dan kenyataan sejarah objektif mereka yang kian jauh dari momen kemajuan peradaban dapat diminimalisir sedini mungkin. Sebagaimana harapan Gus Ipul dalam orasinya di salah satu pesantren Ponorogo beberapa waktu yang lalu.

Menakar Immunitas Pesantren di Tengah Isu Globalisasi

Dewasa ini, pendidikan di Indonesia secara makro dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk orientasi pendidikan. *Pertama*, pendidikan tradisional yang secara umum identik dengan dunia pesantren; *kedua*, pendidikan modern yang selama perkembangannya telah mengadopsi sistem pendidikan Barat. Pada perkembangannya, kedua orientasi tersebut seolah berseberangan dan solah-solah antagonis. Kondisi ini tentu menyisakan berbagai persoalan dilematis dalam mengkonstruksi orientasi dan arah pendidikan di Indonesia.

Pendidikan yang berorientasi tradisionalis memang tidak harus identik dengan dunia pesantren, akan tetapi di Jawa pada umumnya (termasuk Sunda dan Madura) pemakaian istilah ini sangat dekat sekali guna

menyebut sebuah pola pendidikan tradisional. Di daerah lain seperti di Aceh dikenal dengan nama dayah atau rangkang, sedang di Minangkabau sering disebut dengan surau (Bawani: 1993). Pesantren sendiri adalah sebuah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam, dengan memakai sistem pengajaran non-klasikal,(Kuntowijoyo: 1998), di mana santri diajar oleh kyai, dengan materi kitab-kitab bahasa Arab yang muncul pada abad pertengahan (Dhofier: 1985). Pada perkembangan selanjutnya muncul modernisasi pendidikan. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Azyumardi Azra bahwa modernisasi sistem pendidikan diperkenalkan pertama kali oleh pemerintah kolonial Belanda pada paruh abad XIX yang diperuntukkan bagi masyarakat pribumi dengan maksud untuk menyaingi sekolah-sekolah agama (tradisional). (Azra: 2000). Hal itu membawa implikasi diskriminatif, yaitu dengan ditekankannya ilmu pengetahuan sekuler di satu sisi dan menghilangkan nilai-nilai keagamaan di sisi lain. Dengan demikian maka akan menimbulkan dampak negatif sekaligus menjadi ancaman bagi budaya dan kehidupan keagamaan masyarakat Muslim (Jaenuri: 1999).

Terlepas dari sejarah perkembangannya, secara ideal pendidikan merupakan upaya untuk mentransmisikan ilmu pengetahuan dan teknologi sekaligus memelihara dan mengembangkannya. Demikian pula pendidikan, dimaksudkan sebagai upaya guna mempertahankan nilai-nilai agama maupun kultural. Selain itu pendidikan juga diartikan sebagai upaya yang dilakukan dengan sengaja untuk membantu pertumbuhan dan perkembangan peserta didik. Sesuai dengan sejarah kehidupan manusia yang merupakan sejarah perubahan, di mana perubahan tersebut terjadi karena adanya hubungan dialektik antara diri manusia dan dunia sosio-kultural yang dihadapi, maka setiap perubahan memunculkan kebutuhan dan tantangan baru, tidak terkecuali kebutuhan akan pendidikan. Dewasa ini dinamika masyarakat Indonesia berkembang dari tradisional ke modern, dari agraris menuju masyarakat yang diliputi ilmu pengetahuan dan Industrialisasi. Akan tetapi dinamisasi tersebut tidak selamanya menguntungkan, justru dinamisasi yang berakar dari teknologi (seperti industrialisasi) membawa konsekuensi munculnya sebuah kultur hegemonis. Maka pendidikan menempati posisi yang strategis dalam meminimalisir kultur tersebut. hal itu sejalan dengan cita-cita pendidikan yang menginginkan sebuah tatanan masyarakat yang humanis terbebas dari seluruh kultur yang membelenggu setiap individu.

Menghadapi kebutuhan tersebut, pendidikan pesantren secara prinsipil belum mampu menunjukkan perannya. Selain pesantren hanya mempunyai

tiga fungsi pokok, *pertama*, transmisi ilmu pengetahuan Islam; *kedua*, pemeliharaan tradisi Islam; *ketiga*, pembinaan calon-calon ulama, pesantren juga merupakan sebuah institusi pendidikan *indigenous* yang muncul dari masyarakat pribumi. Walaupun muncul beberapa pesantren yang mencoba mengadakan modernisasi, tetapi itu hanya sebagai langkah pengkondisian saja.

Peranan Pesantren di masa kini, apalagi masa mendatang justru membuatnya berada di persimpangan jalan, antara memelihara kontinuitas peranan yang telah diembannya selama ini (sebagai lembaga konservatif) atau menempuh jalan pengadaptasian secara total dengan keadaan, maksudnya ikut serta secara total dalam arus dinamisasi ilmu pengetahuan (modern), termasuk di dalamnya bagian yang merupakan karakteristik utama kehidupan abad ini, yaitu teknologi. Di sisi lain pendidikan yang memakai *platform* modern, juga mulai dipertanyakan eksistensinya, paling tidak sekarang ini muncul skeptisme masyarakat terhadap sekolah modern, terutama yang berhubungan dengan pendidikan agama-moral-akhlak. Hal ini muncul dan terkait erat dengan adanya industrialisasi dan teknikalisasi yang diklaim sebagai karakteristik zaman modern. Karena secara prinsipil modernisasi tidak akan mengenal tata nilai baku dalam masyarakat, di mana setiap tata nilai baku selalu berakar dari tatanan-tatanan religius, baik institusional maupun doktrinal. Hal ini dipertegas oleh Hodgson bahwa teknologi adalah sebuah pelembagaan peralihan besar dari otoritas adat ke perhitungan bebas. Konsekuensinya muncul sikap materialisme dikalangan masyarakat karena tidak ada kontrol normatif atas perkembangan teknologi tersebut. Teknologi sendiri dijadikan media dalam mengeksplorasi manusia untuk kepentingan manusia sendiri, padahal penggunaan ilmu pengetahuan dan teknologi harus dipandu dengan iman dan taqwa. Inilah tampaknya yang menyebabkan kenapa masyarakat kita selalu membawa beban patologis.

Geliat Kebangkitan Neo-Modernisme di Indonesia

Fazlur Rahman berpendapat bahwa modernisasi di dunia Islam difahami sebagai sebuah fenomena yang berwajah ganda, artinya teknologi dan ilmu pengetahuan membawa keuntungan bagi masyarakat Muslim, sekaligus berimplikasi kurang baik terhadap nilai-nilai kebudayaan. Ada beberapa masyarakat menghadapi modernisasi dengan cara pragmatis yang justru

mengakibatkan keterputusan yang tak terduga dengan tradisi sejarah intelektual Islam. Akibatnya, secara intelektual, muncul dikotomi antara ilmu agama dan umum. Hal ini dipertegas oleh Steenbrink, bahwa baik dalam penyusunan kurikulum atau dalam pembicaraan umum tentang pendidikan agama Islam di Indonesia, selalu dibedakan antara pelajaran Agama dan pelajaran umum. Ilmu agama hanya dikaitkan dengan rohani, misalnya, sering terdengar bahwa tokoh agama sering disebut “rohaniawan” dan dipisahkan secara diametral dengan ilmuwan-teknolog (yang berbasis ilmu umum). Kondisi yang dilematis tersebut di ataslah yang mendorong para intelektual Muslim Indonesia mengadakan beberapa gagasan alternatif tentang format pendidikan yang tepat dan dapat diterima oleh lapisan masyarakat dan sesuai dengan *basic community* masyarakat luas. Di antara gagasan-gagasan tersebut salah satunya ialah gagasan tentang Neo-Modernisme. Beberapa pandangan Neo-Modernisme tentang pendidikan agaknya juga skeptis melihat dua bentuk pendidikan tersebut di atas, yaitu antara pendidikan tradisional yang lebih menekankan ilmu-ilmu klasik, dan pendidikan modern yang menjadikan ilmu pengetahuan dan teknologi modern sebagai *mainstream* utama, di mana menurut mereka--secara historis--hingga tahun 1970-an sedikit saja para intelektual modern Indonesia yang sempat menikmati khasanah Islam Klasik. Konsekuensinya sedikit sekali yang mempunyai spesialisasi pengetahuan dalam melakukan *ijtihad*. Bukan saja para intelektual modern tersebut tidak akrab dengan khasanah Islam klasik, tetapi sangat sedikit yang menguasai Bahasa Arab. Sebaliknya sejak zaman Mataram dan Malaka, ribuan sarjana telah meninggalkan Nusantara untuk mengkaji karya-karya Islam klasik di sepanjang jazirah Arab. Berangkat dari sinilah kemudian para kaum Neo-Modernis mencoba mengadakan kolaborasi antara Islam klasik dan tradisi pendidikan modern Barat, atau meminjam istilah Geertz kolaborasi antara bahasa Islam dan bahasa dunia Kontemporer.

Hal lain yang menarik untuk dikaji lebih mendalam adalah munculnya tipologi Federspiel tentang kelompok intelektual Muslim Indonesia. Dari beberapa artikelnya, Federspiel mengelompokkan empat macam kelompok intelektual Muslim Indonesia. *Pertama*, ‘ulama yang biasanya berlokasi di dunia pesantren, mereka mempelajari adat-istiadat serta ilmu pengetahuan Islam dari teks-teks ilmu pengetahuan klasik agar menjadi seorang ‘alim, mereka biasanya mengkaji fikih, tafsir, tasawuf dan *qira’at* (resitasi). Teks-teks tersebut muncul pada masa Islam klasik dan periode Islam pertengahan

dengan bahasa Arab sebagai alatnya. Kelompok ini menekankan pentingnya pendidikan agama tradisional dan bahkan mengaplikasikan prinsip pendidikan agama dalam kehidupan politik, sosial dan masalah-masalah moralitas kontemporer. *Kedua*, revivalis, di mana kelompok ini adalah intelektual yang mempunyai ilmu pengetahuan Islam secara umum, tidak mempunyai spesifikasi tertentu seperti halnya ‘ulama. Mereka banyak menggunakan sumber-sumber Arab yang muncul di Timur Tengah, khususnya Mesir dan Iran. *Ketiga*, ‘ulama akademis yaitu kelompok yang mempunyai ilmu pengetahuan ke-Islaman, sosial, humanitis dan teknik. Biasanya mereka mempunyai kapasitas penguasaan bahasa Arab dan Inggris, tetapi kelompok ini berangkat dari madrasah. *Keempat*, intelektual Muslim sosial, kelompok ini terkonsentrasi kepada masalah-masalah indentitas Muslim serta kebijakan nasional. Mereka adalah kelompok yang sebagian besar mempunyai *basic* ke-Islaman, tetapi diproduk melalui pendidikan modern. Kelompok ini mempunyai spesialisasi bahasa Inggris, sedangkan bahasa Arab lebih banyak digunakan untuk kepentigaan spiritual. Aktifitas keintelektualannya dipusatkan pada topik-topik Islam yang dihubungkan dengan developmentasi, identitas nasional dan modernisasi. Tipologi terakhir inilah menurut Federspiel lebih dekat dengan bentuk pendidikan Neo-Modernisme.

Neo-Modernisme sendiri adalah suatu gerakan pembaharuan yang mempunyai perbedaan dengan gerakan-garakan sebelumnya, seperti gerakan revivalis pra-modernis yang menyerukan keprihatinan akan degradasi moral, himbauan kembali pada Islam orisinal serta menghilangkan corak predeterminisme. Neo-Modernisme berbeda juga dengan modernisme klasik yang muncul pada abad XX dan awal abad 20, di mana modernisme klasik mencoba menjembatani pranata Barat dan tradisi Islam. Neo-Modernisme berbeda juga dengan gerakan Neo-Fundamentalisme karena justru gerakan ini terjerembab ke dalam pembedaan antara Islam dan Barat. Neo-Modernisme sendiri merupakan gerakan kritis yang hendak melawan kecenderungan neo-revivalis dan menutupi kekurangan modernisme klasik. Karakter utama dari Neo-Modernisme ialah sumbanganya atas metodologi sistematis yang dilakukan untuk merekonstruksi Islam secara total dan tuntas serta setia pada akar-akar spiritualnya dan dapat menjawab kebutuhan Islam modern secara cerdas dan bertanggung jawab. Lebih jauh Greg Barton menyebutkan beberapa karakteristik Neo-Modernisme, antara lain, *pertama*, Neo-Modernisme dipandang sebagai sebuah gerakan yang progresif,

mempunyai sikap yang positif terhadap modernitas dan pembangunan; *kedua*, tidak menilai Barat sebagai ancaman atas Islam; *ketiga*, membuka peluang terjadinya sekulerisasi; *keempat*, menunjukkan sikap inklusifisme serta toleran; *kelima*, mempunyai konsen yang penuh terhadap rasionalisasi dalam berijihad dan membuka peluang interpretasi individual dengan mengusulkan metode *hermeunetik* atau *ijtihad* kontekstual. Dari kelima karakteristik tersebut dapat dilihat bahwa Neo-Modernisme mempunyai perhatian untuk menghidupkan kembali cita-cita liberal Islam guna menjawab tantangan-tantangan modernitas. Selain itu Neo-Modernisme didasarkan atas asumsi bahwa Islam harus dilibatkan dalam pergulatan modernitas, bahkan harus menjadi pijakan di masa depan, tetapi cita-cita ke arah itu tidak perlu harus menghilangkan tradisi ke-Islaman yang ada, “*Muhafadlah ‘ala al-qadim al-salih wa al-akhidh bi'l-jadid al-aslah*”.

Barton juga menjelaskan bahwa Neo-Modernisme tumbuh dari lingkungan modernis karena ia mengandung agenda-agenda pemikiran yang progresif, yang merupakan tuntutan masyarakat modern. Tapi agenda-agenda tersebut dikonstruksi di atas tradisi ke-Islaman hingga pemikiran yang dikembangkan harus mengapresiasi tradisi. Hal ini membuat gerakan-gerakan pemikirannya bersentuhan dengan kalangan intelektual yang hidup dan dibesarkan dalam lingkungan tradisionalis (pesantren) (Barton: 1995).

EKSISTENSI MADRASAH SALAFIYAH DAN TRADISINYA DI ERA GLOBAL

MARWAN SALAHUDDIN*

Pendahuluan

Dalam mengarungi kehidupan dunia agar memperoleh kebahagiaan sampai di akhirat kelak manusia memerlukan agama sebagai jalan hidupnya. Oleh karena itu sedini mungkin agama perlu ditanamkan kepada para manusia. Banyak cara yang bisa digunakan untuk menanamkan nilai-nilai agama kepada para manusia, salah satunya adalah lewat jalur pendidikan. Sejak Islam diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., usaha menanamkan nilai-nilai agama itu sudah dilakukannya, di mulai dengan cara-cara yang sederhana melalui pendekatan individual, kemudian berubah dengan pendekatan kelompok sejalan dengan bertambahnya komunitas muslim, yang pada akhirnya berubah dengan pendekatan universal di era globalisasi ini akibat cepatnya perkembangan arus informasi dan komunikasi. Demikian juga penanaman nilai-nilai keagamaan di bumi Nusantara ini.

Seiring dengan perkembangan Islam dan semakin banyaknya orang yang belajar agama, maka cara penanaman nilai-nilai keagamaan itu berubah menjadi lebih efektif dan melembaga, dari sinilah akhirnya terbentuk lembaga pendidikan keagamaan (pendidikan diniyah).¹ Pesantren adalah nama bentuk lembaga pendidikan pertama di Indonesia yang

* Pengurus LP Ma'arif Ponorogo.

1. Menurut PP nomor 55 tahun 2007, ada perbedaan pengertian antara pendidikan keagamaan dan pendidikan diniyah. Pendidikan keagamaan adalah pendidikan yang mempersiapkan peserta didik untuk menjalankan peranan yang menuntut penguasaan pengetahuan tentang ajaran agama dan/atau menjadi ahli ilmu agama dan mengamalkan ajarannya. Sedangkan pendidikan diniyah adalah pendidikan keagamaan Islam yang

mengajarkan dan menanamkan nilai-nilai agama Islam dalam kehidupan pemeluknya, disamping masjid dan mushalla. Lembaga ini telah berhasil menyelenggarakan pendidikan dan menanamkan nilai-nilai keagamaan dengan pendekatan individual. Sesudah itu lahirlah madrasah sebagai bentuk pembaharuan pendidikan Islam yang menyelenggarakan pendidikan dengan pendekatan kelompok.

Dengan hadirnya era globalisasi dan timbulnya modernisasi di berbagai bidang, pendidikan pesantren terkena imbasnya. Pendidikan pesantren yang pada mulanya berbentuk *halaqah* dengan sistem *sorogan* dan *wetonan* mengalami perubahan bentuk menjadi sistem madrasah (sekolah). Sebagian pesantren bukan hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu umum. Karena pengaruh modernisasi itu pula sebagian masyarakat mendirikan lembaga pendidikan formal yang dinamakan madrasah, dengan mengutamakan pelajaran agama Islam. Para pengelola madrasah tersebut mulai menyusun kurikulum yang didalamnya terdapat pula mata pelajaran umum. Karena itu untuk memudahkan pembinaannya, Kementerian Agama membagi madrasah menjadi dua jenis. Jenis pertama adalah madrasah yang disamping mata pelajaran agama sebagai pelajaran pokok, memasukkan pula mata pelajaran umum dalam kurikulumnya. Jenis kedua adalah madrasah yang semua mata pelajarannya, jenis ini kemudian dikenal dengan sebutan Madrasah Diniyah.² Sebagian Madrasah Diniyah sistem pembelajarannya tetap mengikuti pola-pola lama yang dilakukan oleh para pendahulunya sebagaimana pola pembelajaran pada pesantren, sehingga madrasah diniyah seperti ini lebih dikenal dengan Madrasah Salafiyah³. Sedangkan madrasah

diselenggarakan pada semua jalur dan jenjang pendidikan. (Lihat pasal 1 ayat 3 dan 4 PP nomor 55 Tahun 2007).

2. Marwan Saridjo, *Bungan Rampai Pendidikan Agama Islam*, (Jakarta: Dirjen Bimbinga Islam, 1997/1998), 145-146.
3. Kata salafiyah menurut kamus Al Munjid dari kata dasar (masdar), سلف سلف يسلف يسلفاً artinya telah berlalu dan selesai, orang-orang dulu/lama. Dalam konteks yang dikaitkan dengan nama madrasah, yang dimaksud madrasah salafiyah adalah sebuah lembaga pendidikan agama Islam yang kurikulumnya menggunakan kitab-kitab karya ulama terdahulu. Banyak para ulama/kyai/haba'ib menyebut Salafiyah yang identik dengan Ahlussunnah wal jama'ah, seperti Yayasan Pendidikan Salafiyah. Maksudnya bahwa yayasan itu mengelola pendidikan yang berdasarkan ajaran Islam ahlussunnah wal jama'ah, yaitu ajaran Islam yang mendasarkan ajarannya bersumber kepada: Al Qur'an, Hadist, ijma' dan qiyas. Istilah Salafiyah juga dipakai pemerintah untuk memberi nama pesantren yang tidak memiliki lembaga pendidikan formal, tetapi memenuhi syarat sebagai penyelenggara wajib belajar Pendidikan Dasar 9

diniyah yang sistem pembelajarannya mengalami beberapa pembaharuan tetap disebut Madrasah Diniyah.

Sejak masa reformasi dan dengan berubahnya sistem Pendidikan Nasional, pemerintah telah menempatkan pendidikan keagamaan menjadi sub sistem Pendidikan Nasional. Karena itu terjadilah perubahan pada madrasah diniyah dan/atau madrasah salafiyah sebagai salah satu bentuk pendidikan keagamaan, perubahan itu tampak pada lebih besarnya perhatian pemerintah terhadap pembinaaan, peningkatan mutu dan pendanaannya. Dengan adanya perubahan tersebut terdapat dua kelompok pandangan terhadap eksistensi madrasah diniyah. Kelompok pertama memandang bahwa madrasah perlu dipertahankan sebagai lembaga *tafaqquh fi al din* secara murni, artinya madrasah diniyah/salafiyah diharapkan tetap berfungsi sebagai tempat menyiapkan kader-kader muslim yang mampu dan trampil sebagai pembimbing praktik-praktik keagamaan di tengah-tengah masyarakat.⁴ Kelompok kedua berpandangan bahwa madrasah diniyah/salafiyah perlu dipertahankan sebagai lembaga pendidikan alternatif bagi umat Islam. Artinya, disamping sebagai lembaga *tafaqquh fi al din*, lulusan madrasah diniyah perlu mendapat pengakuan kesetaraan (mu'adalah) dengan pendidikan lain yang setingkat.

Dengan berpijak pada pandangan yang kedua inilah, akhirnya pemerintah melalui Kementerian Agama telah menurunkan kebijakan dengan memberikan pengakuan terhadap beberapa madrasah diniyah, baik modern atau salafiyah dengan status mu'adalah (kesetaraan), Sebagaimana SK Dirjen Pendidikan Islam Nomor: Dj./I/885/2010, tanggal 9 Desember 2010,⁵ diantaranya adalah KMI Gontor Ponorogo, MA Salafiyah Tremas Pacitan, MA Hidayatul Mubtadiin Lirboyo Kediri, MA Miftahul Ulum, Sidogiri, Pasuruan dan lain-lain. Lulusan madrasah-madrasah tersebut disetarakan dengan lulusan Madrasah Aliyah.

Berangkat dari adanya perubahan di berbagai bidang di era global ini dan tetap bertahannya madrasah salafiyah sebagai lembaga pendidikan keagamaan, maka penulisan paper ini bermaksud untuk mengkaji melalui

tahun, sehingga berhak mendapat bantuan (BOS) dari pemerintah sebagaimana SKB yang dikeluarkan oleh Menteri Agama dan Menteri pendidikan Nasional Nomor: MA/86/2000 dan I/U/KB/2000.

4. Saridjo, *Bunga Rampai*....., 161
5. Saifuddin, *Profil dan Pedoman Penyelenggaraan Pondok pesantren Mu'adalah*, (Jakarta: Direktorat PD Pontren Dirjen Pendidikan Islam, 2011), 46-51

pendalaman berbagai referensi tentang tiga hal, yaitu: (1) Mampukah madrasah salafiyah menyesuaikan diri dengan sistem pendidikan nasional yang berlaku di negeri ini? (2). Apa strategi yang dilakukan untuk mengantarkan alumninya agar mampu menghadapi berbagai perubahan di era global yang semakin kompleks? (3) Bagaimana cara mempertahankan tradisi salafiyah di tengah derasnya perkembangan arus teknologi informasi dan komunikasi?.

Madrasah dalam Sistem Pendidikan Nasional

Kata “madrasah” dalam bahasa Arab adalah bentuk kata “keterangan tempat” (*z̄araf makan*) dari akar kata “darasa”. Secara harfiah “madrasah” diartikan sebagai “tempat belajar”, atau “tempat untuk memberikan pelajaran”. Dari akar kata “darasa” juga bisa diturunkan kata “midras” yang mempunyai arti “buku yang dipelajari” atau “tempat belajar”. Jika diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, kata “madrasah” memiliki arti “sekolah” kendati pada mulanya kata “sekolah” itu sendiri bukan berasal dari bahasa Indonesia, melainkan dari bahasa asing “school” atau “scola”, yaitu tempat proses belajar-mengajar secara formal. Madrasah tidak berbeda dengan sekolah, namun di Indonesia madrasah tidak lantas dipahami sebagai sekolah, melainkan diberi konotasi yang lebih spesifik lagi, yakni “sekolah agama”, tempat di mana anak-anak mendapatkan pelajaran tentang masalah agama dan keagamaan Islam.⁶

Di Indonesia, madrasah tetap dipakai sesuai dengan kata aslinya, walaupun pengertiannya tidak lagi persis dengan apa yang dipahami pada masa klasik, di mana pada saat itu madrasah diartikan sebagai lembaga pendidikan tinggi, sedangkan sekarang arti itu bergeser menjadi lembaga pendidikan tingkat dasar sampai menengah. Pergeseran makna dari lembaga pendidikan tinggi menjadi lembaga pendidikan tingkat dasar dan menengah itu, tidak saja terjadi di Indonesia, tetapi juga di Tumir Tengah sendiri. Sejauh ini tampaknya belum ada data yang pasti kapan istilah madrasah, yang mempunyai pengertian sebagai lembaga pendidikan, mulai digunakan di Indonesia. Para peneliti sejarah pendidikan Islam pun pada umumnya lebih tertarik membicarakan sistem pendidikan atau pengajaran tradisional

6. Direktorat Pendidikan Madrasah, *Pengertian dan Karakteristik Madrasah*, dalam <http://madrasah.kemenag.go.id/detail38.html>, akses, 11 Juli 2013

Islam yang digunakan baik di masjid, surau (Minangkabau), pesantren (Jawa), dan lain-lain, daripada membicarakan madrasah.⁷

Berkembangnya madrasah di Indonesia pada hakikatnya merupakan wujud dari upaya pembaharuan pendidikan Islam yang dilakukan oleh para cendikiawan Muslim Indonesia, yang melihat bahwa lembaga pendidikan Islam tradisional tersebut dalam beberapa hal tidak lagi sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman. Di samping itu, kedekatan sistem belajar-mengajar ala madrasah dengan sistem belajar-mengajar ala sekolah. Pada saat itu madrasah mulai bermunculan, sehingga membuat banyak orang berpandangan bahwa madrasah sebenarnya merupakan bentuk lain dari sekolah, hanya saja diberi muatan dan corak keislaman. Pandangan ini diperkuat oleh kenyataan bahwa masuknya Islam ke bumi Nusantara ini, baik pada gelombang pertama (abad ke-7 M) maupun gelombang ke-2 (abad ke-13) tidak diikuti oleh muncul atau berdirinya madrasah.

Lembaga-lembaga pendidikan yang bermunculan seiring dengan penyebaran Islam di Nusantara, terutama di Jawa, ketika itu ialah pesantren. Dengan demikian pesantren secara historis seringkali disebut tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (indigenous). Karena itu membicarakan madrasah di Indonesia dalam kaitannya dengan sejarah munculnya lembaga-lembaga pendidikan tradisional Islam seringkali tidak bisa dipisahkan dari pembicaraan mengenai pesantren sebagai cikal-bakalnya. Dengan kata lain, madrasah merupakan perkembangan lebih lanjut dari pesantren. Karena itu menjadi penting untuk mengamati proses historis sebagai mata rantai yang menghubungkan perkembangan pesantren di masa lalu dengan munculnya madrasah di kemudian hari.

Memang sejak awal kemunculannya, madrasah di Indonesia sudah mengadopsi sistem sekolah, dengan ciri-ciri seperti: digunakannya sistem kelas, pengelompokan pelajaran-pelajaran, penggunaan bangku, dan dimasukkannya pengetahuan umum sebagai bagian dari kurikulumnya. Tetapi ciri-ciri itu tidak terdapat dalam pesantren yang pada mulanya lebih bersifat individual, seperti adanya sistem sorogan dan wetonan. Akan tetapi, ketika modernisasi pendidikan masuk ke dunia pesantren, dan melahirkan apa yang kemudian disebut sebagai "pesantren modern", maka semua ciri

7. *Ibid.*

madrasah yang disebutkan di atas tadi sudah menjadi bagian dari keberadaan pesantren.

Akhirnya madrasah secara berangsur-angsur diterima sebagai salah satu institusi pendidikan Islam yang ikut berperan dalam usaha peningkatan mutu pendidikan di Indonesia. Pada awal abad ke-20 madrasah di Indonesia telah terbentuk menjadi jenjang pendidikan dasar sampai menengah. Sejak awal pertumbuhannya madrasah telah menjatuhkan pilihan untuk: (a) menjadi lembaga pendidikan yang semata-mata hanya untuk mendalami ilmu-ilmu agama (*tafaqquh fi al dīn*), yang kemudian disebut madrasah salafiyah; dan (b) menjadi lembaga pendidikan yang tidak hanya untuk mengajarkan ilmu-ilmu agama, tetapi juga memasukkan pelajaran-pelajaran yang diajarkan di sekolah-sekolah yang diselenggarakan pemerintah Hindia Belanda, seperti madrasah yang didirikan oleh Syech Amrullah Ahmad (1907) di Padang, KH Ahmad Dahlan (1912) di Yogyakarta, KH Mas Mansur (1914) di Surabaya dan KH Hasyim Asy'ari (1921) di Jombang.⁸

Kebanyakan madrasah di Indonesia pada mulanya tumbuh dan berkembang atas inisiatif tokoh masyarakat yang peduli, terutama para ulama yang membawa gagasan pembaharuan pendidikan, setelah mereka kembali dari menuntut ilmu di Timur Tengah. Dana pembangunan dan pendidikannya pun berasal dari swadaya masyarakat. Karena inisiatif dan dananya didukung oleh masyarakat, maka masyarakat sendiri diuntungkan secara ekonomis, artinya mereka dapat memasukkan anak-anak mereka ke madrasah dengan biaya ringan. Disamping itu, madrasah dapat menampung aspirasi sosial budaya masyarakat yang tinggal di wilayah pedesaan. Tumbuh dan berkembangnya madrasah di pedesaan itu menjadi petunjuk bahwa masyarakat Indonesia ternyata memiliki komitmen yang sangat tinggi terhadap pendidikan putra-putri mereka. Dari sudut pandang lain, hal itu juga berarti ikut meringankan beban pemerintah di bidang pendidikan.

Setelah Indonesia merdeka dan dibentuk Departemen Agama, penyelenggaraan madrasah mulai diperhatikan. Walaupun kegiatannya berbentuk pendidikan, tetapi pembinaannya tidak dilakukan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Karena itu madrasah tidak mendapatkan anggaran belanja dari pemerintah. Apalagi pada umumnya madrasah itu swasta, milik masyarakat. Karena itu variasi madrasah sangat

8. Ibid., 5

beragam sesuai dengan pola para kiai yang mendirikannya.⁹ Selain itu kurikulumnya hampir 100 % berisi ilmu-ilmu agama, walaupun ada ilmu pengetahuan umum, tetapi jumlahnya relatif kecil, tidak sesuai dengan kurikulum yang ditetapkan pemerintah.

Pada masa orde baru terjadi perubahan, dimana madrasah sebagai satuan pendidikan keagamaan disamakan dengan sekolah umum setelah adanya SKB 3 Menteri (Menteri Agama, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan dan Menteri Dalam Negeri)¹⁰ dengan tujuan meningkatkan mutu madrasah tersebut. Kurikulum madrasah yang berupa pelajaran agama Islam dikurangi, tinggal 30%. Sedangkan mata pelajaran umum, disesuaikan dengan sekolah umum yang setingkat. Perubahan itu mengakibatkan timbulnya perpecahan di kalangan pengelola madrasah. Sebagian mereka mengikuti pola SKB 3 Menteri tersebut untuk mendapatkan pembinaan lebih intensif dari pemerintah. Madrasah jenis ini dibagi menjadi 3 tingkatan, pada tingkat dasar dinamakan Madrasah Ibtidaiyah (MI), tingkat menengah pertama disebut Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan tingkat menengah atas disebut Madrasah Aliyah (MA).

Sebagian madrasah tetap bertahan dengan hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama saja, seandainya mengajarkan ilmu pengetahuan umum jumlahnya terbatas tidak sesuai dengan kurikulum nasional, walaupun dengan konsekwensi tidak mendapatkan pembinaan dan bantuan dari pemerintah. Madrasah seperti ini kemudian dikenal dengan sebutan Madrasah Diniyah, sebagian lainnya disebut Madrasah Salafiyah. Sehubungan dengan itu untuk mengatur pola pendidikan di madrasah diniyah ini pemerintah juga telah menerbitkan Peraturan Menteri Agama RI Nomor 13 Tahun 1964, yang kemudian digantikan dengan Peraturan Menteri Agama Nomor 3 Tahun 2003¹¹

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta pengaruh budaya asing karena derasnya arus informasi yang dapat menembus seluruh lapisan masyarakat dan kurangnya pelajaran agama pada sekolah umum, maka para tokoh agama bersama masyarakat kembali bangkit untuk mendirikan madrasah diniyah yang hanya khusus mengajarkan ilmu agama sebagai pelengkap (*takmiliyah*) mata pelajaran agama yang diajarkan di sekolah umum. Madrasah diniyah jenis ini tidak hanya didirikan oleh

9. Sarijo, *Bunga Rampai*, 145

10. Abd. Rachman Saleh, *Penyelenggaraan Madrasah*, (Jakarta: Dharma Bhakti, 1979), 8

11. Sarijo, *Bungan Rampai*....., 146.

masyarakat, tetapi didirikan oleh lembaga pendidikan formal, khususnya di tingkat dasar (Sekolah Dasar) yang operasionalnya dilaksanakan sore hari atau siang hari selepas jadwal pelajaran sekolah usai. Kehadiran madrasah diniyah jenis ini disamping untuk memperkuat keimanan dan ketaqwaan para siswa, diharapkan mampu membendung dekadensi moral yang melanda generasi muda akibat pengaruh budaya asing, disamping sebagai modal dasar pembangunan manusia seutuhnya.¹²

Mengingat pentingnya pendidikan agama bagi generasi muda dalam rangka membangun bangsa Indonesia yang utuh dan memiliki karakter bangsa yang tangguh, maka pemerintah sudah seharusnya memberikan perhatian yang lebih besar terhadap pembinaan pendidikan diniyah. Arah kebijakan politik terhadap keberpihakan pada pengembangan madrasah perlu dilakukan, agar anggaran belanja Negara dapat dialirkan untuk peningkatan mutu pendidikan keagamaan. Karena itu lahirnya Undang-undang tentang Sistem Pendidikan Nasional nomor 20 Tahun 2003 dan Peraturan Pemerintah nomor 55 Tahun 2007 menjadi tonggak sejarah baru pengembangan madrasah, yang di dalam undang-undang tersebut diberi istilah "pendidikan diniyah" di era global ini.

Dengan tercantumnya masalah pendidikan keagamaan dalam Undang-undang nomor 20 tahun 2003, maka saat ini kewajiban pemerintah untuk meningkatkan pendidikan keagamaan menjadi jelas, sebagaimana telah disebutkan pada pasal 30 sebagai berikut:

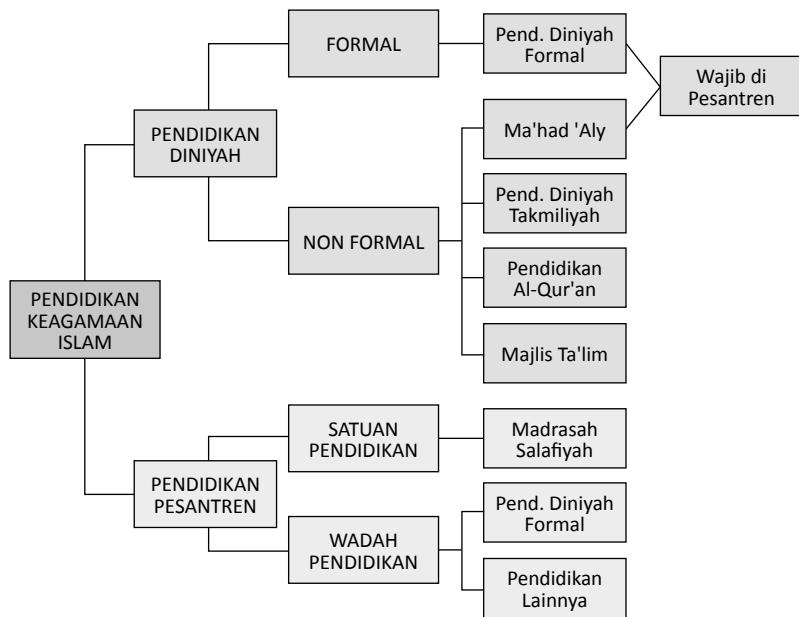
- (1) Pendidikan keagamaan diselenggarakan oleh Pemerintah dan/atau kelompok masyarakat dari pemeluk agama, sesuai dengan peraturan perundang-undangan.
- (2) Pendidikan keagamaan berfungsi pempersiapkan peserta didik menjadi anggota masyarakat yang memahami dan mengamalkan nilai-nilai ajaran agamanya dan/atau menjadi ahli ilmu agama.
- (3) Pendidikan keagamaan dapat diselenggarakan pada jalur pendidikan formal, non formal dan informal.
- (4) Pendidikan keagamaan berbentuk pendidikan diniyah, pesantren, pasraman, pabhaja samanera, dan bentuk lain yang sejenis.

12. Ibid., 149

- (5) Ketentuan mengenai pendidikan keagamaan sebagaimana dimaksud dalam ayat (1), ayat (2), ayat (3) dan ayat (4) diatur lebih lanjut dengan Peraturan Pemerintah.¹³

Dengan masuknya pendidikan keagamaan sebagaimana disebutkan pada pasal tersebut di atas dalam sistem pendidikan nasional, selain eksistensi dan fungsi madrasah diniyah diakui, juga semakin menghilangkan kesan diskriminasi dan dikhotomi. Karena itu untuk menjabarkan pasal 30 tersebut lahirlah Peraturan Pemerintah nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama¹⁴ dan Keagamaan¹⁵, yang di dalamnya berisi berbagai penjabaran tentang pendidikan keagamaan. Pada pasal 14 ayat (2) disebutkan bahwa pendidikan keagamaan dapat berbentuk pendidikan diniyah dan dapat diselenggarakan pada jalur formal, non formal dan informal.¹⁶ Pada jalur formal pendidikan diniyah dapat diselenggarakan pada jenjang pendidikan anak usia dini, pendidikan dasar, pendidikan menengah dan pendidikan tinggi. Pendidikan dasar setingkat dengan SD dan SMP, pendidikan menengah setingkat dengan SMA.¹⁷ Pendidikan diniyah non formal diselenggarakan dalam bentuk pengkajian kitab, Majlis Taklim, Pendidikan Al Qur'an, Madrasah Diniyah Takmiliyah dan bentuk lain yang sejenis.¹⁸ Lebih jelasnya struktur pendidikan keagamaan Islam tersebut dapat dilihat pada bagan berikut:

-
13. Anwar Arifin, *Memahami Paradigma Baru Pendidikan Nasional dalam Undang-undang Sisdiknas* (Jakarta: Dirjen Bimbinga Islam, 2003), 47.
14. Menurut Pasal 1 ayat (1) PP tersebut yang dimaksud dengan pendidikan agama adalah pendidikan yang memberikan pengetahuan dan membentuk sikap, kepribadian, dan keterampilan peserta didik dalam mengamalkan ajaran agamanya, yang dilaksanakan sekurang-kurangnya melalui mata pelajaran/kuliah pada semua jalur, jenjang, dan jenis pendidikan.
15. Menurut Pasal 1 ayat (2) PP tersebut yang dimaksud dengan pendidikan keagamaan adalah pendidikan yang mempersiapkan peserta didik untuk dapat menjalankan peranan yang menuntut penguasaan pengetahuan tentang ajaran agama dan/atau menjadi ahli ilmu agama dan mengamalkan ajaran agamanya.
16. Dirjen Pendidikan Islam, *Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan*, (Jakarta: Kementerian Agama, 2012), 23.
17. Ibid., 24
18. Ibid., 27.



Gambar: 1
Tentang Struktur Pendidikan Keagamaan di Indonesia

Pada bagian diatas Madrasah Salafiyah masuk bagian dari Satuan Pendidikan Pesantren, oleh karena pada umumnya madrasah jenis ini ada dalam sebuah pesantren.

Sekarang madrasah telah tumbuh dan berkembang dan merupakan bagian dari budaya bangsa, karena ia tumbuh dan berproses bersama dengan seluruh proses perubahan dan perkembangan yang terjadi di dalam masyarakat. Dengan perjuangannya yang memakan waktu cukup panjang membuktikan bahwa madrasah telah mampu bertahan dengan karakternya sendiri, yakni sebagai lembaga pendidikan untuk membina jiwa agama dan akhlak anak bangsa. Karakter itulah yang membedakan madrasah dengan sekolah umum.

Berbagai Perubahan di Era Global

Munculnya globalisasi yang dimulai sekitar tahun 1980-an, akibat cepatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama teknologi komunikasi, transportasi dan informasi, akibatnya dunia tidak lagi memiliki batas wilayah dan waktu. Di suatu kota atau negara dengan mudah dan jelas kita dapat berbicara dengan orang yang berada di kota atau negara lain,

walaupun jaraknya sangat jauh, bahkan pembicaraan itu bukan hanya lewat suara, tetapi dapat melihat gambarnya, sehingga seolah-olah kita berada didekatnya. Kejadian di suatu tempat akan mudah dilihat di tempat lain dalam saat yang sama, seperti pertandingan sepak bola di Eropa, gempa bumi di Aceh, pelaksanaan Ibadah Haji di Mekkah dan lain-lainnya. Dengan demikian di era globalisasi ini pertemuan dan gesekan nilai sosial, budaya dan agama di seluruh dunia dapat terjadi, dengan memanfaatkan jasa komunikasi, transformasi dan informasi hasil modernisasi teknologi tersebut.

Istilah globalisasi sering diberi arti yang berbeda antara satu dengan lainnya. Qodry Azizy mengutip pendapat Akbar S Ahmed dan Hastings Donnan memberi batasan bahwa globalisasi pada prinsipnya mengacu pada perkembangan dalam dunia teknologi komunikasi, transformasi, informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh menjadi hal-hal yang bisa dijangkau dengan mudah.¹⁹ Dengan globalisasi, dunia ini seolah tidak memiliki batas wilayah dan waktu. Muhammin yang mengutip pendapat Thomas Friedman dalam bukunya *The World is Flat* menyatakan bahwa dunia kini telah menjadi lahan bermain yang seajar, artinya semua pesaing mempunyai kesempatan yang sama, sehingga mereka yang tidak mampu menggunakan dan memanfaatkan peluang dan kesempatan yang ada akan segera tertinggal. Dalam konteks pendidikan Islam, madrasah yang tidak menghasilkan lulusan yang berkualitas akan segera tertinggal di arena kompetisi dunia.²⁰

Pada era globalisasi terjadi pertemuan dan gesekan nilai budaya dan agama di seluruh dunia yang memanfatkan jasa komunikasi, transformasi dan informasi hasil modernisasi di bidang teknologi. Penemuan dan gesekan ini akan menghasilkan kompetisi liar yang saling mempengaruhi, saling bertentangan dan bertabrakan antara nilai-nilai yang berbeda, yang pada akhirnya akan menghasilkan kalah atau menang, atau saling kerjasama untuk menghasilkan sintesa dan antitesa baru.²¹ Artinya, bahwa dalam era globalisasi ini interaksi-interaksi transnasional yang melibatkan semua

19. Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2004), 19. Lihat Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan dalam: *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994), 1.

20. Muhammin, *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), 91

21. Azizy, *Melawan.....*, 20.

elemen masyarakat secara nyata. Elemen elemen masyarakat itu terdiri dari unsur pemerintah, masyarakat, organisasi-organisasi sosial, lembaga-lembaga pendidikan maupun individu-individu. Watak globalisasi yang imanen dalam segala bidang kehidupan merupakan fenomena sosiologis yang menyentuh wilayah kehidupan sosial dan spiritual dan sudah barang tentu berimplikasi pada independensi antara elemen-elemen masyarakat tersebut.²²

Pada mulanya memang globalisasi itu merambah dunia perekonomian, khususnya sektor perdagangan, misalnya Product Coca cola dan McDonald. Produk produk itu dikenal dan dibeli oleh seantero pelosok dunia.²³ Oleh karena masalah ekonomi menjadi dasar pokok kehidupan manusia, maka selanjutnya globalisasi menembus segala segi kehidupan manusia, termasuk pula masalah pendidikan agama dan keagamaan. Globalisasi adalah suatu fenomena yang tidak dapat dihindari, mau tidak mau, suka atau tidak suka, siap atau tidak siap, setiap manusia yang hidup di zaman ini harus menghadapinya. Dari sini globalisasi dapat dimaknai menjadi sebuah alat dan sebuah ideologi. Menjadi sebuah alat karena wujud keberhasilan dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama di bidang komunikasi. Menjadi sebuah ideologi berarti memiliki makna tersendiri dan netralitasnya sangat berkurang..²⁴

Berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi pada era globalisasi ini memberi dampak positif terhadap kehidupan dan kesejahteraan masyarakat, termasuk di dalamnya masyarakat Islam. Dengan meningkatnya alat-alat komunikasi, transportasi, dan informasi yang sangat canggih memberikan peluang yang sangat terbuka, untuk berkomunikasi ke mana saja yang diinginkan di belahan bumi ini. Kehadiran product teknologi seperti televisi, komputer, internet, telepon seluler dan sebagainya akan mendukung proses pendidikan Islam. Dapat dijadikan media pendidikan untuk memperdalam ilmu-ilmu agama, meningkatkan intensitas keimanan, membekali para siswa bukan hanya ilmu-ilmu agama, melainkan juga ilmu-ilmu umum, seperti matematika dan sains. Menghilangkan dikhotomi ilmu pengetahuan, memperkokoh tradisi keagamaan dan mencegah masuknya unsur negatif globalisasi.

22. Babun Suharto, *Dari Pesantren untuk Umat*, (Surabaya: Imtiyaz, 2011) 39.

23. R. Eko Indrajit dan R Djokopranoto, *Manajemen Perguruan Tinggi Modern* (Yogyakarta: Andi Offset 2006), 83.

24. Azizy, *Melawan.....*, 22.

Dengan demikian ada relevansi antara globalisasi dengan perubahan pendidikan di madrasah, termasuk madrasah salafiyah dalam berbagai aspek, antara lain: (1) globalisasi yang bersifat kompetitif mendorong madrasah untuk menghasilkan sumber daya manusia yang berkualitas, baik fisik, intelektual maupun moral; (2) kemajuan teknologi dan industri memberikan kemudahan-kemudahan dalam menyelenggarakan ibadah dan meningkatkan efektifitas proses pembelajaran; (3) globalisasi yang sebagian ditandai dengan maraknya bisnis dan perdagangan memberi peluang kepada madrasah untuk meningkatkan kemampuan manajerial dan pengelolaannya; (4) globalisasi yang menawarkan produk global yang beraneka ragam mendorong madrasah untuk bersifat selektif dengan prinsip *al muḥafazah 'ala al qadim al ṣalih wa al akhd bi al jadid al ḥaṣlah*; (5) penemuan berbagai pengetahuan baru lebih memotivasi madrasah memberi dasar-dasar *religious* dan menunjukkan bahwa Islam tetap relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi; (6) globalisasi menggugah gaya hidup untuk menghargai tradisi dan nilai-nilai agama secara mendalam.²⁵

Di balik dampak positif globalisasi, tidak dapat dihindari adalah dampak negatifnya. Teknologi komunikasi dan informasi yang demikian maju memberi peluang masuknya berbagai pengaruh budaya asing ke dalam elemen-elemen masyarakat. Dampak tersebut yang paling menonjol adanya dekadensi moral dan krisis akhlak di kalangan umat Islam. Hal ini dapat dilihat dari meningkatnya berbagai kasus seperti narkoba, pelecehan seksual, korupsi, meningkatnya penderita HIV/AIDS, pembunuhan dan sebagainya.²⁶ Hal-hal tersebut secara otomatis menimbulkan perubahan pada tatanan kehidupan masyarakat, dan tidak bisa terhindar pula kehidupan madrasah, karena madrasah didirikan oleh masyarakat, untuk masyarakat dan digerakkan oleh masyarakat. Karena itu muncullah berbagai perubahan dalam kehidupan madrasah, di antaranya perubahan itu tampak pada semakin lemahnya jiwa kemandirian, kesederhanaan, pengabdian, kebersamaan dan sebagainya.

Globalisasi merupakan tantangan bagi eksistensi lembaga pendidikan Islam. Tidak ada lembaga pendidikan apapun di belahan dunia ini yang bisa terlepas dari pengaruh globalisasi yang demikian pesat mendera setiap bangsa. Karena itu tugas madrasah di era ini semakin berat, karena madrasah

25. Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005), 97-98.

26. Suharto, *Dari Pesantren*, 53.

adalah lembaga pendidikan yang berbasis keagamaan, yang dituntut bukan hanya mengajarkan pengetahuan (*transfer of knowledge*), tetapi justru lebih mengutamakan pendidikan nilai (*transfer of value*), khususnya nilai-nilai keislaman. Sebagaimana firman Allah: *Yarfa' Allāh al ladhiñ āmanū minkum wa al ladhiñ ūtū al 'ilm al darajāt* (Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat). ²⁷

Strategi Madrasah Salafiyah dalam Menghadapi Perubahan

Bahwa pendidikan Islam, khususnya Madrasah Salafiyah pada hakikatnya selama ini masih menghadapi berbagai persoalan, diantaranya: (1) Minimnya usaha pembaharuan, dan kalaupun ada, masih kalah cepat dengan perubahan sosial, politik dan kemajuan sain-teknologi. (2) Ilmu-ilmu yang dipelajari di madrasah salafiyah pada umumnya ilmu-ilmu klasik, ilmu-ilmu modern kurang tersentuh. (3) Model pembelajaran masih menerapkan *banking education*, dimana guru mendepositokan berbagai macam pengetahuan kepada murid; (4) Orientasi pendidikan madrasah salafiyah masih cenderung pada pembentukan *'abdullāh* dari pada keseimbangan antara *'abd* dan *khalifah Allāh fi al ard*. ²⁸

Untuk itu yang mendesak harus diupayakan pengelola madrasah adalah bagaimana mengembangkan dan menanamkan nilai-nilai keagamaan ke dalam kehidupan sehari-hari dan merumuskannya dalam konteks kekinian. Tanpa adanya upaya-upaya itu, nilai-nilai tersebut hanya akan menjadi simbol formalitas, tidak menjadi sumber rujukan dalam bersikap dan berperilaku serta tidak memiliki gaung yang nyata dalam kehidupan. Jika hal ini diupayakan dengan sungguh-sungguh maka madrasah akan mampu membendung atau setidak-tidaknya mengurangi dampak negatif globalisasi.

Babun Suharto mengungkapkan bahwa penyebab terjadinya dekadensi moral sebagai dampak negatif globalisasi adalah: (1) Adanya keluarga yang tidak harmonis, sehingga komunikasi diantara anggota keluarga tidak sehat.

27. Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Tafsirnya, Jilid X* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), 22.

28. Suharto, *Dari Pesantren, 53-54*. Sebagai elaborasi lihat pula Abd. Rahman Assegaf, "Membangun Format Pendidikan di Era Globalisasi", dalam Imam Mahalli dan Mushthofa (ed), *Pendidikan Islam dan Tantangan Globalisasi*, (Yogyakarta: Ar Ruzz, 2004) 8-9

Hal itu mendorong remaja untuk melakukan perbuatan yang menyimpang dari norma-norma sosial dan agama. (2) Pengaruh budaya asing, yang dipopulerkan lewat berbagai media, baik cetak mapun elektronika. Dengan mudah remaja dapat mengakses budaya asing, yang membuat mereka dengan cepat meniru budaya asing itu tanpa berpikir apakah sesuai atau tidak dengan kultur agama Islam. (3) Lemahnya kontrol sosial, terutama masyarakat perkotaan yang cenderung bersikap individualistik. Karena pada umumnya mereka hanya mementingkan dirinya sendiri, praktis mereka tidak mau terlibat dalam kontrol kehidupan para remaja.²⁹

Salah satu strategi yang dapat digunakan untuk membentengi dekadensi moral dan krisis akhlak adalah mengutamakan pendidikan madrasah kepada penanaman nilai (*transfer of values*). Pada saat ini pendidikan madrasah lebih mengarah pada penanaman pengetahuan (*transfer of knowledge*), sehingga pendidikan diidentikkan dengan perolehan ijazah. Madrasah Salafiyah sebagai lembaga pendidikan Islam, diharapkan mampu melakukan hal ini. Pendidikan madrasah salafiyah sebaiknya lebih mengutamakan nilai-nilai kehidupan sesuai dengan ajaran Islam, sehingga tidak perlu ada ijazah bagi lulusannya. Akan tetapi karena pengaruh modernisasi dan globalisasi tujuan utama tersebut semakin tergeser. Memang hal itu tidak bisa dihindari, sehingga perlu adanya keseimbangan, artinya ijazah yang diperoleh lulusannya harus sepadan dengan pengetahuan yang dimilikinya.

Disamping sebuah tantangan, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di era globalisasi ini, juga merupakan peluang bagi madrasah untuk berbenah diri dan beradaptasi dengan melakukan berbagai perubahan. Madrasah harus bersikap proaktif, ikut serta ambil bagian dari berbagai perubahan dengan tidak melupakan dalam menjaga tradisi yang selama ini telah dijalankan. Yang lebih menarik bahwa di era globalisasi yang penuh tantangan ini eksistensi madrasah salafiyah tetap bertahan. Murid yang belajar jumlahnya stabil, bahkan bertambah banyak, sebagaimana yang ada di Madrasah Salafiyah Pondok Tremas Pacitan, Madrasah Salafiyah Hidayatul Mubtadiin Lirboyo Kediri dan Madrasah Salafiyah Miftahul Ulum Sidogiri Pasuruan.

Kunci sukses dalam menghadapi tantangan di era ini terletak pada kualitas sumber daya manusia yang handal dan berbudaya. Menurut Visi Pendidikan Nasional tahun 2005-2025 adalah kualitas manusia Indonesia

29. Ibid., 56.

yang cerdas dan komprehensif, dengan memiliki: (1) kecerdasan spiritual, yakni mampu menumbuhkan dan memperkuat keimanan, ketakwaan dan berakhhlak mulia; (2) kecerdasan emosional, yakni mampu melakukan olah rasa untuk meningkatkan sensitivitas dan apresiasi atas kehalusan dan keindahan seni dan budaya; (3) kecerdasan sosial, yakni mampu membina dan memupuk hubungan sosial yang timbal balik, demokratis, empirik dan simpatik, menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia, menghargai kebinekaan, berwawasan kebangsaan dan memiliki kesadaran akan hak dan kewajiban sebagai warga negara; (4) kecerdasan intelektual, yakni memiliki kemampuan olah pikir untuk memperoleh kompetensi dan kemandirian dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi; (5) kecerdasan kinestetis, yakni kemampuan berolahraga untuk mewujudkan insan yang sehat, bugar, berdaya tahan, trampil dan trengginas.³⁰

Di era globalisasi ini pendidikan Islam diharapkan mampu membangun peradaban baru yang penuh persaingan, dengan tetap memiliki empat karakter sebagaimana dikemukakan oleh KH Thalhah Hasan, sebagai berikut: (1) Dinamik, yang berarti bergerak terus maju sejalan dengan tantangan yang sedang dihadapi dalam menjawab perkembangan dan kemajuan iptek serta perubahan kehidupan masyarakat. (2). Relevan, sesuai dengan tuntutan kebutuhan hidup umat dan pembangunan bangsa di tengah-tengah persaingan global. (3) Profesional, baik dalam rekrutmen ketenagaan, manajemen kependidikan, pelaksanaan pembelajaran dan dalam pemberdayaan teknologi. (4) Kompetitif, siap bersaing dalam penampilan, inovasi program, membangun karakter dan kepribadian, dan dalam kualitas produk dengan pendidikan-pendidikan lainnya.³¹

Dampak globalisasi segala aspek dapat berubah. Perubahan tersebut menurut Azyumardi Azra berlangsung cepat, menyeluruh, mendalam dan serba tak terduga. Cepat, karena perubahan tersebut tak pernah dapat diikuti oleh mereka yang turut terlibat dan yang tak pernah terlibat. Menyeluruh, karena perubahan tersebut menyangkut hampir seluruh segi kehidupan. Mendalam, karena perubahan itu sampai ke detail-detail subyek yang sedang atau lagi berubah. Serba tak terduga, karena perubahan-perubahan itu sering

30. Muhammin, *Pemikiran dan.....*, 92-93

31. Muhammad Thalhah Hasan, "Mutu Pendidikan Islam Sebagai Kunci Jawaban" dalam Epilog Asrori S. Karni, *Etos Studi Kaum Santri, Wajah Baru Pendidikan Islam* (Bandung: Mizan Pustaka, 2009), 413.

tidak dapat diestimasi dan diramalkan secara jitu.³² Friedman sebagaimana yang dikutip HAR Tilaar mengatakan bahwa pada era globalisasi terjadi suatu perubahan yang besar dalam pergaulan umat manusia karena kemajuan teknologi komunikasi, sehingga benar-benar dunia telah menjadi kampung besar (*big village*).³³ Gelombang globalisasi telah membawa masalah-masalah baru bagi penyelenggaraan madrasah salafiyah.

Berbagai kebijakan pemerintah di bidang pendidikan yang bernuansa internasional mulai lahir, seperti sekolah-sekolah internasional atau bertaraf internasional. Tetapi kenyataannya pendidikan yang masih dibawah standar nasional masih ada. Sesungguhnya masalah perubahan itu sendiri dalam pendidikan Islam telah dimulai sejak zaman Rasulullah. Sebagaimana firman Allah dalam Al Qur'an: *Inn Allāh lā yughayyir mā bi qāum hattā yughayyirū mā bi anfusihim, wa idhā arād Allāh biqāum sūān fala maradd lah.* (Sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan sesuatu kaum sebelum mereka mengubah keadaan diri mereka sendiri, dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya).³⁴

Bahwa ajaran agama Islam dalam aspek-aspek tertentu cukup relevan dengan globalisasi, diantaranya:

1. Globalisasi yang bersifat kompetitif mendorong umatnya untuk memproses pembangunan manusia menjadi sumberdaya yang berkualitas, baik fisik, intelektual maupun moral.
2. Kemajuan teknologi dan industri memberikan kemudahan umat Islam dalam menyelenggarakan ibadah dan peningkatan efektifitas proses pembelajaran di madrasah.
3. Maraknya bisnis dan perdagangan memberikan peluang kepada umat Islam untuk meningkatkan manajerial di segala bidang, khusus dalam bidang binis dan perdagangan.
4. Penawaran produk-produk budaya global yang beraneka ragam mendorong umat Islam untuk bersifat selektif dengan prinsip *al muhāfazah 'alā al qadīm al ṣālih wa al akhdh bi al jadīd al aslāh*.

32. Ibid, 127

33. HAR Tilaar dan Riant Nugroho, *Kebijakan Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 303

34. Departemen, *Al Qur'an*....., Juz 13, 96

5. Penemuan sain di era global dapat memotivasi untuk memberikan dasar nilai-nilai agama agar menunjukkan bahwa Islam tetap relevan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.
6. Globalisasi menggugah gaya hidup umat Islam yang homogen agar menghargai tradisi dan nilai-nilai agama secara mendalam.³⁵

Adanya perubahan yang berlangsung cepat tersebut berimplikasi pada pengelolaan madrasah salafiyah. Karena itu pengelola madrasah ini mau tidak mau harus berbenah diri dengan beradaptasi pada berbagai perubahan, namun tetap memperhitungkan tradisi lama yang masih relevan dengan perubahan, sebagaimana dikemukakan oleh *John Obert Voll* bahwa keberhasilan adaptasionalisme Islam yang besar telah mendatangkan pemikiran mengenai perlunya mempertahankan keberhasilan-keberhasilan yang telah dicapai³⁶ Hal itu juga sejalan dengan kaidah *al muḥāfazah ‘alā al qādīm al ṣāliḥ wa al akhdh bi al jadīd al aṣlāḥ*. Untuk itu dalam menghadapi persaingan, madrasah salafiyah perlu memiliki strategi yang dirancang agar mampu bertahan, memanfaatkan peluang dan menghadapi tantangan masa depan di era global ini. Strategi itu antara lain:

1. Reposisi madrasah, yaitu merumuskan kembali posisi madrasah salafiyah sebagai lembaga *tafaqquh fi al dīn*, tetapi tetap memperhatikan tuntutan masyarakat dengan menambah ketrampilan kerja sesuai dengan kebutuhan masyarakat luas.³⁷
2. Reaktualisasi madrasah, dimana sebagai salah satu lembaga pendidikan milik masyarakat ijazah lulusan madrasah salafiyah belum diakui secara formal oleh pemerintah, karena tidak mengikuti sistem pendidikan yang diselenggarakan pemerintah, padahal selama ini masyarakat sudah mengakuinya. Untuk itu pemerintah perlu mengeluarkan kebijakan baru yang dapat memberi pengakuan secara formal kepada lulusan madrasah salafiyah. Walapun sekarang ini sudah ada sebagian madrasah salafiyah yang sudah mendapat status mu'adalah, ternyata pengakuan itu hanya menunjukkan kesetaraan, belum bermakna kesamaan.
3. Perbaikan manajemen pengelolaan madrasah. Pengelola madrasah salafiyah perlu mengikuti perubahan manajemen yang lebih baik,

35. Muhtarom, *Reproduksi*.....97-98.

36. John O. Voll, *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), 442.

37. HAR Tilaar, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 172

- dengan lebih meningkatkan sumberdaya manusia, menambah sarana-prasarana, meningkatkan akuntabilitas pengelolaan keuangan dan merubah gaya kepemimpinan yang demokratis.³⁸
4. Pemanfaatan jasa teknologi dalam pengelolaan madrasah salafiyah dan sistem pembelajaran yang dilakukan oleh para guru. Sistem pengelolaan administrasi harus berbasis teknologi, demikian juga proses pembelajaran, penggunaan bahan ajar, media pembelajaran. Saat ini sudah banyak kitab-kitab klasik yang diaplikasikan pada komputer, media pembelajaran Al Qur'an maupun kitab-kitab yang sudah diaplikasikan kedalam program komputer dan lain sebagainya.

Mempertahankan Tradisi

Madrasah salafiyah di Indonesia pada umumnya mengajarkan ilmu-ilmu keislaman karya ulama salaf dan berada dibawah naungan Pondok Pesantren Salafiyah yang santrinya cukup banyak. Kemudian untuk memudahkan sistem pembelajaran pesantren yang pada umumnya sudah menjadi tradisi, yakni *sorogan* dan *wetonan*, dibentuklah rombongan belajar yang berstrata (bertingkat) sebagaimana sekolah formal. Bermula dari lahirnya kebijakan seperti itu maka rombongan belajar yang berstrata tersebut akhirnya diberi nama madrasah salafiyah, sebab walaupun berbentuk madrasah, kurikulum dan materi pembelajarannya tetap menggunakan tradisi pesantren. Kurikulum seluruhnya mata pelajaran agama, seperti: Tauhid, Fiqih, Tafsir, Hadits, Bahasa Arab, Tasawuf dan lain-lain. Seandainya diberi mata pelajaran umum hanya pelengkap saja tidak sesuai dengan kurikulum nasional. Bahan ajar bersumber dari kitab-kitab klasik karya ulama salaf.

Tradisi yang sampai saat ini masih tetap dipertahankan dan dilaksanakan oleh penyelenggara madrasah salafiyah antara lain:

1. Pelaksanaan pembelajaran dengan struktur, metode dan literatur tradisional. Meskipun madrasah jenis ini sudah berbentuk pendidikan formal dan berjenjang, tetapi sistem pembelajaran masih menggunakan sistem *sorogan* dan *wetonan*, dengan bahan ajar ilmu-ilmu keislaman yang bersumber dari kitab-kitab klasik. Pembelajaran lebih menekankan pada penangkapan harfiyah dari kitab-kitab yang dipelajarinya.

38. HM Sulthon dan M Khusnusridlo, *Manajemen Pondok Pesantren Dalam Perpektif Global*, (Yogyakarta: Laksbang, 2006), 31.

Kurikulum lebih berorientasi pada isi yang penyebarannya berdasarkan keluasan dan kedalaman kitab-kitab yang dipelajari.

2. Lebih mengutamakan pemeliharaan tata nilai tertentu dengan menekankan pada keutamaan ibadah sebagai pengabdian dan penghormatan kepada guru sebagai jalan untuk memperoleh pengetahuan yang hakiki. Dengan demikian karakter madrasah salafiyah adalah sama dengan karakter pesantren tradisional. Pandangan hidup mereka berlandaskan pendekatan ukhrawi yang ditandai dengan ketundukan mutlak kepada “ulama”. Mereka mempunyai kecenderungan untuk bertirakat dalam usaha mencapai keluhuran budi dan jiwa, keikhlasan untuk mengerjakan apa saja bagi kepentingan guru.³⁹

Tradisi yang telah dilaksanakan secara terus menerus tersebut pada hakikatnya mempunyai kelebihan tersendiri, diantaranya:

1. Mampu menciptakan sikap hidup tersendiri kepada murid dan alumninya sesuai dengan tata nilai tersebut di atas. Dengan sikap hidup tersebut mereka akan terlepas dari pengaruh globalisasi yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, terutama budaya negatif yang dapat meracuni masyarakat.
2. Mampu memelihara subkulturnya sendiri, karena dengan pandangan hidup yang bersifat ukhrawi, dapat menjadi sebuah alternatif dan pembanding bagi pergaulan yang menjadi kaku oleh ikatan-ikatan sosial dianatara lapisan-lapisan masyarakat yang berbeda.

Namun demikian, disamping ada kelebihan pada pelaksanaan tradisi tersebut juga memiliki kelemahan, antara lain:

1. Proses pendidikan pada madrasah salafiyah belum memiliki perencanaan pengembangan yang sistematis, karena literatur yang digunakan dalam pembelajaran cenderung tetap dari tahun ke tahun. Seandainya ada, tinggal memilih sesuai dengan keinginan pengelolanya karena pada umumnya memiliki kesamaan, yakni semua adalah kitab-kitab klasik.
2. Sistem pembelajaran dengan pendekatan harfiyah, dimana peserta didik diajari membaca teks kitab kata demi kata dan menjelaskan kalimat yang telah tersusun dari kata-kata secara harfiyah, dan ternyata tidak mampu untuk melihat kembali apakah mereka membutuhkan

39. Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 71-72

- pendekatan lain atau tidak. Evaluasi yang diberikan tidak mampu menempatkan sebagai alat untuk mengukur kemampuan mereka.
3. Hampir tidak ada perbedaan yang jelas, antara hal-hal yang diperlukan dengan yang tidak diperlukan bagi suatu tingkat pendidikan. Mereka hanya berpedoman untuk mengajarkan dan menerapkan hukum syara' dalam kehidupan sehari-hari, mengabaikan nilai-nilai pendidikan.

Sebagai ilustrasi dapat digambarkan dari salah satu Madrasah Aliyah Salafiyah yang ada di Pondok Tremas Pacitan yang berdiri sejak Tahun 1932.⁴⁰ Madrasah ini sejak berdirinya sampai sekarang tetap bertahan dengan sistem pendidikan salafiyah, dengan bahan ajar kitab-kitab klasik yang relatif tetap, misalnya mata pelajaran Fiqih bahan ajarnya berupa kitab *fiqh al Minhaji*, mata pelajaran Tauhid bahan ajarnya berupa kitab *al Ḥusūn al Ḥamidiyah*, *Uṣūl al fiqh* bahan ajarnya berupa kitab *al Bayān* dan sebagainya. Walaupun demikian madrasah ini dapat menhasilkan ulama dan tokoh-tokoh agama terkemuka, seperti Syech Mahfudh At Tarmasyi, Prof Dr. A. Mukti Ali, KH. Ali Maksum, Prof. Dr. Musa Asy'ari dan lain-lain. Berkat kegigihan dalam mempertahankan sistem salafiyahnya, maka pada Tahun 2006 madrasah ini mendapatkan status mu'adalah (kesetaraan) bersama madrasah salafiyah Hidayatul Mubtadiin dan madrasah Miftahul Ulum Sidogiri Pasuruan, dengan SK Dirjen Pendidikan Islam Nomor: DJ.II/DT.II.II/507/2006, tanggal 30 Nopember 2006. Lulusan madrasah ini ijazahnya disetarakan dengan ijazah Madrasah Aliyah, sehingga dapat digunakan untuk melanjutkan studi ke pendidikan tinggi formal, walaupun tidak melalui proses ujian nasional.

Penutup

Kehadiran era globalisasi yang menimbulkan perubahan di berbagai bidang sangat berpengaruh terhadap eksistensi madrasah di Indonesia. Madrasah salafiyah yang merupakan salah satu variasi bentuk madrasah yang didirikan oleh masyarakat, untuk masyarakat, sampai sekarang masih tetap eksis dan masih bertahan dengan sistem pendidikan tradisionalnya. Walaupun Madrasah Salafiyah sebagai salah satu jenis pendidikan keagamaan sudah masuk menjadi sub sistem pendidikan nasional, tetapi masih memiliki

40. Muhamad Habib Dimyati, *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya* (Pacitan: Pondok Tremas, tth.), 41

kekhasan tersendiri dan belum bisa menyesuaikan secara penuh dengan sistem pendidikan nasional di Indonesia.

Sedangkan untuk mengantarkan alumninya agar mampu menghadapi perubahan dan tantangan di berbagai bidang pada era ini, penyelenggara madrasah telah melakukan reposisi dan reaktualisasi. Reposisi diperlukan untuk tidak merubah asas dan tujuan pendiriannya, yaitu *tafaqquh fi al din*, sedangkan reaktualisasi diperlukan untuk menyesuaikan diri dengan berbagai perubahan yang mau tidak mau harus diikutinya. Disamping itu perlu ada perbaikan manajerial dengan lebih mengedepankan asas demokratis dan peningkatan sumberdaya manusia bagi pendidik dan tenaga kependidikannya serta peningkatan skill para murid dengan cara menyediakan pendidikan vokasi sebagai pendidikan tambahan.

Agar tradisi salafiyah tetap menarik bagi para santri, madrasah perlu menyesuaikan dengan perubahan ilmu pengetahuan dan teknologi, terutama bidang informasi dan komunikasi. Proses pembelajaran dilaksanakan dengan berbasis teknologi baru, demikian pula sistem administrasi pendidikannya. Namun demikian pemeliharaan tata nilai sebagai dasar pembentukan karakter dengan lebih menekankan pada keutamaan ibadah sebagai sebuah pengabdian dan memuliakan orangtua dan guru melalui pendekatan ukhrawi perlu dilestarikan. Dengan demikian madrasah salafiyah akan semakin diminati, karena tampil dalam bentuk wajah yang baru, tetapi nilai nilai kehidupan tetap mengikuti ulama salaf.

Daftar Pustaka

- Abd. Rachman, *Penyelenggaraan Madrasah*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1979.
- Arifin Anwar, *Memahami Paradigma Baru Pendidikan Nasional dalam Undang-undang Sisdiknas*, Jakarta: Dirjen Bimbingan Islam, 2003.
- Azizy Qodri, *Melawan Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2004.
- Azra Azyumardi, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan Media Utama, 2002
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu*, Bijdragen tot de Taal, Land –en Volkenkunde 146 (1990) no: 2/3 Leiden, 226-269.
- Departemen Agama RI, *Al Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lentera Abadi, 2010.

- Dirjen Pendidikan Islam, *Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan*, Jakarta: Kementerian Agama, 2012.
- Dimyati Muhamad Habib, *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya* Pacitan: Pondok Tremas, tt,
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 2011
- , *Tradisi Pesantren, Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*, Yogyakarta: Nawesea Press, 2011.
- Fadjar Malik M, *Visi Pembaruan Pendidikan Islam*, Jakarta: LP3NI, 1998
- Indrajit R. Eko Indrajit dan R Djokopranoto, *Manajemen Perguruan Tinggi Modern*, Yogyakarta: Andi Offset 2006.
- Karni Asrori S., *Etos Studi Kaum Santri, Wajah Baru Pendidikan Islam* Bandung: Mizan Pustaka, 2009.
- Lukens-Bull, Ronald A, *Teaching Morality: Javanese Islamic Education in a Globalizing Era*, Journal on Arabic and Islamic Studies 3 (2000)
- Madrasah Direktorat Pendidikan, *Pengertian dan Karakteristik Madrasah*, dalam <http://madrasah.kemenag.go.id/detail38.html>, akses, 11 Juli 2013
- Muhaimin, *Pemikiran dan Aktualisasi Pengembangan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Muhtarom HM, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2005.
- Mughni A. Syafiq, *Nilai-nilai Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mujahid, *Reformulasi Pendidikan Islam, Malang*: UIN Malang Press, 2011
- Rahim, Husni, *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Saridjo Marwan, *Bungan Rampai Pendidikan Agama Islam*, Jakarta: Dirjen Bimbinga Islam, 1997/1998
- Saifuddin, HA, MA, *Profil dan Pedoman Penyelenggaraan Pondok pesantren Mu'adalah*, Jakarta: Direktorat PD Pontren Dirjen Pendidikan Islam, 2011.
- Soyomukti Nurani, *Pendidikan Berperspektif Globalisasi*, Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2008.
- Suharto Babun, *Dari Pesantren untuk Umat*, Surabaya: Imtiyaz, 2011.

- Sulthon HM dan M Khusnusridlo, *Manajemen Pondok Pesantren Dalam Perpektif Global*, Yogyakarta: Laksbang, 2006.
- Steen Brink, Karel A, *Pesantren, Madrasah, Sekolah – Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1996
- Tilaar HAR dan Riant Nugroho, *Kebijakan Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Tilaar HAR, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.
- Voll John O., *Politik Islam Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Wahid Abdurrahman, *Menggerakkan Tradisi*, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Yasran Abdul Fatah, *Gerakan Wahabi di Indonesia, Antara Salafiyah NU dan Wahabi*, (<http://www.islamtimes.org/vdcjaoevxuqextz.bnfu.html>, akses: 11 Juli 2013.
- Zaqzuq Mahmud Hamdi, *Reposisi Islam di Era Globalisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.

PONDOK PESANTREN PEDULI DESA

AHMAD LUTFI*

Pendahuluan

Perkembangan masyarakat di jaman modern menyisakan kelompok asli Indonesia yang masyarakat agraris, sebagai masyarakat tertinggal. Ketertinggalan masyarakat agraris dikarenakan adopsi ideologi pembangunan dengan menggunakan pilihan pada kapitalis. Konsekuensinya strategi pembangunan hanya terpusat di daerah perkotaan dan menjadikan desa yang merupakan tempatnya kaum agraris, sebagai wilayah yang ditelantarkan. Penggunaan ideologi kapitalis tersebut didukung dengan perangkat politik yang kemudian menjadikan desa sebagai wilayah perebutan. Dengan demikian, desa dikelilingi untuk dijadikan daerah jajahan, yang kemudian posisi kaum agraris menjadi lemah. Kelemahan, ketertindasan, dan keterjajahan mereka mengakibatkan hilangnya partisipasi publik dalam hal penentuan kebijakan negara yang pada akhirnya “kue nasional” hanya bisa dinikmati oleh segelintir orang saja. Oleh Karena itu, pembangunan dengan menggunakan ideologi kapitalis di tengah masyarakat agraris hanya akan menjadikannya kaum buruh. Di tengah-tengah pertarungan ideologi tersebut, pesantren sebagai pusat studi rakyat, yang selama ini kaum agraris mempercayakan pendidikan kepadanya, terlihat kurang memiliki keberpihakan pada masyarakat yang mempercayainya. Kecenderungan pesantren bukanya melakukan aksi terhadap keharusan tuntutan sosial tetapi menjadi arena bisnis keluarga karena susahnya mencari peluang kerja di luar, bagi pemiliknya. Kondisi demikian ini jika tidak disadari maka akan

* Penulis adalah anggota ISNU PCNU Ponorogo.

menjadikan pesantren tercerabut dari akarnya dan akan kehilangan basis yang selama ini mempercayainya.

Berdasar paparan di atas tulisan ini bermaksud melakukan identifikasi terhadap fenomena gejala melemahnya keberpihakan pesantren terhadap akar rumput yang sejatinya merupakan basis masanya. Identifikasi tersebut melibatkan faktor-faktor epistemologis yang selama ini dipegangi oleh pesantren, dan tentunya juga melibatkan faktor imbas dari kapitalisme global yang akhir-akhir ini semakin menggurita.

Klasifikasi Perkembangan Masyarakat

Alvin Tofler, futuris terkenal Amerika, dalam membaca perkembangan dan mengklasifikasi langkah kemajuan suatu masyarakat memprediksi tiga gelombang (*third wave*) perkembangan yang terbagi dalam tiga klasifikasi jaman, yakni jaman agraris, industri, dan komunikasi atau informasi. Dari tiga jaman tersebut, masing-masing memiliki laju perkembangan sosial dengan tingkat akselerasi yang berbeda-beda. Dimulai dari agraris, dengan laju perkembangan yang paling lamban, sampai ke industri dan komunikasi dengan kecepatan yang terus menanjak. Laju perkembangan dalam hal ini berdasarkan tingkat teknologi yang ada pada masing-masing jaman. Jaman agraris ditandai dengan teknik *Waluku* dan tenaga manusia untuk mengolah alam, sedang era industri ditandai dengan penggunaan peralatan serba mesin tentu tingkat kecepatan dalam menghasilkan sesuatu sangat jauh berbeda. Dalam era informasi, yang sesungguhnya merupakan kelanjutan era industri, juga mengalami industrialisasi dalam komunikasi. Di jaman agraris untuk berbicara dengan orang yang berada jauh dalam wilayah geografis akan mengalami kesulitan sedang di era informasi hal itu dapat dilakukan dengan cepat dapat. Pada jaman agraris, ketika orang ingin berkomunikasi harus melangkah jauh dan memerlukan waktu yang lama. Karena jaman agraris laju perkembangannya paling lamban maka perubahan acapkali mengandung konotasi negatif. Tapi dalam masyarakat era industri, perubahan merupakan rutinitas sehingga kemandegan tidak saja negatif, bahkan secara riil akan membawa bencana.¹

Karena laju perkembangan masyarakat agraris dianggap paling lamban, maka mereka sering disebut sebagai “orang pinggiran” dalam stigmatisasi

1. Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1994), 162.

orang modern atau industri. Stigma pinggir tersebut kemudian diidentikkan dengan kuno, ketinggalan jaman, *ndesani* (orang desa), dan lain sebagainya. Laju perkembangan masyarakat agraris lamban dikarenakan konsentrasi strategi pembangunan selama ini terpusat di kota. Pertumbuhan sektor industri, baik berbagai pabrik maupun pengembangan bangunan fisik untuk memperindah wajah kota selalu menjadi perhatian strategi pembangunan. Akibatnya kota menjadi daerah yang menarik orang ingin berbondong-bondong untuk bertempat di sana. Pertemuan antar kelompok dari berbagai penjuru menjadikan kota sebagai wilayah urban dengan tingkat pluralitas baik budaya, agama, maupun ekonomi menjadi sangat tinggi. Selanjutnya strategi pembangunan juga berkaitan dengan paradigma yang memposisikan desa dalam pembangunan. Sebenarnya kalau dilihat dalam aturan perundangan pada UU no 22 tahun 1999, bahwa desa adalah “kesatuan masyarakat hukum yang memiliki kewenangan untuk mengatur dan mengurus kepentingan masyarakat setempat berdasarkan asal-usul dan adat istiadat setempat yang diakui dalam sistem pemerintahan nasional dan berada di daerah kabupaten” merupakan wilayah otonom dan berhak menentukan nasibnya sendiri, namun demikian upaya desentralisasi tersebut masih terhambat oleh paradigma orde baru dengan cara memperkuat posisi pemerintahan desa terhadap masyarakat di bawahnya untuk mempunyai loyalitas pada kekuasaan di pusat. Hal ini terlihat pada masa pemerintahan Suharto ketika banyak lurah yang dijadikan pegawai negeri dan pengawasan kepala desa oleh pemerintahan di atasnya. Konsekwensi dari itu semua, desa menjadi objek dalam pembangunan dan wilayah perebutan asset bagi pemerintahan pusat karena pemerintahan desa loyalitasnya ke atas dan bukan ke bawah. Dampaknya yang mengerikan adalah hilangnya partisipasi rakyat dalam pembangunan dan akhirnya pembangunan hanya bisa dinikmati oleh segelintir orang saja. Hal ini masih terasa sampai sekarang; masyarakat desa menjadi sangat asing terhadap proses partisipasi dalam penyusunan APBD kabupaten. Banyak mekanisme dan tahapan rumit yang tidak terpahami oleh masyarakat desa, padahal dalam APBD inilah pusat kebijakan negara/pemerintah. Demikian ini karena ada anggapan bahwa APBD adalah bahan omongan para elit pemerintah bukan rakyat, sementara pemerintah loyalitasnya ke atas bukan ke bawah, dan juga secara bersamaan yang menikmati hanya para elit saja bukan masyarakat banyak.

Pada satu sisi, tingkat perkembangan masyarakat agraris yang lamban akan menjadikan mereka lemah dalam wilayah politik. Dalam politik,

selalu ada logika kekuatan politik, dimana kelompok sosial yang kuat akan menjadi penentu kecenderungan baik dalam kebijakan maupun arah pembangunan. Suatu kelompok yang solid dan mempunyai kuantitas yang banyak serta punya kemampuan mengakses informasi guna memahami seluk beluk kebijakan yang terkait dengan keberpihakan negara atau pemerintah kepada diri mereka, akan menjadi modal utama dalam meraih “kue nasional”. Bila modal ini tidak ada pada masyarakat agraris, maka akan terjadi ruang yang akan sangat mungkin terjadi eksplorasi dan manipulasi serta minimnya partisipasi publik dalam kehidupan bernegara. Di sisi yang lain, dari kelemahan secara politik, konsekwensi yang akan bisa terjadi adalah kehidupan ekonomi masyarakat. Pertumbuhan sektor ekonomi masyarakat dalam kehidupan bernegara banyak ditentukan dengan adanya keberpihakan kebijakan pemerintah dalam memberdayakan ekonomi masyarakatnya. Untuk sekedar contoh kecil dalam hal ini misalnya pada persoalan pupuk bagi petani. Arah keberpihakan kebijakan seharusnya: bagaimana petani memiliki akses untuk menguasai pemasaran pupuk dengan dukungan kebijakan negara (perlakuan khusus), karena pada kenyataanya petani memiliki akses yang lemah sehingga tidak akan mampu menandingi kekuatan para pemilik modal. Oleh karena itu, proteksi negara mesti berwujud untuk melindungi kepentingan petani.

Dampak ekonomi pada kehidupan masyarakat oleh kebijakan pemerintah yang jika mereka berpihak, salah satunya adalah pertumbuhan ekonomi masyarakat yang akan memberi kekuatan dalam persoalan daya beli. Kemampuan mereka untuk melakukan daya beli juga akan mampu untuk menumbuhkan efek sosial yang banyak, termasuk kemampuan untuk mencukupi kebutuhan dan kemampuannya untuk menjangkau pendidikan yang tinggi, kesehatan, dan lain sebaginya. Dalam nuansa kehidupan industrial, kemampuan daya beli masyarakat agraris akan sangat menopang laju perkembangannya, namun menumbuhkan daya beli masyarakat agraris bukanlah untuk menguntungkan para kapital pemilik modal besar untuk memasarkan produknya di masyarakat, tetapi untuk membangun kehidupan ekonomi yang berdasarkan nilai dan paradigma yang selaras dengan kebudayaan dan sistem tata nilai dari masyarakat agraris itu sendiri. Menjadikan kaum agraris hidup dalam

jaman industrialisasi adalah menjadikan mereka sebagai kaum produsen. Jika masyarakat agraris itu diletakkan dalam kerangka sistemik demikian, maka perannya sebenarnya cukup besar dalam menopang laju industrialisasi. Permasalahnya: keberadaan mereka masih sangat lemah dan memerlukan pemberdayaan terhadap diri mereka. Banyak sekali idiom-idiom yang timbul untuk mengungkapkan posisi kaum agraris hari ini, seperti ketertindasan, kebodohan, ketertinggalan, eksplorasi, dan seterusnya. Kekuatan politik masyarakat agraris desa hari ini masih dipergunakan pada waktu pemilu dan pilkada saja. Setelah acara itu selesai, apa yang terjadi pada kaum agraris pedesaan tak dihiraukan lagi.

Kekuatan daya beli masyarakat dalam nuansa kehidupan agraris sendiri juga akan menumbuhkan sektor pasar lokal yang memungkinkan timbulnya industrialisasi dalam kehidupan agraris. Industrialisasi dalam nuansa agraris itu misalnya pertumbuhan produk lokal agraris berupa hasil kebun, sawah, ladang, dan lain sebagainya yang dihasilkan dari potensi lokal pedesaan. Pemberdayaan kekuatan ekonomi masyarakat, yang dikembangkan dari budaya ekonomi masyarakat oleh pemerintah, akan sangat memungkinkan tumbuhnya lingkaran ekonomi yang sangat tidak terpengaruh oleh tumbuhnya industrialisasi dengan model Barat Industrialisasi gaya barat misalnya trend makanan siap saji mulai berupa ayam goreng Kentucky, donat, mcdonald, dan lain sebagainya, untuk sekedar menyebut beberapa contoh, yang penghargaan terhadap makanan seperti itu luar biasa. Meraka yang sering mengkonsumsi makanan seperti itu disebut sebagai orang yang kaya, punya status sosial tinggi, dan sukses secara sosial, sementara orang yang masih mengkonsumsi makanan dari asli daerah dianggap murahan. Salah satu faktor keterpengaruhannya masyarakat yang timbul dari pengaruh industri gaya Barat hari ini adalah tidak adanya penghargaan produk lokal sebagai potensi sendiri. Contoh dalam masalah ini adalah penjualan asset tanah petani kepada para pengusaha untuk dijadikan pabrik, penguasaan sumber air oleh pengusaha untuk dijadikan perusahaan air minum, kapitalisasi irigasi desa (bendungan) oleh pengusaha. Pada awalnya penduduk tidak harus membeli potensi alam yang mereka miliki itu untuk, bahkan mereka “berhak” mengolah potensi alamnya menjadi sumber penghidupan tetapi kemu-dian menjadi harus membeli kepada para pengusaha yang mengolah potensi alam mereka dan menguntungkan para pengusaha itu. Persoalan pada situasi tersebut sebenarnya terletak bagaimana mengoptimalkan potensi alam yang ada pada lingkungan agraris, yang akan menguntungkan

kaum agraris sendiri dengan bantuan kebijakan negara. Bantuan kebijakan negara tersebut bisa berbentuk perlindungan alam agraris dengan mencegah kapitalisasi sumber daya alam melalui undang-undang sumber daya alam (SDA) dan penyadaran tentang potensi alam itu merupakan modal mereka. Terjadinya penjualan asset alam untuk dikapitalisasi merupakan pergeseran paradigma, bahwa yang namanya modal adalah uang. Modal bagi kaum agraris adalah alam itu sendiri dan uang adalah dampak dari bagaimana mereka mengolah potensi alam mereka. Dengan demikian, kaum agraris tidak perlu menjual potensi lokal mereka kepada para kapital untuk mengolah dengan modal besar mereka yang kemudian menjadikan kaum agraris sebagai konsumen dan harus membeli produk yang dulu bisa mengoptimalkan hidup mereka.

Kalau kehidupan pada perusahaan berkапital memerlukan institusi perbankan untuk menyalurkan kredit bagi operasi perusahaan, maka institusi perbankan pada kaum agraris adalah koperasi. Namun adanya koperasi tersebut haruslah betul-betul memberi kehidupan bagi lancarnya peredaran ekonomi dan pertumbuhan ekonomi di lingkungan agraris. Walaupun antara bank dan koperasi mempunyai kesamaan, seperti penyaluran kredit, bunga bagi piutang, namun esensinya berbeda. Esensi tersebut adalah semangat untuk membangun nilai agraria dan menumbuh kembangkan dalam kehidupan pedesaan. Jika essensi ini hilang, seperti timbulnya mafia ekonomi di dalam koperasi simpan pinjam dengan menaikkan bunga kredit sampai 50% tanpa memperhitungkan kondisi yang ada, maka pencegahannya melewati proteksi negara dalam bentuk undang-undang atau aturan hukum yang ketat.

Membangun kehidupan ekonomi masyarakat tidak hanya menaikkan angka pendapatan dan meningkatnya jumlah keuntungan, tetapi diperlukan ide, paradigma, dan nilai yang itu berasal dari budaya lokal. Ide pengembangan ekonomi artinya sebuah perencanaan yang menyangkut pengembangan ekonomi dan menaikkan derajat hidup, sedangkan paradigma menyangkut nilai-nilai yang akan melatar belakangi bagaimana orang harus mengerjakannya. Bila ide, paradigma, dan nilai itu berangkat dari potensi dan nilai lokal maka akan tumbuh penghargaan terhadap produk yang dihasilkan dari dirinya sendiri.

Era teknikalisasi seperti sekarang ini memang merupakan arus yang sulit dibendung, meski sebenarnya bisa disemangati dengan nilai yang berangkat dari potensi dan nilai lokal. Kalau semangat ini tidak timbul, maka nilai

lokal akan kehilangan dirinya yang pada akhirnya akan merugikan dirinya sendiri. Bahaya yang akan muncul akibat adanya jaman teknikalisasi yang tidak disemangati dengan nilai lokal, adalah tidak adanya penghargaan terhadap produk lokal itu sendiri dan akan menghargai produk luar. Konsekwensinya adalah bangsa itu menjadi sangat konsumtif dan akan dimainkan oleh negara produsen untuk mengambil keuntungan secara terus menerus. Jika ini terjadi maka bisa dipastikan negara tidak akan mengalami perkembangan selain jadi sasaran kaum produsen untuk menawarkan produknya.

Dengan kerangka berpikir demikian, maka diperlukan adanya pemberdayaan kaum agraris dan pendidikan nilai berbasis lokal, yang merupakan potensi ekonomi lokal dan pijakan nilai untuk memulai membangun bagi kehidupan negara. Membangun ekonomi lokal dimulai dari cara pandang atau paradigma yang berangkat dari penghargaan terhadap potensi sendiri. Potensi kaum agraris meliputi tanah, air, manusia, dan segala sesuatu yang berkaitan dengan alam. Kaum agraris harus sadar bahwa satu-satunya potensi dan modal adalah bukan uang. Modal dan potensi agraris adalah alam itu sendiri.

Menimbang Orientasi Pesantren

Sampai hari ini, pesantren masih merupakan salah satu lembaga pendidikan yang kepadanya hampir mayoritas santrinya berasal dari masyarakat agraris. Ini untuk menjawab pertanyaan, siapa yang akan melakukan proses pemberdayaan kalau tidak pesantren, yang selama ini para kaum agraris mempercayakan pendidikan mereka kepadanya? Asumsi demikian berlandaskan pada sejarah pondok pesantren dari masa penjajahan. Pada masa tersebut institusi pesantren adalah simbol perlawanan budaya, pendidikan, dan fisik. Simbol perlawanan pesantren dari aspek simbol budaya misalnya dari pakaian. Mereka memakai sarung dan kopyah sebagai perlawanan terhadap pakaian penjajah yang mengenakan celana. Dalam hal pendidikan mereka memilih pendidikan pesantren, dengan mengadakan pengajaran di *surau-surau*, kampung-kampung sebagai bentuk perlawanan terhadap sistem pendidikan penjajah seperti HIS, MULO, dan lain sebagainya. Dari masa itu terlihat bagaimana *spirit* yang terkandung dalam institusi pesantren. *Spirit* yang dimaksudkan adalah jiwa keperbihakan terhadap proses penyelenggaraan kebangsaan kepada kaum yang dianggap

lemah dan loyalitas kepada kehidupan bangsa yang tidak diragukan lagi adanya. Ini bukan dimaksudkan untuk berromantisisme terhadap masa lalu pesantren, namun untuk menangkap kembali jiwanya, untuk diorientasikan kembali pada masa hari ini, yang jaman dan tantangnya sudah berbeda.

Untuk menghidupkan kembali jiwa pesantren tersebut akan dilihat tentang bagaimana kaum santri berpikir tentang hari ini (dengan adanya bentuk *sosial demand* pada masyarakat agraris), yang dilihat dari produk pemikirannya, derajat signifikansi produk pemikiran tersebut dengan realitas hari ini, apa yang salah dari dari gaya berpikirnya, serta bagaimana harusnya pesantren itu berpikir dan berbuat? Kerangka pembentukan berpikir pesantren, dimulai dari bentuk pendidikan dan sistem pengajarannya. Bentuk pendidikan pesantren adalah belajar di *surau* atau masjid dengan materi kitab yang berbahasa Arab yang menggunakan pemaknaan Jawa. Bentuk pendidikan seperti ini merupakan upaya transformasi nilai yang terkandung dalam kitab berbahasa Arab ke dalam kehidupan kejawaan. Para santri biasanya ditempatkan dalam lokasi yang terkarantina. Sistem pengajarannya: ada seorang guru (Kiai) yang membacakan kitab bahasa Arab dan ditulis oleh para santri (murid) dengan pemaknaan *Pegon*, yaitu huruf Arab berbahasa Jawa. Huruf tersebut dipakai oleh santri untuk memaknai kitab berbahasa Arab dengan meletakkannya di bawah kalimat yang dimaknai. Metode pengajarannya adalah ceramah dari guru kepada santri. Jalan pengajarannya satu arah, dimana guru menyampaikan materinya tanpa ada tanya jawab dengan sang pemberi materi. Materi yang diajarkan adalah kitab yang berasal dari produk pemikiran Islam masa klasik dalam berbagai disiplin ilmu. Disiplin ilmu tersebut seperti, *fiqh*, *ushul fiqh*, *tafsir*, *tasawuf*, dan ilmu gramatika bahasa Arab. Selain pengajaran kognisi tersebut di pesantren juga ada pendidikan praktek ‘*ubudiyah* seperti *tahlil*, *istighosah*, *dzikir* bersama, dan lain sebagainya. Dari kerangka pendidikan model demikian ini, pertanyaannya kemudian adalah bagaimana model pendidikan tersebut dan sistem pengajaran pesantren mengkonstruksi pemikirannya dalam merespon tuntutan sosial (*sosial demand*)?

Bericarakan konstruksi pemikiran, ada beberapa tahapan dalam berpikir dikenal dalam tradisi epistemologi. Tahapan yang paling lazim, menurut penulis, adalah induksi (*istiqrā*), deduksi (*istintāj*), dan eksperimentasi (*tajrībah*). Narasi dalam tahapan berpikir demikian kurang lebihnya demikian: tahapan induksi adalah tahapan orang mengamati realitasnya dengan memakai peralatan inderawi seperti melihat langsung

objek yang sedang dikaji, merasakanya, dan mendengar apapun yang dialami oleh objek. Dari pengalaman langsung terhadap objek yang dikaji, kemudian orang membentuk gambaran dalam pemikiranya tentang wilayah objek tersebut. Gambaran dalam pemikiran itu disebut deduksi. Setelah ada gambaran dalam wilayah berpikirnya, orang kemudian membuat hipotesa lalu mempraktekkan apa hipotesa itu benar atau salah. Pembuktian hipotesa ke dalam lapangan tersebut disebut dengan eksperimen. Contoh illustrasi dalam masalah ini misalnya, orang ingin menyelesaikan tentang problem kemiskinan petani. Orang akan mengamati problem petani dengan cara langsung terjun ke wilayah petani yang ingin dikajinya. Dari terjun tersebut ia mengamati, merasakan, dan mendengar tentang keluh kesah dari objek tersebut. Setelah dialami, dengan terjun secara langsung, kemudian memetakan problem yang dihadapi petani dan menentukan letak faktor penyebabnya. Misalnya faktor problem tersebut adalah petani mengalami kasulitan mendapatkan pupuk dengan harga yang sesuai kekuatan daya belinya karena pemasaran pupuk dikuasai oleh pengusaha, yang kondisi ini membuat ongkos produksi pertanian tinggi dan mengakibatkan turunya kesejahteraan. Kemudian membuat hipotesa bahwa masalah petani akan selesai jika petani menguasai pemasaran pupuk dengan bantuan negara untuk memproteksi kebutuhannya. Setelah hipotesa ditemukan, lalu diuji di lapangan dengan mengusahakan partisipasi petani untuk meminta pemerintah memproteksinya. Setelah teruji di lapangan bahwa dengan proteksi negara terhadap masalah pupuk itu, ternyata meningkatkan angka pendapatan dan produksi pertanian. Dengan demikian berarti hipotesa yang dibuatnya betul dan membuat petani sedikit meningkat daya belinya. Beginilah alur pemikiran yang lazim dibuat untuk membuktikan kebenaran berpikir. Kebenaran berpikir hari ini banyak ditentukan oleh seberapa jauh pemikiran itu sesuai di lapangan dan memberikan efek positif.

Konstruksi pemikiran pesantren yang dihasilkan dari model pendidikannya, kalau ditelusuri dari sistematika epistemologi berasal dari deduksi dalam tradisi *syariah*-nya. Deduksi tersebut dihasilkan dari pembacaan produk pemikiran Islam klasik dengan melewati teks yang dibacanya, biasanya berupa karya buku berbahasa Arab yang dibaca dalam proses pengajaran di pesantren. Dari teks tersebut kemudian orang membuat gambaran tentang masa lalu Islam itu. Dalam penggambaran terhadap masa lalu itu, sebenarnya orang pada posisi *taṣawwur* dan bersifat dugaan (*ẓan*). Dikatakan sebagai *ẓan* karena pada posisi ketidakhadiran

(*absence*). Teks yang dibaca memang sesuatu yang empirik tapi detil-detil peristiwa, dinamika pada waktu itu, dan seluk beluknya adalah sesuatu yang abstrak karena berada pada masa lampau. Gambaran yang muncul dalam benak orang, dihasilkan dari teks yang ia baca dan itu bukanlah realitas itu sendiri tapi gambar (*taṣawwur*) yang bersifat dugaan (*ẓan*). Realitas masa lalu itu sudah hilang dan tak mungkin terulang lagi, karena satu peristiwa itu hanya ada dan berlangsung sekali seumur hidup, sehingga pembuktian kebenaran akan realitas itu sendiri susah didapat. Karena masanya sudah hilang dan tak mungkin terulang lagi, maka ukuran kebenarannya, dalam nuansa seperti ini adalah dilihat dari jumlah orang orang yang mengatakannya atau dalam istilah *fiqh* disebut sebagai *ijma'*. Dalam ukuran *ijma'*, semakin banyak orang yang mengatakan maka pendapat itu semakin benar. Pendapat mayoritas diyakini sebagai ukuran kebenaran dikarenakan ada legitimasi *Hadits* yang berbunyi: “sesungguhnya umatku tidak berkumpul dalam kesesatan”. Pendapat mayoritas diyakini sebagai benar dalam tradisi pemikiran kaum *ahl al-sunnah wa al-jamaah* dengan memakai legitimasi *Hadits* nabi tersebut. Untuk cuplikan Hadis tersebut lihat *Sunan Ibn Majjah* dalam kitab *Fitān* halaman 8, yang dalam ini penulis memperoleh dari buku karangan Murtadho Muthohari berjudul: *Mengenal Epistemologi*. Dalam buku itu disebutkan bahwa pendapat yang mengatakan *ijma'* sebagai dasar dalam ukuran kebenaran berdasarkan doktrin kaum *Ahl al-Sunnah* bahwa sumber kebenaran adalah *al-Qur'an*, *al-Hadith*, *Ijmā'*, dan *Qiyās*.²

Dalam keadaan dua cara berpikir seperti ini (*taṣawwur* dan *ẓan*) terdapat perbedaan yakni masalah ukuran dalam menentukan kebenaran. Di satu pihak, ukuran kebenaran adalah adanya kesamaan antara pemikiran dengan realitas di lapangan dan kesamaan itu membawa manfaat yang positif (*taṣawwur*), di pihak lain ukuran kebenarannya ada pada jumlah atau kuantitas dari banyaknya orang yang mengatakannya (*ijma'*). Dalam pengembangan pengetahuan di pesantren ada satu lagi masalah pengetahuan yang di geluti, yakni masalah spiritualitas. Pengembangan aspek ini biasanya dalam bentuk *tasawuf*. *Tasawuf* berasal dari kata “*ṣafā*” yang artinya bersih atau membersihkan. Dalam pengetahuan ini titik tekannya pada pengembangan jenis epistemologi intuisi sebagai

2. Murtadho Muthohari, *Mengenal Epistemologi* (Jakarta: Lentera Basritama, 2001), 240.

pijakan dalam mengetahui kebenaran. Dunia intuisi, yang penulis pahami, berbeda masalah objek dengan dunia pemikiran dari dua kecenderungan berpikir yang telah penulis paparkan di atas. Dunia intuisi objeknya adalah alam *immateri* atau metafisik. Mengetahui sesuatu yang imaterial itu menggunakan hati setelah melalui tahapan pembersihan. Hati yang bersih akan mampu memancarkan cahaya penglihatan (*baṣirat al-qalb*), dan bisa untuk melihat kebenaran..

Dari pertimbangan jenis-jenis epistemologi demikian ini. Persoalannya adalah bagaimana sebuah epistemologi yang dikembangkan oleh kelompok pesantren, sesuai untuk menjawab tantangan hari ini, yakni masyarakat agraris, masyarakat yang sarat dengan idiom-idiom ketertindasan, rawan eksploitasi, ketertinggalan akibat kurangnya akses informasi, kemiskinan, dan banyak lagi istilah untuk menggambarkan keadaannya itu, yang mereka berada di tengah-tengah arus besar globalisasi.

Kecenderungan cara berpikir masyarakat pesantren dengan kerangka deduksi yang mencurahkan tenaga pikiran dalam mengeksplorasi sejarah masa lalu, menyebabkan mereka tercerabut dari alam berpikir kekinian artinya mereka berjalan pada kondisi yang tidak ada konteks kekinianya. Kondisi berpikir seperti ini dalam istilah Muhamad‘Abed al-Jabiriy disebut *istiqlāl al-nisbi* (otonomi relatif). *Istiqlal al-Nisbi* adalah sebuah istilah yang menggambarkan kondisi dimana kesadaran orang terpisah dari realitas. Terpisahnya kesadaran ini ketika memproduksi pemikiran akan mencerminkan terpisahnya pemikiran itu dengan realitas pula.³ Dalam bidang *fiqh*, kalau mengkajinya melulu tekstual dengan hanya membaca teks tersebut apa adanya kemudian meyakininya sebagai kebenaran, maka akan masuk dalam wilayah *istiqlāl al-nisbi* tersebut. Dalam bidang *fiqh*, zakat misalnya ada konsep tentang kemiskinan. Kemiskinan hari ini tentu berbeda dengan kemiskinan pada masa lalu. Dalam mengategorikan kemiskinan, dalam *fiqh* dikenal pengategorian miskin dan *fakir*. Miskin artinya orang yang mampu makan hari tetapi untuk makan besok masih harus mencari lagi, sedangkan *fakir* ialah orang yang tidak punya makanan yang akan dimakan hari ini apalagi hari esok. Penulis lupa terdapat dalam kitab apa definisi semacam ini tapi konsep ini ada dalam konsep *fiqh* zakat.

3. Muhammad Abed Al-Jabiriy, *Ishkaliyyat al-Fikr al-‘Arabi al-Mu‘āṣir*, (Beirut: Markaz Dirosat al-Wahdah al-‘Arabiya, 1989), 14.

Sebenarnya dalam *fiqh*, aspek *mu'amalah* (aspek sosial) terdapat banyak konsep yang harus didialogkan dengan realitas kekinian. *Fiqh mu'amalah* yang berkaitan dengan kaum miskin dan kaum-kaum yang tergolong sebagai *mustad'afin* haruslah ditemukan konsepsinya yang baru, dimana kaum *mustad'afin* pada hari ini adalah kaum agraris dengan segenap identitas ketertindasanya. Kaum pesantren harusnya akrab dengan istilah-istilah pemberdayaan, advokasi, penguatan dan sebagainya sebagai langkah aksi dari konsepsinya tentang kaum *mustad'afin* yang diambil dari tradisi *fiqh*. Pembacaan terhadap realitas kekinian harusnya merubah dari cara berpikir yang sangat deduktif seperti kebiasaan yang dilakukan masyarakat pesantren. Melakukan langkah aksi tidak cukup hanya dengan deduksi, tapi harus melalui tahapan-tahapan berpikir yang akan sampai pada realitas.

Peralatan epistemologi supaya orang sampai pada pertemuan pikir dengan realitas adalah induksi, deduksi, dan eksperimentasi. Operasionalisasi tahapan seperti ini telah penulis jelaskan pada bagian terdahulu. Ada yang hilang dari konstruksi pemikiran pesantren dalam tiga langkah peralatan epistem ini, yaitu tahapan induksi dan eksperimentasi, padahal tahap induksi sangat penting kalau ingin mengenal realitas hari ini. Tahap eksperimen (*tajribah*) pada dasarnya berfungsi sebagai timbangan atau neraca untuk mengukur tingkat kebenaran konsepsi yang diolah dalam alam pikir. Tahap eksperimen dalam pemikiran pesantren jarang sekali didapati sehingga susah untuk melihat bagaimana sebuah pemikiran itu *maslahat* bagi umat atau tidak. Dalam kasus kemiskinanpun demikian, yang digali dari problem kemiskinan adalah apa penyebab orang itu menjadi miskin? Apakah kemiskinan itu faktor penyebabnya pada aspek struktural, atau kultural? Menggali faktor penyebab tidaklah mudah karena sebab di suatu desa atau kota tentu belum tentu sama sebab kemiskinannya dengan wilayah lainnya, dan itu mengharuskan solusi yang berbeda pula.

Keterlibatan pesantren dalam problem sosial akan menjadikannya punya basis sosial yang riil jika itu dilakukan secara penuh. Kecenderungan deduksi murni hanya akan menjadikannya jauh di masyarakat dan ditinggalkan olehnya. Namun, masalah warisan sejarah, seperti karya dari para ulama klasik dalam bidang hukum Islam atau *fiqh*, *tafsir*, *tasawuf*, dan lainnya bukan sesuatu yang harus dibuang jauh tapi perlu didialogkan dengan kenyataan-kenyataan hari ini. Kenyataan yang terjadi dalam realitas kaum *mustad'afin*. Perihal spiritualitas, seperti tradisi *tariqah* penting untuk mendasari gerakan sosial. Hal itu dikarenakan orang harus ikhlas dalam melakukan kerja-

kerja sosial, meski epistemologinya tidak bisa digunakan dalam menangani masalah ketertindasan karena objek kajian *tariqah* adalah alam *immateri* (*mā warā` a al-maddah*) sedangkan ketertindasan alamnya materi (*maddah*) atau fisik. Spiritualitasnya bisa dipakai dalam gerakan sosial artinya bahwa keterlibatan dalam problem *mustad`afin* harus disandarkan kepada loyalitas pribadi kepada sang *Khaliq* dan untuk menjalankan perintah-Nya sebagai *khalifah fi al-ardh* dan pembawa ke-*maslahat-an ummat*.

Selain problematika pada wilayah epistemologi, juga pada persoalan paradigma yang dikembangkan oleh pesantren. Problem hari ini sebenarnya terpusat dalam tiga kelompok besar. Tiga kelompok itu adalah masyarakat, negara, dan pasar. Dalam perkembangannya, negara menjadi wilayah yang diperebutkan antara masyarakat dan pasar, karena merupakan institusi yang sah dan punya wewenang yang diakui secara hukum apabila melakukan sesuatu. Pasar dalam hal ini, kekuatan yang menjadikanya tetap *survive* adalah kemampuan modal uang yang dimilikinya. Pengertian pasar ini maksudnya adalah para pengusaha modal besar dengan ideologi kapitalismenya. Sementara masyarakat modal utamanya adalah kekompakan dan soliditas dengan ideologi sosialismenya. Sementara, laju perkembangan masyarakat industri hari ini, banyak didominasi oleh sistem pasar dengan kapitalis sebagai paradigmanya. Dan negara tak mampu lagi untuk mengatasi kekuatan pasar.

Nuansa besar dalam pertarungan ideologi kapitalis-sosialis model seperti ini, kalau diterapkan untuk memotret kehidupan ketertindasan kaum agraris akan kelihatan. Misalnya dalam hal penentuan standar harga gabah yang akan memungkinkan bagi petani memperoleh laba, harga obat-obatan hama (pestisida), standar bunga koperasi, kapitalisasi irigasi di desa-desa, dan lainnya. Persoalan harga gabah, penentunya adalah pasar yang dikuasai oleh para tengkulak dan calo. Harga pupuk dan obat bagi hama penentunya juga para pabrik besar. Bunga koperasi yang menentukan juga para pemilik koperasi yang kadang tidak memperhitungkan pertumbuhan ekonomi makro desa dengan menaikkan angka kredit bagi piutang sampai 50 %. Konsekwensinya petani tak mampu lagi untuk meningkatkan derajat kelayakan hidupnya akibat terkepung oleh para agen kapitalis tersebut. Ibaratnya petani jadi rebutan para kapitalis untuk dijadikan batu pijakan dalam mengarungi bahtera kehidupan sementara petani dalam keadaan mau tenggelam dan tidak ada yang menolong. Akhirnya, sebagai alternatif yang paling mungkin ia menjual asset tanahnya untuk dijadikan modal menjadi

tenaga kerja Indonesia (TKI) ke luar negeri atau lari ke kota untuk menjadi buruh pabrik di perusahaan besar.

Kerangka pembangunan dengan dominasi kapitalis hanya akan menjadikan bangsa Indonesia, yang dikenal sebagai bangsa agraris, menjadi kaum buruh. Sebaliknya jika masalah pertanian diperhatikan oleh negara secara semestinya, maka akan mejadikan negara mencapai kemakmuran. Dengan kondisi demikian ini, kemanakah posisi paradigma pesantren? dimanakah ia berpihak? atau pesantren sama sekali tak menyadari kondisi demikian ini dan akan tenggelam bersama dengan para kapitalis dengan membiarkan keadaan seperti ini? atau mereka lebih asyik bernostalgia dengan masa lalu Islam dan berandai andai untuk suatu saat masalah seperti ini tiba-tiba selesai?

Penutup

Kejelasan paradigma keberpihakan terhadap masyarakat agraris, yang merupakan basis massanya, sebenarnya di tubuh pesantren belum kelihatan. Walau pun ketidakjelasan ini tidak terjadi di semua pesantren, namun belum menjadi kesadaran secara menyeluruh. Banyak pesantren menjadi ladang bisnis bagi keluarga untuk menopang kehidupan pemiliknya karena sulitnya, pada jaman sekarang ini, mencari peluang kerja. Akibatnya pesantren menjadi wilayah bisnis keluarga dengan agama sebagai produknya dan masyarakat agraris konsumennya. Di tengah iklim demokratisasi dan menjamurnya partai politik, pesantren dengan kekayaan basis masanya juga seringkali dieksplorasi untuk kepentingan-kepentingan partisan.

Dengan kesadaran bahaya kapitalisme global dan revolusi epistemologi pondok pesantren, diharapkan pesantren akan bisa kembali menjadi institusi perjuangan kultural, semoga!

Daftar Rujukan

- F. Charles Andrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Muhammad Abed Al-Jabiriy, *Ishkaliyyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'āṣir*. Beirut: Markaz Dirosat al-Wahdah al-'Arabiya, 1989.
- Hasan Muarif Ambari, *Kaki Langit Peradaban Islam*. Jakarta: Paramadina, 1997.

- Hasan Muarif Ambari, *Menemukan Peradaban; Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*. Jakarta: Logos, 2001.
- Mahmud Arif, dalam “Tradisi Keilmuan dan Moralitas Pesantren”, *Jurnal Ilmu Pendidikan Islam*. No. 1, edisi Juli, 2001.
- Gregory John Fealy, *Ijtihad Politik Ulama ; Sejarah NU 1952-1967 (Ulama and Politics in Indonesia a History of Nahdlatul Ulama 1952-1967)*. terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtiar, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Robert Hagedorn, (ed.), *Essentials of Sociology*. Canada: Holt, Rinehart and Winston of Canada, Limited Toronto, 1981.
- Gaffar Karim, *Metamorfosis, NU dan Politisasi Islam Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 1995.
- Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Murtadho Muthohari, *Mengenal Epistemologi*. Jakarta: Lentera Basritama, 2001.
- Roland Robertson, (ed.), *Agama Dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. terj. Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.

KURIKULUM BERBASIS KOMPETENSI MODEL PONDOK PESANTREN

MARWAN SALAHUDDIN*

Pendahuluan

Sejalan dengan perkembangan zaman terjadilah perubahan dan pergeseran dalam berbagai aspek kehidupan manusia, baik ekonomi, politik, sosial, pendidikan dan lain-lain. Di dunia Islam sudah sejak lama dikenal sebuah lembaga pendidikan yang keberadaannya terus berkembang sesuai dengan perkembangan jaman, yaitu “Pondok Pesantren”. Semakin hari pondok pesantren akan dihadapkan pada berbagai problem, pada satu sisi harus mampu mempertahankan “nilai-nilai” sebagai ciri khas pesantren, di sisi lain harus menerima perubahan dan pembaharuan yang merupakan kebutuhan masyarakat dalam kehidupan modern, baik dalam hal sistem pendidikan, manajemen lembaganya, kepemimpinannya, maupun kurikulumnya. Dalam bidang kurikulum, perlu diadakan pembaharuan dan inovasi sesuai dengan tuntutan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, perubahan-perubahan sosial dan informasi global dengan menerapkan kurikulum berbasis kompetensi (*competency based curriculum*), sehingga dapat membekali para santrinya dengan berbagai kemampuan sesuai dengan tuntutan jaman guna menjawab arus globalisasi yang pada akhirnya dapat memberi kontribusi bagi kesejahteraan sosial dan pembangunan bangsa.

* Penulis adalah Dosen Tarbiyah Insuri Ponorogo.

Kurikulum Berbasis Kompetensi

Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) merupakan salah satu upaya pemerintah untuk mencapai keunggulan masyarakat dalam berbagai ilmu pengetahuan dan teknologi seperti yang digariskan oleh haluan negara. Penerapan KBK pada semua jenis dan jenjang pendidikan diharapkan dapat menjadi landasan pengembangan pendidikan di Indonesia yang berkualitas dan berkelanjutan, baik secara makro maupun mikro. Secara makro berkait dengan upaya pencapaian visi, misi, dan tujuan pendidikan Nasional, sedangkan secara mikro melibatkan seluruh lembaga dan sektor pendidikan yang paling bawah. Visi pendidikan Nasional adalah terwujudnya masyarakat madani sebagai bangsa dan masyarakat Indonesia baru dengan tatanan kehidupan yang sesuai dengan amanat proklamasi Negara Kesatuan Republik Indonesia melalui proses pendidikan. Misi pendidikan Nasional jangka panjang di bidang pendidikan menyelenggarakan organisasi pelaksanaan pendidikan yang otonom, luas namun adaptif dan fleksibel, bersifat terbuka dan berorientasi pada keperluan dan kepentingan bangsa. Dalam jangka menengah adalah pemberdayaan organisasi pelaksana pendidikan sehingga mampu menampung kebutuhan masyarakat dalam berbagai situasi maupun proses pendidikan yang dilaksanakan secara terbuka untuk memperbesar masukan dari masyarakat. Dalam jangka pendek mengatasi krisis nasional di bidang pendidikan secara efektif dan effisien. Tujuan pendidikan Nasional adalah membentuk organisasi pendidikan yang bersifat otonom sehingga mampu melakukan inovasi dalam pendidikan untuk menuju suatu lembaga yang beretika, selalu menggunakan nalar, mampu berkomunikasi sosial yang positif dan memiliki sumber daya manusia yang sehat dan tangguh.

Sebagai sebuah konsep kurikulum yang menekankan pada pengembangan kemampuan melakukan tugas-tugas dengan standar performasi tertentu, maka hasil KBK diharapkan dapat dirasakan oleh peserta didik berupa penguasaan terhadap seperangkat kompetensi tertentu. Dengan demikian implementasinya dapat menumbuhkan tanggungjawab dan partisipasi peserta didik untuk belajar menilai dan mempengaruhi kebijakan publik serta memberanikan diri berperan serta dalam berbagai kegiatan baik di sekolah maupun di masyarakat. Model kurikulum ini memberikan keleluasaan kepada sekolah untuk menyusun dan mengembangkan *syllabus* mata pelajarannya sesuai dengan potensi yang dimiliki masing-masing

lembaga pendidikan, kebutuhan dan kemampuan peserta didik serta kebutuhan masyarakat sekitar. *Syllabus* dapat dikembangkan oleh masing-masing lembaga pendidikan, sehingga dimungkinkan terjadi keberagaman kurikulum antar lembaga pendidikan sejenis tanpa mengurangi kompetensi yang telah ditetapkan dan berlaku secara nasional (berstandar nasional).

Kompetensi dapat diartikan sebagai perpaduan dari pengetahuan, ketrampilan, nilai, dan sikap yang direfleksikan dalam kebiasaan berfikir dan bertindak.¹ Dengan demikian terdapat hubungan antara tugas-tugas yang dipelajari peserta didik di lembaga pendidikan dengan kemampuannya dan kebutuhan yang diperlukan oleh dunia kerja. Kompetensi yang harus dikuasai oleh peserta didik perlu dinyatakan sedemikian rupa agar dapat dinilai sebagai wujud hasil belajar yang mengacu pada pengalaman langsung. Peserta didik perlu mengetahui tujuan belajar, tingkat-tingkat penguasaan yang akan digunakan sebagai kriteria pencapaian berdasarkan tujuan yang telah ditetapkan dan memiliki kontribusi terhadap kompetensi yang sedang dipelajari. Penilaian terhadap pencapaian kompetensi perlu dilakukan secara objektif berdasarkan kinerja peserta didik dengan bukti penguasaan mereka terhadap pengetahuan, ketrampilan, nilai dan sikap sebagai hasil belajar. KBK menuntut guru yang berkualitas dan profesional untuk melakukan kerja sama dalam rangka peningkatan kualitas pendidikan; meski belum bisa memecahkan semua masalah pendidikan, tetapi sekurang-kurangnya dapat memberi sumbangan yang berharga terhadap perbaikan pendidikan.

Lebih lanjut Mulyasa mengemukakan bahwa ada tiga hal yang mendasari perlunya diterapkan kurikulum berbasis kompetensi, yaitu:²

1. Terjadi pergeseran dari sistem pembelajaran kelompok ke arah pembelajaran individual. Dalam pembelajaran individual setiap peserta didik dapat belajar sendiri sesuai dengan cara dan kemampuan masing-masing dan tidak tergantung pada orang lain. Karena itu diperlukan pengaturan kelas yang fleksibel, baik sarana maupun waktu, karena dimungkinkan peserta didik belajar dengan kecepatan yang berbeda, menggunakan alat yang berbeda serta mempelajari bahan ajar yang berbeda.
2. Pengembangan konsep belajar tuntas (*mastery learning*) atau belajar sebagai penguasaan (*learning of mastery*) adalah suatu falsafah

1. Mulyasa, *Kurikulum Berbasis Kompetensi* (Bandung: t.p., 2002), 38.

2. Ibid., 40 – 41 dan 70 – 72.

pembelajaran yang mengatakan bahwa dengan sistem pembelajaran yang tepat semua peserta didik dapat mempelajari semua bahan yang diberikan dengan hasil yang baik.

3. Pendefinisian kembali terhadap bakat, dengan asumsi bahwa setiap peserta didik diberi waktu yang cukup untuk mencapai tujuan pembelajaran secara optimal. Artinya untuk mencapai tujuan pembelajaran hanya dibedakan masalah waktu antara peserta didik yang pandai dengan peserta didik yang kurang pandai. Dengan waktu yang cukup sesuai dengan kemampuan atau bakat masing-masing dapat menyelesaikan tugas belajarnya dengan baik.

Kurikulum berbasis kompetensi memiliki karakteristik sebagai berikut:

1. Menekankan pada pencapaian kompetensi siswa baik secara individual maupun klasikal.
2. Berorientasi pada hasil belajar (*learning out comes*) dan keberagaman.
3. Dalam pembelajaran menggunakan pendekatan dan metode yang bervariasi.
4. Belajar bukan hanya guru tetapi juga sumber belajar lain yang memenuhi syarat edukatif.
5. Menekankan pada proses dan hasil belajar dalam upaya penguasaan atau pencapaian suatu kompetensi.

Pengembangan kurikulum berbasis kompetensi yang sesuai dengan kondisi negara, kebutuhan masyarakat dan perubahan jaman perlu mempertimbangkan beberapa prinsip sebagai berikut:

1. Keimanan, nilai dan budi pekerti luhur.
2. Penguatan integritas nasional.
3. Kesinambungan etika, logika, estetika dan kinestetika.
4. Kesamaan memperoleh kesempatan.
5. Abad pengetahuan dan teknologi informasi.
6. Pengembangan ketrampilan hidup.
7. Belajar sepanjang hayat.
8. Berpusat kepada anak dengan penilaian yang berkelanjutan dan komprehensif.
9. Pendekatan yang menyeluruh dan kemitraan.

Pondok Pesantren

Pondok pesantren adalah sebuah bentuk lembaga pendidikan Islam di Indonesia yang tertua, karena lahirnya bersamaan dengan awal masuk dan berkembangnya agama Islam di Indonesia. Secara lahiriah pesantren pada umumnya merupakan suatu kompleks bangunan yang terdiri dari rumah kiai, masjid, pondok tempat tinggal para santri dan ruangan belajar. Di sinilah para santri tinggal selama beberapa tahun belajar langsung dari kiai dalam berbagai ilmu agama. Istilah pondok pesantren berasal dari kata “*pondok*” dari bahasa Arab “*funduq*” yang berarti rumah penginapan atau hotel. Istilah “pesantren” yang secara etimologis berasal dari kata “pe-santri-an” yang berarti tempat tinggal para santri. Santri adalah murid (peserta didik) yang mempelajari agama dari seorang kiai atau *syaiikh*.³ Lebih lanjut Zamakhsyari mengutip pendapat Professor Johns dalam bukunya berjudul *Islam in South Asia* menjelaskan bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil yang berarti “guru ngaji”. Sedangkan menurut C.C Berg bahwa istilah santri berasal dari “*Shastri*” yang dalam bahasa India berarti “orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu”. Kata *shastri* juga berasal dari kata “*shastra*” yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.

Dewasa ini pondok pesantren telah tumbuh dan berkembang secara bervariasi. Pondok pesantren telah menjelma menjadi sebuah lembaga pendidikan Islam yang pada mulanya sistem pendidikan dan pengajarannya diberikan dengan cara non klasikal yaitu sistem *bandongan* dan *sorogan*. Seorang kiai mengajar para santri berdasarkan kitab yang tertulis dalam bahasa Arab karya ulama Islam Abad Pertengahan, sedangkan santri tinggal bersama kiai di asrama atau pondok pesantren tersebut. Selain sebagai lembaga pendidikan, pondok pesantren juga berkembang menjadi pusat penyebaran dan pengembangan agama Islam, bukan hanya mengatur berbagai bentuk peribadatan dalam Islam tetapi juga perilaku hubungan dengan sesama.

Pondok pesantren mempunyai ciri-ciri yang dengannya dapat dibedakan antara pendidikan di pesantren dengan pendidikan lainnya. Ciri-ciri umum ditandai dengan adanya:

3. Zamaksyari Dhofir, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1982), 18, 82.

1. Kiai (*Abuya, Encik, Ajengan, Tuan guru*) sebagai sentral figur yang biasanya juga sebagai pemilik.
2. Asrama (kampus atau pondok) sebagai tempat tinggal para santri, sedangkan masjid dijadikan pusat kegiatan.
3. Pendidikan dan pengajaran agama melalui sistem pengajian (*weton, sorogan, dan bandongan*). Sekarang sebagian sudah berkembang dengan sistem klasikal atau madrasah. Pada umumnya kegiatan tersebut sepenuhnya di bawah kedaulatan dan *leadership* seorang atau beberapa orang kiai. Sedangkan ciri khususnya ditandai dengan sifat kharismatik seorang kiai dan suasana keagamaan yang mendalam di lingkungan pondok pesantren.

H.A Mukti Ali dalam tulisannya berjudul *Pondok Pesantren dalam Sistem Pendidikan Nasional*, menjelaskan bahwa pesantren adalah tempat untuk menyeleksi calon ulama dan kiai. Istilah seleksi digunakan dengan maksud bahwa tidak ada pendidikan bagi calon ulama dan kiai. Tetapi orang yang belajar di pesantren dan sudah mempunyai pengetahuan agama yang luas dan mendalam serta telah berjasa kepada masyarakat otomatis akan disebut sebagai ulama atau kiai. Dengan demikian tidak semua orang yang belajar di pesantren akan menjadi ulama atau kiai.

Sejarah telah membuktikan bahwa pondok pesantren sebagai suatu lembaga pendidikan Islam ternyata memiliki nilai strategis dalam membina insan yang berkualitas, baik iman, ilmu maupun amal. Terbukti dalam sejarah bangsa Indonesia bermunculan para ilmuwan, politikus, maupun cendekiawan alumni pesantren yang telah memiliki berbagai lapangan kehidupan sesuai dengan disiplin ilmu yang mereka miliki baik pada tingkat lokal, regional, nasional, maupun internasional. Meskipun telah memiliki berbagai lapangan kehidupan sosial, politik atau ekonomi, pondok pesantren tidak akan menjadi berubah status kelembagaannya menjadi lembaga sosial, lembaga ekonomi atau lembaga politik, tetapi tetap statusnya sebagai lembaga pendidikan Islam. Oleh karena banyaknya pondok pesantren dan beragamnya organisasi pengelolaannya, maka pondok pesantren dapat diklasifikasikan menjadi lima macam, yaitu:⁴

4. H.M. Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal* (Yogyakarta: Pustaka Fajar, 2005), 87 - 88.

1. Pondok Pesantren *Salaf* Klasik, yaitu pondok pesantren yang didalamnya terdapat sistem pendidikan *salaf* (*weton* dan *sorogan*) dan sistem klasikal (madrasah) *salaf*.
2. Pondok Pesantren Semi Berkembang, yaitu pondok pesantren yang didalamnya terdapat sistem pendidikan *salaf* (*weton* dan *sorogan*) dan sistem klasikal (madrasah) dengan struktur kurikulum 90 % ilmu agama dan 10 % ilmu umum.
3. Pondok Pesantren Berkembang, yaitu pondok pesantren seperti semi berkembang, hanya saja lebih bervariasi kurikulumnya yakni, 70 % ilmu agama dan 30 % ilmu umum. Di samping itu juga menyelenggarakan pendidikan dengan menggunakan kurikulum Departemen Agama ditambah madrasah diniyah.
4. Pondok Pesantren *Khalaf* Modern, yaitu seperti pondok pesantren berkembang, dengan lembaga pendidikan yang lebih lengkap. Di sini diselenggarakan pendidikan umum (sekolah umum) dengan menambah (ekstra) pendidikan agama berupa pengkajian kitab-kitab kuning, terdapat juga perguruan tinggi, koperasi dan *takhassus*, seperti mengutamakan kemampuan berbahasa Arab dan Inggris.
5. Pondok Pesantren Ideal, yaitu pondok pesantren modern dengan ditambah berbagai jenis lembaga pendidikan, misalnya: pertanian, peternakan, teknik dan lain-lain. Di sini benar-benar diperhatikan kualitasnya dengan tidak menggeser ciri khusus kepesantrenannya yang masih relevan dengan kebutuhan masyarakat dan perkembangan jaman. Dengan pesantren model ini diharapkan para alumni benar-benar berpredikat sebagai “*khalifatan fiy al-ardhiy*”.

Pondok pesantren yang ideal adalah pondok pesantren yang mampu mengantisipasi jangan sampai alumninya tidak berkualitas. Visi dan misinya untuk mendidik manusia yang mempunyai mental membangun, bersikap terbuka, berwawasan luas dan mampu bekerjasama dengan lembaga lain yang lebih maju. Untuk itulah sistem pendidikan pondok pesantren harus terus menerus dikembangkan dengan tetap menekankan pada ajaran agama, mental, intelektual dan *life skill* (kecakapan hidup). Demikian pula kurikulum pondok pesantren perlu ditata dan dikembangkan sesuai dengan teori-teori baru, sehingga alumninya benar-benar memiliki kemampuan untuk memimpin (*khalifah*) di bumi yang mampu membawa kehidupan yang sejahtera dunia dan akhirat.

Kurikulum Pondok Pesantren

Bagi sebuah lembaga pendidikan, kurikulum merupakan bagian dari perangkat pendidikan terpenting, termasuk juga pondok pesantren. Dalam arti sempit kurikulum adalah sejumlah mata pelajaran di sekolah atau perguruan tinggi yang harus ditempuh untuk mendapatkan ijazah atau naik tingkat. Dalam arti luas kurikulum adalah semua pengalaman, kegiatan dan pengetahuan murid dibawah bimbingan dan tanggungjawab sekolah. Dengan bantuan kurikulum tujuan didirikan sebuah pesantren akan terwujud, norma-norma pesantren akan bisa diwariskan, sistem pengajaran akan menjadi teratur, kebutuhan sarana pendidikan akan lebih kongkrit dan penilaian terhadap hasil belajar santri lebih nyata. Terlebih lagi jika kurikulum dimaknai secara luas, semua kegiatan yang dilaksanakan pesantren akan menjadi bagian dari kurikulum, sehingga bukan hanya materi yang ajarkannya saja. Bagi seorang kiai sebagai pimpinan pondok pesantren kurikulum akan berfungsi sebagai alat evaluasi dan supervisi atas program-program pesantren yang telah dapat dilaksanakan.

Jika dilihat bentuknya maka kurikulum pondok pesantren masih sangat sederhana, bahkan tidak sedikit karena lemahnya sistem administrasi di pondok pesantren kurikulumnya tidak dibukukan dalam sebuah buku kurikulum, namun demikian karena kegiatan pendidikan dalam realitasnya dapat berlangsung, itu sebenarnya telah menunjukkan adanya sebuah kurikulum. Hanya saja tentu tidak ada keseragaman kurikulum pondok pesantren satu dengan lainnya. Keanekaragaman kurikulum di pondok pesantren itu pada umumnya sesuai dengan macam-macam klasifikasi pondok pesantren itu sendiri.

Sejalan dengan itu menurut Burhan Nurgiantoro⁵, sebuah kurikulum dinyatakan lengkap apabila seluruh komponennya ada empat komponen penting, yaitu:

1. Tujuan

Kurikulum adalah sebuah program yang ingin dicapai oleh suatu lembaga pendidikan. Program itu berisi arah dan tujuan yang menjadi acuan kegiatan sebuah lembaga pendidikan. Berhasil tidaknya program pendidikan di sebuah sekolah dapat diukur dari sejauhmana tujuan-tujuan tersebut dapat dilaksanakan dan dicapai.

5. Burhan Nurgiantoro, *Dasar-Dasar Pengembangan Kurikulum Sekolah* (Jogyakarta: BPEE, 1988), 9 - 11.

2. Isi

Bahan yang diajarkan itulah isi kurikulum. Pemilihan bahan ajar (kalau di pondok pesantren berupa pemilihan kitab-kitab yang diajarkan) menyesuaikan dengan tujuan yang telah dituangkan dalam program pendidikan.

3. Organisasi

Organisasi kurikulum berupa kerangka program yang akan diajarkan kepada peserta didik. Pengorganisasian kurikulum mencakup pengaturan bahan (horizontal) yang bentuk organisasinya ada tiga macam, *Separate Subject Curriculum*, *Corelated Curriculum* dan *Integrated Curriculum*. Sedangkan organisasi pelaksanaan kurikulum itu sendiri di lapangan (vertikal) dapat berbentuk sistem kelas, non kelas dan campuran.

4. Strategi

Komponen strategi mengatur tentang cara yang ditempuh dalam melaksanakan pendidikan dan pengajaran, misalnya: proses pembelajaran, penilaian, metode pembelajaran, sistem penilaian dan sebagainya.

Kurikulum di pondok pesantren dengan klasifikasi *Salaf* pada umumnya sangat sederhana, hanya terdiri dari bahan pengajaran berupa kitab-kitab kuning dan sistem pengajaran bahan-bahan tersebut. Program pendidikan secara utuh belum diorganisasikan secara baik, pemilihan bahan pengajarannya berdasarkan materi (*subject centered*), sistem evaluasinya kurang teratur.

Pondok pesantren yang semi berkembang dimana didalamnya ada sistem pendidikan *salaf* dan sistem klasikal (madrasah), kurikulumnya sudah lebih baik, karena seluruh komponen ada didalamnya. Pondok pesantren dengan klasifikasi seperti ini pendidikan *salaf* (*weton* dan *sorogan*) masuk pada katagori ekstra kurikuler.

Pondok pesantren berkembang dan modern bentuk kurikulumnya sudah baik, seluruh komponennya terpenuhi, karena pada umumnya pondok pesantren dengan klasifikasi ini sistem pendidikannya berbentuk klasikal, sudah tidak menggunakan sistem *sorogan* dan *weton* bahkan kebanyakan kurikulum yang dipakai adalah kurikulum yang dibakukan oleh Departemen Agama (yang jenis lembaganya MI, MTs, dan MA) atau

Departemen Pendidikan Nasional (yang jenis lembaganya: SD, SMP, dan SMA).

Untuk pondok pesantren ideal kurikulumnya sudah lebih baik, karena sudah dikembangkan sesuai dengan program pengembangan pesantren itu sendiri, disesuaikan dengan harapan masyarakat ke depan, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, ketrampilan dan kecakapan hidup (*life skill*).

Kurikulum pondok pesantren pada umumnya sudah menerapkan sistem kurikulum yang berbasis kompetensi. Sistem pengajaran “*sorogan*” dan “*weton*” yang mengutamakan kecakapan santri baik dibidang ilmu, bahasa, pengamalan dalam bentuk peribadatan maupun pembentukan sikap dan kepribadian hidup sudah sejalan dengan maksud dan tujuan kurikulum berbasis kompetensi dan lebih mengutamakan kompetensi individual masing-masing lulusan. Hasil pendidikan di pondok pesantren sangat beragam sesuai dengan kemampuan dan kompetensi yang dimiliki masing-masing santri, ditunjang dengan adanya asrama, dimana kiai dan santri tinggal dalam satu lokasi dan satu lingkungan sehingga mudah untuk menerapkan hasil belajar menjadi kebiasaan hidup sehari-hari. Komunikasi antara kiai dan santri dapat berlangsung terus menerus selama 24 jam, sehingga mudah dilakukan pembimbingan dan pengawasan. Memang harus diakui bahwa sistem pembukuan dan administrasi di pesantren pada umumnya lemah, khususnya pondok pesantren *salaf*. Sedangkan untuk pesantren berkembang dan modern sudah lebih baik. Sedangkan untuk pesantren ideal sudah cukup baik karena sudah menggunakan sistem komputerisasi pada semua bentuk administrasi pendidikannya. Adapun hal-hal yang perlu diperbaiki, dikembangkan dan ditingkatkan oleh pondok pesantren *salaf* sehubungan dengan penerapan kurikulum berbasis kompetensi adalah sebagai berikut:

1. Perlu rumusan standar kompetensi yang jelas pada setiap program pendidikan dan pengajaran di pondok pesantren.
2. Kompetensi dasar setiap bahan pengajaran (kitab yang dajarkan/dikaji) disusun dengan cakupan ranah kognitif, afektif dan psikomotorik.
3. Materi pendidikan (pemilihan kitab-kitab kuning sebagai bahan ajar) disesuaikan dengan kebutuhan santri masa sekarang dan masa yang akan datang.
4. Sistem evaluasi pendidikan perlu diperbaiki sehingga mutu lulusan lebih berkualitas dan kompetitif.

Penutup

Ternyata pondok pesantren sudah menerapkan kurikulum berbasis kompetensi, walaupun bentuk penerapannya belum 100 % sesuai dengan konsep kurikulum berbasis kompetensi itu sendiri. Untuk itu kiranya berbagai pondok pesantren yang memiliki kualifikasi sama perlu menyelenggarakan semacam *workshop* untuk menyusun kurikulum berbasis kompetensi yang cocok untuk pesantren. Dengan demikian ke depan pondok pesantren memiliki nilai jual yang lebih baik di tengah-tengah masyarakat yang semakin maju ini.

Daftar Rujukan

- Thomas Angelo, *A Classroom Assessment Techniques: A Handbook for College Teacher*. San Fransisco: Jossey Bass Publisher, 1993.
- Burhan Nurgiantoro, *Dasar-Dasar Pengembangan Kurikulum Sekolah*. Jogyakarta: BPEE, 1988.
- Zamaksyari Dhofir, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Kym Fraser, *Student Centered Teaching: The Development and Use of Conceptual Frameworks*. Australia: Higher Education Research and Development Society of Australia, 1996.
- Hisyam Zaini, Bermawy Munthe, Sekar Ayu Aryani, *Strategi Pembelajaran Aktif*. Yogyakarta: CTSD Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2004.
- Mulyasa, *Kurikulum Berbasis Kompetensi*. Bandung: t.p., 2002.
- H.M. Ridlwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal*. Yogyakarta: Pustaka Fajar, 2005.
- Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1992.

DARI KITAB KUNING, *COMMUNITY DEVELOPMENT*, SAMPAI PONDOK PESANTREN MAHASISWA

IMAM SAYUTI FARID*

Pendahuluan

Realitas empiris menunjukkan bahwa masyarakat pendidikan sekarang ini sedang mengalami sebuah proses pergeseran mirip dengan apa yang oleh Thomas Kuhn disebut sebagai pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Sekarang ini para *stake holders* yang berkecimpung di dunia pendidikan sedang berusaha untuk mencari dan menemukan langkah-langkah “revolusi kognitif” yang diharapkan mampu memberikan semangat baru bagi pembentukan dan pengembangan “insan cita” yang berkualitas dan dapat diandalkan di segala medan, situasi, dan kondisi, meskipun langkah-langkah itu kadang-kadang membingungkan sekaligus menakutkan karena seringkali muncul suatu makna baru dari pencarian itu, atau karena memang beragam *measurement* yang digunakan, atau bisa juga karena disalahartikan bentuk makna perubahan itu sehingga menimbulkan beragam kekaburuan tersendiri. Menyadari betapa revolusi seringkali harus dibayar mahal maka sebagian orang lalu mengambil langkah yang lebih humanis dengan cara mengedapankan pemahaman manusia atas dasar perkembangan konsep secara evolutif, prosedural, dan kultural. Apapun langkah yang ditempuh oleh mereka yang berkecimpung di dunia pendidikan, dengan meminjam pemikiran Kuhn, yang terpenting adalah manakala sebuah paradigma sudah tidak dapat digunakan lagi untuk memecahkan persoalan apalagi malah mengakibatkan konflik, maka penciptaan sebuah paradigma baru

* Penulis adalah Rois Syuriyah PCNU Ponorogo.

merupakan keniscayaan. Hal ini penting untuk dilakukan agar pergeseran yang terjadi, menjadi sebuah perubahan yang dapat memenuhi harapan semua pihak.¹

Sejalan dengan itu, memang diakui bahwa sistem pendidikan yang komprehensif sudah dapat dipastikan akan menjadi tuntutan masyarakat dimasa depan apalagi bagi bangsa yang ingin maju maka pendidikan yang integral dan komprehensip jelas merupakan keniscayaan. Hal ini bisa dipahami karena perkembangan masyarakat dewasa ini menghendaki adanya pembinaan peserta didik yang dilaksanakan secara seimbang antara nilai dan sikap, pengetahuan, kecerdasan dan ketrampilan serta kemampuan komunikasi dan kesadaran akan ekologi lingkungan. Sistem pendidikan yang diharapkan tersebut agaknya akan dapat dijawab oleh wujud pendidikan tidak hanya mengedepankan penguasaan sains dan teknologi tetapi lebih dari itu pendidikan yang diberlangsungkan merupakan sebuah proses pembentukan pribadi yang memiliki *tsaqqafah* Islam dan *akhlaqul karimah*. Pondok pesantren merupakan salah satu alternatifnya.

Pondok pesantren memang suatu lembaga pendidikan yang mempunyai bentuk unik dan bervariasi, oleh karena itu bervariasi pula fenomena yang dapat ditangkap dari lembaga pendidikan yang konon semula dianggap tradisional ini. Telah banyak hasil penelitian dan karya tulis ilmiah yang menyoroti pondok pesantren dari aspek yang bervariasi pula. Misalnya karya Martin Van Bruinessen (1995) yang memotret pondok pesantren dari sisi kitab literatur yang dipelajarinya, dengan judul “Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia”. Tidak kalah menariknya karya tulis lain yang dedit oleh Mastuki, M.Ag dan M. Ishom El-Saha, M.Ag (2003) berjudul “Intelektualisme Pesantren”. Tulisan itu utamanya mengungkap tentang ciri khas yang paling menyolok dalam tradisi intelektual pesantren yakni jaringan, silsilah, sanad, ataupun genealogi yang bersifat *musalsal* (berkesinambungan) untuk menentukan tingkat efisiterisitas dan kualitas keulamaan seorang intelektual. Jelasnya, pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam) telah banyak memperoleh perhatian, baik dari para ahli di Indonesia maupun dari luar Indonesia. Ketertarikan terhadap lembaga yang satu ini tidak hanya karena keberadaan

1. Lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (2nd ed.) (Chicago: University of Chicago, 1970) dan J. D. Novak, *The Theory of Education* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977).

lembaga tersebut yang cukup tua, tetapi karena berbagai hal yang menarik, unik, dan yang ada di dalamnya.

Karakteristik Pesantren

Abdurrahman Wahid menyebutkan pesantren sebagai sub kultur.² Dalam hal ini sudah banyak aspek utama dari kehidupan sub kultural tinggal dalam rangka ideal. Kriteria paling minim yang dapat dikenakan pada kehidupan pesantren sebagai sub kultur, meliputi lima unsur utama: (1) Ekosistensi pesantren sebagai sebuah lembaga umum di negeri ini, (2) Terdapat beberapa penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren, (3) Berlangsung proses pembentukan nilai tersendiri dalam pesantren, lengkap dengan simbol-simbol, (4) Terdapat daya tarik keluar, sehingga masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup, (5) Terjadi proses pengaruh mempengaruhi dengan masyarakat luar, yang pada gilirannya akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang universal, diterima oleh kedua belah pihak.

Sementara itu, pesantren sebagai suatu kehidupan yang memiliki karakteristik tersendiri dapat dipahami dari lima aspek utama: *Pertama*, sistem pondok yang menjadikan proses pendidikan, dimana si pendidik bisa melakukan tuntutan dan pengawasan langsung. *Kedua*, keakraban hubungan antara santri dengan kiai dan para pendidik sebagai pembantu kiai. *Ketiga*, pesantren telah mampu menciptakan kemandirian atau menolong diri sendiri (*self help*) bagi para alumninya, sehingga siap untuk memasuki lapangan pekerjaan yang ada. *Keempat*, cara hidup kiai yang sederhana dan memperhatikan perhatian yang besar dalam melakukan penerangan bagi masyarakat, dan *Kelima*, pendidikan bagi pesantren cenderung “murah” biaya yang dibutuhkan.³

Untuk mengenal lebih mendalam dunia pesantren, seseorang tidak bisa hanya sekedar melihat atau mengetahui selintas, baik melalui bacaan, literatur, dokumentasi, dan observasi langsung terhadap pesantren tertentu, namun diperlukan waktu yang lama dan sekaligus menuntut yang bersangkutan untuk membaur (menjadi bagian) dari masyarakat pesantren

-
2. Lihat Abdurrahman Wahid, “Pesantren dan Sub-Kultur” dalam *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1974).
 3. Sutomo dalam M. Dawam Raharjo, *Pesantren dan Perubahan* (Jakarta: LP3ES, 1983).

yang ingin diketahuinya. Hal perlu dipahami, sebab berbagai hal yang tidak nampak secara empirik menggejala dalam kehidupan masyarakat pesantren, justru dapat dipahami manakala seseorang langsung bergaul menjadi bagian dari masyarakat pesantren untuk beberapa waktu yang lama.

Fungsi Kelembagaan Pesantren

Keberadaan pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan (Islam) tidak disangsih lagi. Bahkan, lembaga yang satu ini mampu mengembangkan fungsi kelembagaan tidak hanya pada aspek pendidikan, tetapi sebagai lembaga sosial yang hidup, yaitu dengan melakukan berbagai kegiatan yang bersifat pengembangan masyarakat (*community development*). Dengan demikian, pesantren telah menunjukkan dinamika dalam perjalanan sebagai suatu lembaga yang selalu berinteraksi dengan masyarakat sekitar. Kiai sebagai pemimpin yang sekaligus pemilik lembaga pesantren, telah memahami dinamika kehidupan yang ada di masyarakat, sehingga keterbukaan untuk menangkap perubahan yang terjadi di luar pesantren cukup peka. Tanpa mengurangi fungsi utama pesantren sebagai lembaga pendidikan agama (Islam), pesantren telah mampu memberi pelayanan bagi masyarakat sekitar dalam berbagai hal yang dibutuhkan. Misalnya, melakukan kegiatan yang bersifat pengembangan masyarakat yang dilakukan melalui kerjasama dengan instansi/lembaga pemerintah maupun non pemerintah, di bidang pertanian, perikanan, peternakan, industri kecil serta koperasi. Hal tersebut dilakukan untuk menampung tuntutan dari masyarakat yang didasari atas perkembangan dan perubahan-perubahan yang selalu terjadi dalam kehidupan.

Pendidikan di Pesantren

Pesantren adalah lembaga pendidikan tradisional Islam untuk memahami, menghayati dan mengamalkan ajaran agama Islam (*tafaqquh fiddin*), dengan menekankan pentingnya moral agama sebagai pedoman hidup bermasyarakat sehari-hari⁴. Penyelenggaraan pendidikan di lembaga pesantren berbentuk asrama yang merupakan komunitas tersendiri di bawah pimpinan kiai atau ulama, dibantu beberapa *ustadz* sebagai pembantu kiai.

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

Proses pembelajaran dilakukan dengan menggunakan masjid atau *sura*, yang sekaligus sebagai pusat kegiatan peribadatan. Bangunan pondok (asrama tempat santri tinggal), rumah kiai, dan para pengurus ada dalam satu komplek sehingga kehidupan dalam pesantren menggambarkan kehidupan kolektif antara kiai, *ustadz*, santri dan para pengasuh/pengurus pesantren lainnya. Zamakhsyari Dhofier menyebutkan pesantren sebagai sosok asrama pendidikan Islam tradisional, dimana para siswa, yang kemudian lazim disebut “santri”, tinggal bersama-sama, belajar di bawah bimbingan kiai.⁵ Asrama dan rumah kiai menjadi satu komplek, dengan beberapa tempat/ruang untuk belajar dan masjid sebagai tempat ibadah dan pelaksanaan kegiatan keagamaan yang lain. Karena pesantren tumbuh dan berkembang atas dasar cinta agama, maka keberadaannya akan segera hilang manakala motif dan corak keagamaan hilang.

Perkembangan Dunia Pesantren

Perkembangan yang “cukup” menonjol dalam kehidupan pesantren, adalah adanya kecenderungan memperluas fungsi kelembagaan pesantren, yang tidak terbatas sebagai lembaga keagamaan, melainkan sebagai lembaga sosial yang hidup. Sebagai lembaga sosial yang hidup di tengah-tengah masyarakatnya, pesantren mampu melakukan pekerjaan sosial kemasyarakatan yang merupakan pekerjaan sampingan atau malah titipan dari pihak luar pesantren, bahkan jika diperhatikan secara seksama, justru pekerjaan sosial tersebut akan memperbesar dan mempermudah gerak usaha pesantren dalam melakukan dan melaksanakan misi dan tugas-tugas yang diemban.

Pesantren dengan fungsi sosial akan mampu menangkap persoalan-persoalan kemasyarakatan. Karena, antara pesantren dan masyarakat pendukung selalu berinteraksi dan saling ketergantungan (*interdependensi*). Fungsi pelayanan sosial inilah yang kemudian mengangkat lembaga pesantren menjadi *agent of social change*. Sebagaimana dikemukakan oleh Suryata⁶ pesantren akan mampu melakukan berbagai aktivitas dalam memberi pelayanan kepada masyarakat, seperti mengatasi kemiskinan,

5. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994).

6. Lihat dalam Raharjo, M. Dawam, *Pergolakan Dunia Pesantren* (Jakarta: P3M, 1985).

memelihara tali persaudaraan, memberantas pengangguran, memberantas kebodohan, menciptakan kehidupan yang sehat, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, pesantren mampu melakukan berbagai kegiatan sebagai pengembangan fungsi kelembagaan, dalam rangka memenuhi tuntutan masyarakat pendukung dan tantangan perubahan zaman.

Tentang Istilah Santri dan Pesantren

Secara etimologi, istilah pesantren berasal dari akar kata *pe-santri-an* antara lain yang berarti tempat santri. Sementara, ada yang mengartikan santri sebagai sebutan khusus untuk murid-murid sekolah agama Islam. Jadi, pesantren adalah tempat berkumpulnya murid-murid sekolah agama Islam. Sudah dimaklumi, mereka berkumpul untuk belajar atau menuntut ilmu, biasanya dalam waktu yang cukup lama, sehingga melahirkan tradisi mondok atau menetap secara berasrama di tempat itu. Belajar atau menuntut ilmu merupakan aktivitas pendidikan. Karena tempatnya di pesantren, aktivitas pendidikan tersebut biasanya mengandung konotasi atau berkaitan dengan agama Islam, maka dapat ditarik pengertian bahwa pesantren adalah tempat berkumpulnya murid-murid atau santri untuk belajar atau menuntut ilmu agama Islam dengan cara mondok atau menetap berasrama. Dapat pula diartikan, bahwa pesantren adalah tempat penyelenggaraan atau lembaga pendidikan Islam dengan arti khas mondok bagi para murid atau santrinya. Muatan inti dari istilah pesantren memang terletak pada kata tempat belajar santri, atau mondok, atau tinggal di asrama. Sebagai tempat belajar para santri, maka ciri khas pesantren adalah terciptanya atmosfir keberagamaan sedemikian rupa, disamping atmosfir keilmuan dalam wujud kegiatan belajar mengajar. Dengan demikian, kegiatan belajar mengajar di pesantren berjalan seiring atau bahkan selalu diliputi suasana religiousitas, sehingga tidak bersifat semata-mata pengembangan intelektualitas yang nihil atau kering dari sentuhan nilai-nilai keagamaan seperti yang sering terjadi dalam dunia persekolahan umum sebagai akibat pengaruh budaya barat yang merambah ke berbagai aspek kehidupan pada zaman modern ini. Pesantren dalam pengertian tempat bermukimnya para santri, kendatipun sudah terjadi perubahan di sana-sini, namun pada umumnya masih tetap merefleksikan nafas ke-Islamannya yang kental. Begitu kentalnya dunia pesantren dengan nafas dan perilaku ke-Islamannya, antara lain juga tercermin dari konotasi pengertian santri yang bukan saja mengacu kepada orang yang sedang belajar

atau menekuni ilmu-ilmu keagamaan di lingkungan komplek pendidikan yang berasrama melainkan juga mengandung pengertian sebagai orang yang memiliki kualitas sedemikian rupa dalam hal pengetahuan, sikap dan amal perbuatan yang semaksimal mungkin selaras dengan ajaran Islam. Jadi, istilah santri memiliki dua pengertian sekaligus, sebagai murid atau siswa di pesantren, dan bisa pula berarti orang yang taat atau patuh dalam menjalankan ajaran Islam. Dua pengertian tersebut, kelihatannya sangat berkaitan. Logikanya adalah karena begitu tekun mempelajari agama di pesantren, maka jadilah *santri* itu orang yang taat menjalankan ajaran Islam. Dengan demikian, pesantren merupakan tempatnya orang-orang yang taat melaksanakan ajaran Islam.⁷ Muatan pengertian lain dari istilah pesantren adalah bahwa di tempat atau lembaga pendidikan Islam itu terdapat pondok atau asrama di mana para santri tinggal dan menjalani aktivitas kehidupan sehari-hari. Mengapa mereka harus mondok atau tinggal di asrama, persoalan ini tentu menyangkut sejarah masa lalu pesantren yang sedemikian panjang dan berliku-liku. Yang jelas, menurut pemahaman zaman sekarang tinggal di pondok atau asrama dalam rangka menuntut ilmu di pesantren itu mempunyai beberapa keuntungan, antara lain efisiensi dalam memanfaatkan waktu, tenaga dan mungkin juga biaya, dibanding kalau harus mondar-mandir atau pulang pergi dari rumah, di samping manfaat lain untuk mendapatkan lingkungan hidup sehari-hari yang intens di bidang keberagaman. Dengan demikian, pondok atau asrama santri merupakan unsur penting pada sebuah pesantren. Begitu pentingnya, sehingga ada yang menganggap sama istilah *pesantren* dengan *pondok* atau *pondok* dengan *pesantren*, bahkan ada yang menggabung atau merangkai keduanya sehingga menjadi *pondok pesantren*. Tetapi sebenarnya, dalam kata pesantren sendiri sudah ada konotasi pondok dengan pengertian sebagai tempat tinggal para santri sehari-hari. Alasan yang lain, walaupun istilah pondok ada yang mengatakan berasal dari *funduq* (Bahasa Arab) yang berarti rumah penginapan atau hotel, akan tetapi akhir-akhir ini sering digunakan untuk menyebut vila atau tempat tinggal pribadi, kompleks perumahan atau *real estate*, panti sosial, bahkan untuk memberi nama sebuah yayasan non Islam. Dengan demikian, istilah pondok tidak secara otomatis menghadirkan konotasi sebagai lembaga pendidikan atau pembinaan umat dalam hal pemahaman dan pengamalan ajaran Islam.

7. Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa* (Jakarta: INIS, 1998).

Istilah pesantren, menurut penggunaan studi ini telah mengandung pengertian sebagai tempat atau lembaga pendidikan Islam yang memberikan pengajaran, bimbingan dan pelatihan tentang ilmu pengetahuan dan alamiah ke-Islaman dimana para santri, *ustadz*, dan kiai tinggal bersama di dalam sebuah komplek. Khusus di Jawa, paling kurang ada tiga istilah yang biasa dipergunakan, yaitu pondok, pesantren, dan pondok pesantren. Namun demikian, walau memakai sebutan apapun, model lembaga pendidikan Islam yang tengah dibicarakan ini sudah cukup dikenal dengan beberapa ciri khususnya. Kehadiran pesantren memiliki beberapa ciri khusus atau unsur pendukung utama, yaitu: ada sekelompok santri yang bermukim dan belajar di situ, ada kiai sebagai pemangku dan pimpinannya, ada sejumlah *ustadz* yang membantu atau melaksanakan tugas kiai, ada masjid atau *mushalla* untuk kegiatan ibadah, dan *madrasah* atau ruangan tertentu untuk pelaksanaan pendidikan sehari-hari, ada pemondokan atau asrama sebagai tempat tinggal warga pesantren, dan ada pengajaran, bimbingan dan pelatihan tentang ilmu dan amaliah ke-Islaman dari kiai dan para *ustadz* untuk kalangan santri.⁸ Atas dasar ciri-ciri khusus semacam itulah, maka sampai di zaman modern sekarang pun pesantren masih cenderung menyandang predikat sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional.⁹

Sinstesis Pesantren-Perguruan Tinggi

Tradisionalisme pesantren yang ditandai oleh beberapa ciri khusus tersebut di atas, pada segi yang lain juga menjadikannya sebagai lembaga pendidikan Islam khas Indonesia. Hal ini berarti keberadaan pesantren memiliki akar yang kokoh dalam realitas kebudayaan masyarakat Indonesia. Kekokohan semacam itu sangat penting artinya, karena dimungkinkan dengan demikian akan mampu berperan sebagai benteng dan sekaligus filter yang efektif bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim dalam menghadapi serta bergulat dengan aneka pengaruh luar di era globalisasi. Sekaligus, kekokohan akar pesantren dalam bumi kebudayaan Indonesia, memungkinkan untuk berperan secara fleksibel dalam memberikan jasa pelayanan kepada masyarakat. Tegasnya, dari jasa pelayanan di bidang pengajaran agama Islam yang merupakan wujud murni aktualitas dirinya dimasa lalu akhirnya

8. Zamakhsyari, *Tradisi ...*

9. Imam Bawani, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam: Studi tentang Daya Tahan Pesantren Tradisional* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1993).

bergerak ke bidang-bidang sosial, ketrampilan, komunikasi dan informasi, teknologi tepat guna, lingkungan hidup.

Pada sisi lain adalah benar kiranya bahwa pendidikan Islam yang diharapkan setidak-tidaknya haruslah merupakan pengembangan ranah intelektual dan spiritual. Berdasarkan kenyataan tersebut untuk meningkatkan kualitas pendidikan Islam perlu dikembangkan model pendidikan yang berbentuk sintesis antara model pesantren dengan tradisi modern misalnya perguruan tinggi. Bagi perguruan tinggi yang berkultur “NU” seperti halnya INSURI upaya pengembangan model pendidikan yang berbentuk sintesis ini tidaklah merupakan kesulitan, sebab sesungguhnya “kultur NU” telah memiliki kekayaan berupa pengalaman dalam pengelolaan lembaga pendidikan pesantren itu. Bahkan selama ini ada ungkapan bahwa NU adalah “pesantren besar” dan pesantren adalah “NU kecil”, sehingga jika perguruan tinggi Nahdlatul Ulama tidak mau kehilangan tradisi lamanya yaitu pendidikan yang menekankan pada pengembangan aspek spiritual/akhlak, maka NU dalam pengembangan lembaga pendidikan ke depan, akan lebih strategis jika menyempurnakan pesantrennya dengan perguruan tinggi. Sekali lagi yang dimaksud ialah sintesis antara tradisi pesantren dengan tradisi perguruan tinggi. Cara ini sesungguhnya telah dimiliki oleh Nahdlatul Ulama, sebagai landasan kuat filosofisnya, yaitu: *“berusaha mempertahankan yang lama yang masih baik dan mengambil yang baru yang lebih baik”*. Tradisi pesantren yang dipandang sebagai lembaga pendidikan yang sesuai dengan tradisi Nahdlatul Ulama tetap dipertahankan kemudian diperkokoh dengan tradisi perguruan tinggi. Melalui sintesis itulah maka diharapkan lembaga pendidikan Nahdlatul Ulama semakin sempurna, yaitu mengembangkan aspek spiritual dan akhlak melalui pesantrennya dan disempurnakan dengan perguruan tinggi yang lebih menekankan pada pengembangan intelektualitas dan profesionalitas. Melalui model ini pula, PTNU akan mengaktualisasikan diri sebagai mazhab kultural dan sekaligus modern. Aspek kultural dimanifestasikan dalam bangunan kepesantrenannya, sedangkan wajah modern dimanifestasikan dalam bangunan perguruan tingginya. Untuk dimaklumi bahwa penyebutan perguruan tinggi di sini ulamanya bahkan perguruan tinggi yang mengembangkan ilmu-ilmu alam, ilmu sosial maupun humaniora, bahkan jika kaum *Nahdliyin* dalam mengembangkan lembaga pendidikan meninggalkan tradisi lama yakni pesantren, dan membangun tradisi baru sebatas bentuk pendidikan modern berupa perguruan tinggi,

maka dapat dipastikan produk lembaga pendidikan NU akan tidak ada bedanya dengan produk lembaga pendidikan pada umumnya. Nahdlatul Ulama dengan kondisinya yang ada bersusah payah mencurahkan seluruh potensi membangun lembaga pendidikan modern, ujung-ujungnya hanya akan mengantarkan peserta didik menyandang sosok kepribadian yang bisa jadi tidak sejalan dengan tipe ideal sarjana yang dicita-citakan oleh NU.

Sintesis pesantren dan perguruan tinggi yang dikelola secara profesional, langsung atau tidak langsung, akan melahirkan berbagai keuntungan. Diantara keuntungan-keuntungan dimaksud adalah: (1) akan terjadi interaksi yang intens antara orang-orang yang berlatar belakang pendidikan agama Islam termasuk pesantren dengan orang-orang yang berlatar belakang perguruan tinggi sehingga dimungkinkan akan terjadi bentuk budaya baru yang tetap mengedepankan nilai-nilai kultural yang memang seharusnya dijunjung tinggi tetapi juga mengikuti nilai modern yang memang menjadi tuntutan masyarakat yang selalu berubah, (2) proses pendidikan akan berjalan lebih sempurna dan utuh. Model pendidikan pesantren yang selama ini nyata-nyata berhasil membekali para santri membangun intelektual, spiritual maupun sosial akan menutupi kekurangan yang dialami oleh pendidikan tinggi yang akhir-akhir ini semakin serius. Pesantren memiliki nilai lebih dibanding lembaga pendidikan lain, misalnya kebiasaan bersikap mandiri, memiliki jiwa *entrepreneurship* yang tinggi, lebih adaptatif dengan kebutuhan masyarakat melalui peran-peran kepemimpinan keagamaan yang dikembangkan, (3) bagi internal NU sendiri, dilihat dari perspektif perubahan budaya tidak akan mengalami guncangan. Perubahan budaya akan selalu membawa konsekuensi psikologis yang seringkali tidak ringan, (4) jika konsep ini berhasil diwujudkan, NU akan memberikan sumbangan yang mahal harganya, berupa alternatif model pendidikan, yang bisa jadi relevan dengan budaya bangsa Indonesia. Pemikiran-pemikiran yang diwacanakan bagian akhir ini kiranya dapat dijadikan inspirasi bagi terwujudnya Pondok Pesantren Mahasiswa, termasuk yang sedang didengungkan kembali di INSURI.

Penutup

Pergeseran paradigma dan penyelesaian problem pendidikan secara fundamental dan integral, mendesak untuk dilakukan. Pesantren Mahasiswa INSURI ini masih dalam tahap persiapan bahkan masih dipertanyakan

keseriusan para elite pimpinan yang akan berperan sebagai pengelolanya. Bagi INSURI Ponorogo sebenarnya mencari tokoh kiai sekaligus pengurus dan *majlis asatidz* yang akan mengelola pesantren mahasiswa ini bukan hal yang sulit, sebab dalam jumlah yang memadai, beberapa dosen INSURI merupakan alumni pondok pesantren *salafi* maupun modern, *toh* mereka masih punya cukup waktu untuk berperan mewujudkan gagasan pesantren mahasiswa ini, apalagi bila upaya “rekrutmen” kiai dan *ustadz* ini diperluas sampai ke komunitas alumni INSURI, atau dengan cara menggaet mahasiswa aktif baik S1 maupun S2 yang *capable* dan kompetensif mengemban tugas sebagai tenaga pengajar dalam pesantren mahasiswa ini dengan model imbalan bebas SPP sebagian atau seluruhnya, maka INSURI agaknya tidak kesulitan. Aktivitas murni pesantren mahasiswa ini terutama yang bersifat *edukatif* sudah barang tentu dilakukan di luar jam formal perkuliahan sehingga ruang kuliah dan masjid sumbangannya Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila yang sudah ada sangatlah memadai untuk mewujudkan obsesi ini. Satu-satunya yang mendesak untuk segera diwujudkan adalah asrama permanen santri. Tanah yang telah tersedia seluas ±500 m² merupakan tantangan managerial tersendiri bagi INSURI. Persoalan yang sangat mungkin mengedepan adalah perubahan dan perbaikan paradigma pendidikan menjadi paradigma ekonomi. Hal ini perlu diwaspadai sejak dini agar harapan untuk menciptakan proses pendidikan dan pengajaran yang murah, bermutu tinggi, dan islami sebagai bagian dari *public servis* bukan merupakan *utopia* tetapi benar-benar merupakan jawaban atas keterpurukan dan kemuraman wajah pendidikan nasional yang telah dan sedang berlangsung hingga kini.

Sebagai lembaga pendidikan yang bernaung di bawah panji-panji NU, Institut Agama Islam Sunan Giri Ponorogo perlu selalu dan semakin sadar bahwa spektrum *ahlussunnah waljama'ah* (ASWAJA) merupakan keniscayaan dalam “kultur NU” karenanya tidaklah belebihan jika pesantren mahasiswa INSURI nantinya diharapkan menjadi laboratorium bagi rekonstruksi ASWAJA sehingga ASWAJA hadir secara lebih modern yang pada gilirannya nanti INSURI lebih mampu membidani lahirnya generasi yang *shalih* dan *mushlih* tidak hanya bagi kaum *nahdliyyin* tetapi bagi semua anak negeri sehingga INSURI lebih ber-*manfaat* dan ber-*mashlahah* bagi terciptanya *civil society* atau masyarakat madani atau yang dalam bahasa al-Qur'an disebut sebagai *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*. Semoga[.]

Daftar Rujukan

- Abdurrahman Wahid, “Pesantren dan Sub-Kultur” dalam *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta: Dharma Bhakti, 1974.
- Imam Bawani, *Tradisionalisme dalam Pendidikan Islam: Studi tentang Daya Tahan Pesantren Tradisional*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1993.
- J.D. Novak, *The Theory of Education*. Ithaca, New York: Cornel University Press, 1977.
- M. Dawam Raharjo, *Pergolakan Dunia Pesantren*. Jakarta: P3M, 1985.
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pondok Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.
- Nasrullah ZM. Zarkasyi, “Lembaga Pembudayaan Manusia: Darussalam Gontor” dalam Win Usuluddin, *Sintesis Pendidikan Islam Asia-Afrika*. Yogyakarta: Paradigma, 2002.
- Sutomo dalam M. Dawam Raharjo, *Pesantren dan Perubahan*. Jakarta: LP3ES, 1983.
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (2nd ed.). Chicago: University of Chicago, 1970.
- Tolchah Hasan, “Hibrida Kultural dan Tradisi Intelektual Pesantren dari Masa ke Masa” dalam Mashudi HS dan M. Ishom EL Saha, *Intelektualisme Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*. Jakarta: INIS, 1998.
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta: INIS, 1994.

PENGEMBANGAN SDM DAN EKONOMI UMAT

KAPITALISME DALAM PERSPEKTIF: TRADISI KEAGAMAAN DAN TINGKAH LAKU EKONOMI

FATHUR ROCHMAN EFFENDIE*

*Ya Allah Ya Robbi
Berilah rezeki berkah
Untung yang berlimpah
Laba yang bertambah
Biar bisa haji ke Mekkah
Dapat mencium Ka'bah
Berziarah Nabi di Madinah
Berdoa cinta di Jabal Rahmah
Pulang bawa Jubah dan Sajadah
Semoga dapat murah tapi berkah
Buat buah tangan dan amal sedekah
Para tetangga pun kian ramah meriah
Amin.*

* Penulis adalah alumnus Ponpes Tebuireng Jombang dan Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya Malang. Pernah aktif di NU sebagai Ketua Tanfidziah MWC NU sekaligus Wakil Ketua PC GP. ANSOR Kabupaten Madiun. Pasca hijrah ke Ponorogo, berkhidmah dan bergiat pada Majelis Dzikir Hasbunalloh (MDH) di Ponpes Mamba'ul Hikmah (PPMH) Pasarpon Ponorogo. Selain mengajar manajemen di INSURI Ponorogo juga aktif sebagai *Volunteer* di *Reog Reform Institute* (RRI) yang menekuni studi pendidikan rakyat (*popular education*) dan kajian *Limited Groups*.

Pendahuluan

Doa improvisasi ini amat sering kita dengar dan popular di *cluster-cluster* Jamaah *Nahdliyin*. Doa ini banyak terselip sebagai “menu tambahan” di antara doa-doa berbahasa Arab yang panjang-panjang dan *shopisticated*. Baik perkumpulan *Yasinan*, *Tablilan*, *Istighathahan*, *Manaqib* maupun *Ziarah* makam. Sebanyak pengetahuan kami, ketika *Sang Imam* menyitir pada kalimat doa ini (yang biasanya disampaikan secara lugas dalam pantun bahasa Jawa yang berakhiran suku kata *-ah* sebagai doa sekunder) maka secara sigap dan antusias, Jamaah serempak dan sporadis akan lebih keras meng-*amini*-nya. Ini membuktikan bahwa Jamaah secara *Aam* lebih merespon doa-doa yang disampaikan secara *realism*, yaitu doa yang lebih pragmatis, bahasa lebih dimengerti dan tentu saja berkaitan langsung dengan perikehidupan mereka.

Masyarakat pada umumnya, dalam konteks ini, tidaklah mengherankan mempunyai kecenderungan untuk menimbang masalah-masalah kultural-ideologis.) dengan cara yang praktis. Dengan kata lain, dalam kondisi materialistik dan pragmatis, banyak pengikut keagamaan pada saat tertentu menempatkan kebutuhan ekonomi menjadi sesuatu yang lebih *fardhu* katimbang masalah-masalah ideologis-keagamaan atau hal-hal yang bersifat non-material. Jamaah, dengan pemahaman keagamaan yang praktis, lebih banyak menempatkan doa yang bisa bersejajar dengan tingkat kebutuhan (*basic need*) mereka secara pragmatis pula. Adagium, “*ora et Labora*” bekerja sambil berdoa, *Sopo nandur bakal ngunduh, sopo sing nemeni bakal nemu*, merupakan akar lahirnya doa-doa yang mempunyai frasa ekonomis bercita rasa pedagang, perpaduan usaha dan *ushalli* yang cukup akut dan realistik.

Gejala di atas, setidak-tidaknya menunjukkan satu bentuk kesalehan keberagamaan yang kukuh, namun juga menumbuhkembangkan semangat (*elanitas*) untuk berjibaku, berkeringat dengan kehidupan dunia yang nyata. Ketundukan untuk *Manembah ing Gusti* secara bersamaan juga -ternyata- mendorong semangat dagang yang tinggi. Ada motivasi spiritual dan sinergitas dunia akhirat di situ. Semangat untuk menjalankan ibadah haji merupakan angan-angan yang melindap di benak setiap pelaku keagamaan, justru akan menumbuhkan semangat etos keduniawian yang lebih produktif. Ada percumbuan secara akut antara segmentasi

keduniawian (*Profan*) dengan segmentasi *ukhrawi* (*Profetik*) tanpa terbentur adanya dikotomi secara diametral antara kehidupan dunia dan akherat.

Adalah Sosiolog Max Weber yang serius memotret hal ini. Dalam *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism* (1989) menyebutkan peran penting yang dimainkan agama, terutama etika yang menjiwai beberapa sekte Protestan tertentu dalam perkembangan men-transplantasi-kan Kapitalisme modern. Seakan-akan “temuan” Weber ini menjadi penyelamat bagi Agamawan bahwa *asbabul nuzul* (asal-usul) Kapitalisme modern ternyata tak lepas dari kontribusi besar Agama. Weber menjelaskan dengan amat jernih bahwa hakikat dan kemunculan suatu mentalitas baru yang disebut *Semangat Kapitalisme* sama identiknya dengan apa yang kita sebut *elan*, etos, *ghirah* dari perkembangan dan pertumbuhan Kapitalisme, itu tidak lepas dari cangkokan etika-etika Keagamaan (baca: *Etika Protestan*). Semangat Kapitalisme ini menjadi aspek sentral dari Kapitalisme modern mengantikan semangat tradisionalisme dalam ekonomi, dimana *profitability* menjadi sentral *main idea*-nya.

Dalam tradisi keagamaan, kita mengenal Doa *Sapujagat* yang merupakan doa yang amat sering kita *patrap* setiap harinya untuk menyapu seluruh persoalan se-*jagat* (dunia). Dalam terminologi Jawa, *Jagat* itu meliputi *Jagat cilik* (Mikrokosmos yang matranya adalah Manusia) dan *Jagat Gedhe* (Makrokosmos yang matranya adalah Alam Semesta). Doa yang amat pendek namun komprehensif ini merupakan ajaran Rasulullah Saw. sebagai doa yang mampu mempertemukan kaitan antara *yang ideal* (akherat) dengan *yang riil* (duniawi). Doa tersebut tidak berupaya melakukan penegasian atas nama kehidupan duniawi, tetapi justru melakukan sinergisitas yang cukup kental dimana dunia yang baik (*hasanah*) merupakan ladang yang subur bagi persemaian benih *ukhrawi* yang baik (*hasanah*). Doa yang meratibkan multifungsi dan multidimensi tersebut adalah “Allahumma rabbana atina fiddunya hasanatan wa fil akhirati hasanatan wa qina adzabannar”, (*Ya Allah, berikan kepada kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirati serta hindarkanlah kami dari api neraka*). Doa ini lebih tampak sebagai *sinergisitas oposisi biner*, yaitu menyelaraskan dan mengharmonikan dua entitas (*biner*). Dua *biner* tersebut adalah antara *yang ideal* (Akhirat/Profetik) dengan *yang riil* (Duniawi/Profan) menjadi satu elanitas mencapai kesadaran produktifitas tinggi. Dalam tafsiran sederhana, doa tersebut menjadi sebentuk keharmonian yang menyeimbangkan Doa dan Mujahadah, *Ushalli* dan Usaha, Kesalehan Ritual dan Kesalehan Sosial, Doa dan ikhtiyar dsb.

Ada apresiasi menarik yang patut disimak dari sebuah cerpen Ali Akbar Navis yang berjudul *Robohnya Surau Kami*. Sebuah cerpen yang secara satir bahkan sarkastik memotret perilaku keagamaan yang memfokuskan pada kesalehan ritual semata. Alkisah seorang bernama Haji Saleh yang merupakan *prototype* orang yang amat saleh dalam menjalankan kesalehan ritual dan amat yakin seyakin-yakinnya hingga *haqul yakin* bahwa ia pasti melenggang masuk surga. Namun kesalehan Haji Saleh terkesan sebagai kesalehan yang amat egoistik dan ingin mencari selamatnya sendiri. Ia tak ambil pusing dan peduli terhadap kehidupan sosialnya. Alih-alih menikmati penyelamatan atas nama surgawi dengan umat lainnya, bahkan suraunya yang sudah renta, lapuk, bocor sana sini, jebol sana sini bahkan nyaris mau roboh, Haji Saleh juga tak peduli. Ini tragika, sebentuk ironi dan kehidupan paradoksal. Haji saleh contoh produk gagalnya *doa sapujagat* dengan tidak tercapainya *sinergisitas oposisi biner* (insan kamil). Tak pelak kalau kemudian yang muncul adalah kepongahan yang saling menegasikan antara dunia *Profan* dan *Profetik*, antara yang batin dan yang lahir, antara yang *santri* dan *abangan*, antara yang *kasab* dan yang *tajrid*, antara yang realisme sosialis dan humanism universal dll.

Hadratusy Syekh Abdurrahman “Addhakil” Wahid (Gus Dur) yang juga Ketua Umum PBNU dengan mayoritas umat terbesarnya, seringkali menganjurkan perlunya meningkatkan kesalehan sosial sebagai jalan menuju surga disamping kesalehan ritual. Kesalehan yang dimaknai sebagai sesuatu yang praksis dimana tak cuma ditandai oleh *rukuk* dan *pasujudan* semata, melainkan oleh cucuran keringat dalam praksis hidup keseharian kita. Gus Dur-*pun* melihat bahwa surga (setelah melihat konteks sosio-ekonomis umat yang masih di bawah garis kemiskinan, amat proletar, amat marginal, amat *mustadhb'afin* dan amat compang-camping) justru harus lebih diraih dengan kesalehan sosial. Usahanya “ber-ijtihad” melakukan kerjasama ekonomi dengan membuka BPR NUSUMMA, merupakan aliansi strategis dan ekonomis antara NU dan Bank SUMMA, adalah mempertegas wawasan keagamaan Gus Dur. Konsep pribumisasi Islam tidak hanya mempertemukan konsep Islam dengan *local genuine* (kearifan lokal), namun lebih juga pada membumikan konsep-konsep *langitan* (Islam) menjadi sesuatu yang praksis (membumi).

Personifikasi ini bisa kita temukan pada pribadi Gus Dur dimana khazanah intelektualitasnya banyak dipengaruhi pemikiran *pluralism* yang berakar pada filsafat Modernisme Barat, keluhuran sastera Persia-Baghdad,

kemanusiaan yang utuh dari asketiknya Kaum Darwis, kesederhanaan Gandi, Kiri Islamnya Hasan Hanafi atau semangat altruistiknya kaum *New left* dan Sosialis *Ba'at* Baghdad atau pengaruh dari Bacaan-bacaan tentang Kritisisme Marx (Gus dur *khatam* kitab besar *Das Kapital* Karl Marx di usia amat belia). Namun saat bersamaan kita juga tahu bahwa Gus Dur adalah pemegang kukuh tradisi *Fiqh* sebagaimana datuk-datuknya (*Hadratus Syekh Simbah Hasyim Asy'ari* dan KH. Bisri Sansuri). Gus dur juga pelaku ritus yang amat kental, inisiasinya dengan Tarekat *Qadiriah*, pola-pola mistifikasinya, seringnya mengunjungi makam-makam keramat, relasi dengan lintas rohaniawan, para sufi dan para teosofi. Jelas ini menunjukkan keharmonian pribadi Gus Dur yang *sinergi oposisi biner* sebagaimana termaktub dalam Doa *Sapujagat* di atas.

Dalam perspektif ilmu sosial, terutama sekali pada analisa *dialektika materialism* yang digagas Para Pemikir Marxian, menyatakan bahwa seluruh jaring realitas sosial berdiri dalam dua kutub *biner*. Dunia dibagi dalam suatu hal yang saling bertentangan dimana ada: Kaya - Miskin, Duniawi - Akherat, Pusat - Pinggiran, Inklusif - Eksklusif, Lahir - Batin, Maskulin - Feminim, Elit - Marginal, Borjuasi - Proletariat, *Yin - Yang* dst. Alat analisa ini menempatkan *biner* tersebut menjadi dua entitas yang berbeda bahkan bertolak belakang. Maka dari kedua *biner* ini membentuk pola oposisional (*opposisi biner*). Pemahaman generatif semacam ini, dalam terminologi Marx, telah menempatkan diferensiasi kelas, yakni memposisikan yang menjadi Pusat (*Center*) sebagai sentralitas daripada segala variabel-variabel yang lain (*The Other*) yang bukan Pusat. Maka posisi *The Other* menjadi sesuatu yang pinggiran (*Peripheral*) dan berfungsi sub-ordinat saja.

Logosentrisme meremahkan kedua *biner* tersebut dalam satu kesatuan pandang (tafsir) sehingga terciptalah ketunggalan dan keseragaman tafsir atas seluruh fenomena. Eksplorasi ini dilakukan dengan amat halus dan *subtile*. Bersemangat sekali memberangus keragaman pola, budaya dan nilai-nilai lokalitas (*the others*) dengan harmonisasi sebagai upaya untuk menyeragamkan konsep berfikir yang *Logosentrisme*. Dalam kepongahan dan keangkuhan tafsiran tunggal dalam wacana *Logosentrisme* itu, bisa dipastikan bahwa *The others* seperti termaktub dalam gerakan-gerakan berikut: Gerakan *New left*, Kritisisme, Alternative, Intelektual organik, *Post-Modernisme*, *Grunge*, *Non-Mainstream*, *Punker's*, Gender, *Environmental Movement*, Sekularisme, Pluralisme, Liberalisme, Marxisme, Pemikiran *irfani*, Pelaku *darvishes*, dan - juga barangkali bisa dimasukkan- Jaringan

Islam Liberal (JIL) menjadi *The Other's* yang tak lebih semacam makanan sampah (*Junk food*) yang harus dibuang dan menjadi sesuatu yang *ghoiril*, ternafikan dan termarginalkan.

Pengakuan kebenaran tunggal (*logos*) seringkali mengabaikan nilai yang tumbuh dan berakar urat dalam sebuah nilai lokalitas (atau *non materialitas*). Apologetik semacam ini mewarnai semangatnya Negara-Negara Dunia Ketiga (Negara feri-feri) pada ekonomi berbasis pembangunanisme (*developmentalisme*) yang dominasinya adalah Negara-Negara Satelit (*Super Power*). Pemujaan Pembangunan-isme, wacana modernisme dengan 'seabrek' segala pirantinya dan studi-studi perbandingan (*comparability*) nilai antar negara kerap menjadi alasan utama untuk melakukan sebuah hegemoni dalam penunggalan tafsir *Logosentrisme*. Ini merupakan bentuk lain perkembangan, perkecambahan (proliferasi) dari Kapitalisme Global Modern. Masih segar ingatan kita sepanjang Orde Baru (ORBA) dimana Presiden Republik Indonesia, Jendral Soeharto, yang dikenal sebagai Bapak Pembangunan garda depan di ASEAN. *The Smiling General* ini amat *smile*/ramah terhadap segala proses pembangunanisme (*developmentalisme*) yang merupakan varian dari Kapitalisme, namun saat bersamaan, Jenderal Soeharto amat *destroyer*/memberangus segala macam perbedaan dari kaum *The Others*. Ia menjadi sedemikian otoritarian terhadap demokrasi, kehidupan berserikat maupun kebebasan berpendapat. Maka dalam analisa kritis: hal ini bisa disimpulkan bahwa segala argumentasi logis tentang standarisasi dan harmonisasi kebenaran/*logos* dinilai sarat dengan kepentingan terselubung (*hidden agenda*) dalam sebentuk penetrasi kepentingan, nilai, ideologi dari suatu semangat Kapitalistik yang menyusup dalam di segala lini, melahab sana-sini.

Sebuah cuplikan drama yang berjudul *The Lear*, yang saya kutip dari *essay*-nya Goenawan Mohamad (2002). Drama itu merepresentasikan lakon cerita dimana seorang yang bernama Bodor melakukan orasi di sebuah altar balairung agung. Sang Raja hadir dengan segala piranti kekuasaan, kemutlakan dan kemegahan yang amat *prestisius*. Dalam persamuan agung itu, Bodor melakukan sebentuk kecaman atas kebenaran mutlak yang dicanangkan sang Raja (Simbolisasi dominasi *Logosentrisme*-Kapitalistik). Lakon *The Lear* mengalir secara mural, paradoks dan satiris pada setiap dialognya dimana menempatkan Superioritas Sang Raja (sebagai *Sang Logos*) dengan personifikasi terbuang, termarjinalkan dan terpinggirkan dari Sang Bodor (sebagai *The Other*). Aforisme muncul dalam kecaman-kecaman

Bodor yang mengalir secara banal pada setiap sikap hegemonic Sang Raja. Terangkum dalam orasi yang amat marak dengan sinisme:

Have more than thou shwest

(Punya yang banyak, tunjukan sedikit)

Speak less than thou knowest

(Tahu yang banyak, omong sedikit)

Lend less than thou owest

(Pinjam yang banyak, utangkan yang sedikit)

Ride more than thou goest

(Naiklah yang banyak, pergi sedikit)

Learn more than thou trowest

(Belajar yang banyak, pikir sedikit)

Dengan kapasitasnya yang demikianlah, maka superioritas menjadi semacam hegemoni dan sentrum yang membuat segala di luarnya (*The Others*) untuk tunduk dalam kepatuhan absolut. Hal inilah yang akan dibongkar dan di deskontruksi oleh Bodor, yang merupakan manifestasi bentuk-bentuk perlawanan terhadap dominasi atas tafsir tunggal yang *mengeram* dalam diri otoritarian Kekuasaan.

Kekuasan selalu menempatkan sebuah ruang otoritas, ruang tak tersentuh (*antouchable*) dan sebentuk legitimasi. Superioritas cenderung menciptakan kekuasaan yang totaliter dan otoritarian. Adagium, “Power tends to corrupt” atau “*Pagar makan tanaman*”, dimana kekuasaan yang absolut memiliki kecenderungan untuk berbuat korupsi. Sebuah keniscayaan yang tergambar dalam dunia kesehari-harian. Skenario drama dalam panggung “dunia nyata”, amat sering kita lihat dan tonton setiap harinya. Sambil sarapan pagi dan secangkir kopi *Nasgitel*, kita lahap berita *breaking news* dari televisi, *Headline* Koran-koran, radio dan jejaring sosial, semuanya hanya ‘melulu’ drama korupsi itu ada dimana-mana.

Korupsi merambah liar mulai dari yang mengurus Hati dan Iman (DEPAG), yang mengurus Pikiran dan Pengetahuan (DIKNAS) sampai yang mengurus persoalan “otot” dan Jasmani (MENPORA). Tergambar amat naïf dimana para pemimpin dan pengambil kebijakan negeri ini amat nakal, amat pembohong, amat mesum, amat maling, amat narsis politik dan ini tentu saja ‘amat-amat’ Dramawan (bukan dermawan) sekali. Kegetiran saat melihat polah tingkah para Wakil-Wakil Rakyat dalam merayakan “kenduri korupsi”, yang sudah sampai taraf kehilangan “urat malu”. Ini

membuat drama semakin nyata dan lebih melodramatik daripada drama-drama panggung sekelas *The Lear* sekalipun.

Mukadimah ini sebagai sebuah pengantar dari tulisan saya yang berangkat dari sebuah sinergisitas tradisi keagamaan dan tingkah laku ekonomi. Sinergisitas itu sebenarnya berakar urat dari paradigma besar bernama Kapitalisme. Pelacakan sinergisitas dari akar historisnya justru bisa diketemukan dalam paradigma Kapitalisme. Sebagaimana Weber tengarai Kapitalisme (simbol profan) dan Etika Protestan (Simbol profetik etika keagamaan) adalah peletak dasar dari kapitalisme Modern. Dari uraian Kapitalisme ini dan segala implikasinya, setidaknya muncul turunan (*break down*) sebagai bentuk resistensi terhadap dominasi kapitalisme, yaitu menguatkan semangat berbareng bergerak bersama ekonomi rakyat. Juga semangat berbagi dengan mengakumulasi dana-dana sosial (*fund raising*) sebagai bentuk gerakan filantropik yang menggali dana-dana sosial guna kepentingan riil rakyat banyak.

Sebuah langkah solutif, dimana manajeman dan gerakan yang cukup cerdas untuk membasis pada penguasaan dan pengendalian faktor-faktor produksi (ekonomi) yang sepenuhnya buat rakyat. Sebuah kekuatan riil perbaikan dan keberpihakan pada ekonomi rakyat/*wong cilik* dalam rangka kesejahteraan keumatan, juga merupakan tugas organisasi keumatan semacam Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad dll. Kalau sudah demikian, lalu bagaimana: *What next's?*

Sebentuk Kecaman atas Perkecambahan Kapitalisme

Sejurnya saja, berbagai upaya untuk memberikan ruang pemahaman akan kapitalisme akan sama sulitnya dengan menjelaskan dan memberikan batasan pengertian tentang apa sesungguhnya yang disebut dengan kapitalisme. Karena kapitalisme dalam sebentuk ideologi selalu bisa berubah bentuk dan bermorfosis, sehingga pengertian kapitalisme-pun dari waktu ke waktu juga berubah-ubah. Perkecambahan (*proliferasi*) Kapitalisme hingga mencapai tahapan seperti saat ini adalah setelah berbagai upaya rekonstruksi dan reposisi dari fase-fase awalnya.

Kapitalisme membudaya menggurita dan menjelma menjadi pandangan dunia (*world view*) yang bukan saja ditopang oleh institusi formal seperti negara (*state*), namun juga sebuah kesadaran dan gaya hidup (*life style*) kosmopolit sebagai reproduksi artifisial kebudayaan modern.

Cita rasa Kapitalisme menjadi semacam pelangi di kue *brownies*, amat seksis dan mengglobal. Dimana gaya hidup: *trend*, budaya pop dan massa, hegemonik dalam frasa metroseksual terwadahi dalam pencapaian kepuasan hidup (*Satisfaction*). Kapitalisme melumerkan segala pretensi ideologis dan kekuahan prinsip dalam budaya massa yang terkontrol secara apik oleh media-media massa. Hanya ada satu kepentingan, yakni materialistik membenda. Kapitalisme tak lebih semacam produk-produk dan benda-benda yang tersusun atas nama *branding-branding*.

Kapitalisme melumerkan segalanya dan mengentalkan segalanya dalam banalisme benda-benda. Meminjam istilahnya Penyair Afrizal Malna dalam antologinya *Antropologi dari Kaleng Coca-Cola*, menyimpan frasa terdalam melesap dalam diri manusia yang nyinyir menjadi seonggok benda, kaleng ringsek, penyok dalam *branding* Kapitalisme yang tersimbolisasi dengan kaleng-kaleng Coca-cola:

*Kita mengenang Manusia
Dari Kota-kota
Yang di tata kaleng-kaleng Coca-cola*

Lirik yang menyodok rasa terdalam dari kemanusiaan kita yang semakin membenda dan mendaging. Manusia hanyalah sekumpulan benda-benda, manusia tak lagi menjadi manusia, dan Kapitalisme membuat manusia menjadi terasing (*alienasi*) dengan kemanusiaanya. Manusia saling menindas manusia lainnya (*exploitation de'l home par'l hOme*).

Korporasi Kapitalisme menciptakan trend-trend yang menjadi gaya hidup masyarakat dunia yang mengglobal melintasi *etnosentrisme*. Kapitalisme telah menjadi sebuah cermin bagi perubahan dunia dimana dunia hiburan, institusi pendidikan, bahkan agama, mengalami reformulasi sedemikian rupa sehingga dunia mengalami satu bentuk pola budaya *mainstream*, yakni kapitalis. Individu dalam *frame* kapitalis secara otomatis melalui pola-pola pendidikan dan birokratisasi kelembagaan masyarakat telah menempatkan diri secara fungsional sebagai sekrup-sekrup kehidupan masyarakat industrial yang mekanis dan seragam. Sebagaimana sinetron *Si Doel Anak Sekolah* (karya sineas yang seniman-politikus H. Rano Karno) yang menampilkan sebentuk arketif dasar manusia menjadi mekanis ‘banget’ ketika seorang Insinyur dipanggil sebagai, “Tukang Insinyur”. Saya memakai istilah arketif untuk merujuk pada peristilahan yang sering yang dipakai oleh pakar psikologi analitikal, Carl Gustav Jung (1875-1961) yang

merujukkan pola-pola bangun dasar yang membentuk karakter seseorang, dimana manusia tak lebih pabrikan yang mekanistik yang sederajat dengan benda-benda dan mesin.

Kapitalis telah membentuk simbol-simbol kehidupan temporer dimana setiap individuasi menjadi anonim. Manusia tak lagi mempunyai nama identitas yang bernama kemerdekaan manusia. Ia terlindas dalam penyebutan dan gagasan *khas* dunia yang merupakan *kredo* dasar Kapitalisme kuno. Kapitalisme menjadi “agama baru” yang merayakan nama-nama, simbol-simbol, brand-brand dan konotasi hingga produk-produk yang menjadi *ikon* seperti era perdagangan bebas, globalisasi, rasionalisasi dll. Kapitalisme menjadi paradigma dunia (*Weltanschaung*) yang membudaya secara masif dan mural menjadi tema tunggal (*logos*) yang diadopsi di bawah sadar dan diterima sebagai keharusan secara wajar gaya hidup masyarakat global.

Kapitalisme juga membuat Pondok Pesantren (Ponpes), yang awalnya begitu kukuh menjadi benteng dari gerusan budaya modernisasi dan kapitalisasi, sekarang di bilik-bilik Kyai dan Santri sudah terakses produk-produk mondial-modernisasi-globalisasi yang amat Kapitalistik. ‘Gotha’an’ yang merupakan bilik-bilik santri tidak lagi menjadi tempat *palereman* (kontemplasi) yang ideal untuk *heneng-hening-henung* dalam *taqarubillah*, namun sudah dipenuhi benda-benda *Gadget* semacam HP, Laptop, MP3, Flashdisk, TV, Radio, BB, Facebook, Twitter dll. Bahkan Para Guru ngaji tidak lagi *Balagh Kitab* (Ngajar kitab) dengan kitab-kitab kuning yang sudah menguning itu, akan tetapi *Balagh Android* dimana ngaji dengan *gadget* komutek tablet. Ini sebuah Ironi: dimana sesuatu yang patut disyukuri bahwa kita sudah bisa merespon modernisasi untuk hal yang bermanfaat dan lebih memudahkan hidup, namun ini juga –sebagaimana *warning* Alvin Toffler- sebuah keniscayaan yang tak bisa kita sangkal bahwa gempuran *New Electronic Civilization* akan menimbulkan de-humanisasi akut dan banal.

Terminologi “kapitalis” pada awal mulanya diperkenalkan oleh Louis Blanc (1854) sebagai sebutan bagi pelaku pencaplokan modal oleh sekelompok orang dengan cara menyisihkan kelompok lain. Saat itu Louis Blanc sedang gencar-gencarnya konsolidasi sosialis klasik sebagai kritik atas sekelompok golongan yang penguasa modal. Namun pada perkembangannya, sebutan “Kapitalisme” menjadi amat bergaung dan menemukan bentuk signifikannya sebagai sebuah ideologi ketika Karl Marx (1867) mempopulerkannya. Dalam *magnum opus* Karl Marx pada “*Das Capital*” dan “*Manifesto Comunism*” secara definitif menyebutkan

kapitalisme lebih merupakan sebuah bentuk kuasa ideologi. Namun Marx mengenalkan istilah “Kapitalisme” ini secara masif dan sporadis sebagai sejenis “isme” justru pasca revolusi Bolshevik tahun 1867. Sebelumnya Marx hanya menggunakan kata *capitalist* yang secara pejoratif merujuk pada pengusaha atau perilaku borguisme dan memberi predikat dengan kata *capitalistic* untuk perbuatan tertentu. Baru kemudian pada tahun 1867 Marx memberikan suatu pengertian tentang kapitalisme dalam suatu kesempatan kritiknya terhadap pemikiran sosialisnya Proudhon sebagai rezim ekonomi dan sosial, di mana kapital sebagai sumber pendapatan.

Sejarah perkembangan kapitalisme secara runut digambarkan Dillard (1989) mengalami beberapa fase. *Fase Pertama*, merujuk pada sebutan kapitalisme awal (1500-1750) yang ditandai adanya *Revolusi Industri* di Inggris yang merupakan tonggak awal berkembangnya kapitalisme. Kemudian peristiwa ini menjadi sebab berkembangnya praktik lain dari kapitalisme yaitu imperialisme antar negara. Revolusi industri mendorong terjadinya pabrikasi besar-besaran pada industri pemintalan dan tekstil. Penggunaan mesin-mesin industri secara massif menyebabkan kuantitas produksi meningkat berlipat-lipat dari pada sebelumnya. Sejak ditemukan teknologi mesin uap oleh James Watt, revolusi industri semakin membuka peluang dengan terciptanya mesin-mesin industri yang lebih efisien dan efektif yang mampu menggantikan tenaga manusia. Mesin-mesin industri yang semakin canggih dan berteknologi tinggi itu mampu memproduksi suatu barang dalam kuantitas besar dengan waktu yang singkat. Dampaknya sektor industrialisasi dengan cepat dapat memenuhi permintaan pasar, sehingga dapat mendayagunakan surplus ekonomi secara produktif. Maka era ini dicirikan dengan pemanfaatan surplus untuk usaha-usaha produktif dalam berbagai industri secara ekspansif. Hal ini yang membedakan dari sistem-sistem ekonomi yang pernah ada sebelumnya. Ketika surplus terjadi, pada masa feudal, ini digunakan untuk membangun simbol-simbol ekspresi kemewahan yang konsumtif (*mestizo*).

Fase kedua disebut Kapitalisme Klasik (1750-1914) dimana ditandai dengan perubahan dari bentuk perdagangan yang berbasis teknologi (*trading*) ke industrialisasi dengan komoditas massal. Kapitalisme pada fase ini digelorakan semangat *laissez-faire* (negara persemaikmuran yang diimpikan Adam Smith) yang kemudian dikenal sebagai fase klasik Kapitalisme Liberal. Revolusi industri merupakan momentum transisional dari dominasi modal perdagangan menuju modal industri. Kapitalisme

fase ini berkembang menjadi motor kemajuan teknologi karena adanya akumulasi modal. Sehingga pemanfaatan untuk penemuan-penemuan (*inovasi*) baru dipacu guna memenuhi target pemuasan kebutuhan manusia. Relasional yang saling menguntungkan (*mutualisme-simbiosis*) antara kapitalisme, Ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi momentum yang sering terjadi. Perkembangan kapitalisme dalam fase ini dapat dikatakan berpusat di seputar kategori-kategori ekonomis.

Fase Ketiga dikenal sebagai Kapitalisme Lanjut. Habermas menyebutnya *Spat-Kapitalismus*. Ini adalah fase kapitalis lanjutan yang terjadi pasca Perang Dunia ke-2 dimana mulai meninggalkan fase Kapitalisme Tradisional. Fase ini tidak lagi ditandai melulu berorientasi ekonomis dengan arus besar perdagangan bebas. Kapitalisme mulai dilihat pula sebagai peningkatan aturan-aturan pasar yang dikendalikan oleh segelintir perusahaan berskala besar dan campur tangan oleh negara (Korporasi). Madzab *Frankfurt* memahaminya sebagai Kapitalisme Monopolis yang berorientasi pada penguasaan pasar dan menghapuskan dinamika persaingan bebas. Perusahaan-perusahaan besar (Korporasi) dengan usaha-usaha raksasa mulai menguasai, mengatur dan menentukan harga pasar. Kapitalisme Monopolis dengan demikian telah mengakhiri era Kapitalisme Liberal. Kebebasan pasar (*the primacy of market*) digantikan oleh kendali perusahaan-perusahaan besar (*the primacy of control*). Pemilikan (*ownership* atau *private property*) telah dilebur menjadi kekuasaan ekonomis korporasi-korporasi multinasional.

Pada periode awal revolusi industri disambut dengan gempita oleh masyarakat Barat. Revolusi ini membangkitkan optimisme masyarakat karena perekonomian akan menjadi bergairah dan kesejahteraan nampak depan mata. Namun ironi justru muncul mengiringinya. Dengan adanya produksi massal yang luar biasa cepatnya tersebut menimbulkan permasalahan baru (*anomali-anomali*) yang dihadapi Negara-negara Barat. *Pertama*, pasar mulai jenuh karena adanya *over supply* barang-barang industri. *Over supply* produk menyebabkan pasar jenuh sehingga mendorong negara Barat untuk mengalihkan pangsa pasarnya (*ekspansif*) ke Negara-negara lain. Karena adanya persaingan harga-harga komoditi yang sangat kompetitif di negara-negara Barat, maka mereka mulai mengembangkan pasar dan mencari sumber bahan baku dari negara-negara Asia, Afrika dan Amerika Latin (sering disebut sebagai negara-negara dunia Ketiga, Timur ataupun Selatan). *Kedua* adalah permasalahan kelangkaan bahan baku industri. Untuk memelihara kesinambungan industri dan kepentingannya,

negara-negara Barat mulai membentuk pemerintahan kolonial di negara-negara jajahan. Ini untuk mengatasi permasalahan kelangkaan (*scarcity*) bahan baku industri dengan melakukan ekspedisi ke daerah-daerah yang menjadi penghasil dan sumber-sumber bahan baku industri.

Inilah titik awal bahwa Revolusi Industri merupakan embrio yang melahirkan *Imperialisme-Kolonialisme*. Penjajahan oleh *Imperialisme-Kolonialisme* pada era modern, perlu sebuah tafsiran ulang, dimana menurut eksponen aktivis Solidaritas Mahasiswa Untuk Demokrasi (SMID), yaitu Nezar Patria dan Andi Arif (1999) dimana bahwa penjajahan tidak hanya dalam wujud fisik wilayah negara semata, akan tetapi telah berkembang dalam wujud: pola pikir, budaya, politik, ekonomi, paradigma dan lain sebagainya. Penjajahan dalam era modern tidak menampakkan wajah secara terang-terangan dengan represi dan dominasinya, akan tetapi lebih pada tataran hegemoni, sehingga masyarakat terjajah tidak merasa dijajah walaupun sebenarnya dalam kondisi terjajah dan ditindas.

Pasca revolusi industri Inggris, muncul sebentuk revolusi lain yang tak kalah “cetar membahana”, yakni revolusi sosial di Perancis. Revolusi sosial Perancis bisa dianggap sebagai simbol kemenangan bagi kaum *Borjouis* (kelas menengah) atas supremasi Kerajaan (negara) dan Gereja. Pada awalnya revolusi tersebut digerakkan oleh kaum *Borjouis* yang sarat dengan muatan kepentingannya. Sebab kaum *Borjouis* dengan kekuatan ekonomi yang dimilikinya, ternyata tidak lantas mendapat porsi kehormatan dan hak-haknya secara penuh. Kehormatan dan kekuasaan sepenuhnya menjadi otoritas tertinggi ditangan Negara dan Gereja. Kolaborasi keduanya mampu menjadi kekuatan yang ampuh mempertahankan otoritarian kekuasaannya. Dengan legitimasi “suara langit” Gereja, maka Kerajaan dapat memaksakan kehendak kuasanya pada rakyat, demikian juga sebaliknya, dengan dukungan Kerajaan, Gereja dapat tetap mempertahankan klaim sebagai entitas kebenaran absolutnya.

Akhirnya, kaum *Borjouis* bergandeng tangan dengan kekuatan kelas menengah lainnya termasuk kaum *Proletariat* yang merasa dimarjinalkan oleh kekuasaan Kerajaan dan Gereja. Dengan semboyan *Liberte, Egalite* dan *Fraternite* (kebebasan, persamaan dan persaudaraan) mereka mengadakan gerakan perlawanan untuk menuntut hak-haknya. Simbol kekuasaan otoritarian Perancis amat melekat pada Penjara *Bastille* (yang aslinya bernama Benteng *Bastide* yang menjadi penjara paling mengerikan bagi tahanan politik dan musuh Negara) telah dirubuhkan dan dihancurkan tepat di pagi

hari tanggal 14 Juli 1789. Hal itu menandai jatuhnya Monarki Perancis yang berkuasa saat itu secara otoritarian sebelum Napoleon Bonaparte berkuasa. Kemenangan kaum *Borjouis* telah memberikan angin segar bagi kebebasan masyarakat di berbagai bidang. Kebebasan ini melahirkan paradigma *liberalisme*, yaitu suatu paham yang memberikan kebebasan yang luas pada masyarakat dalam berbagai bidang: sosial, politik, budaya, ekonomi, agama dan lainnya. Faham ini menghendaki minimalisasi kontrol dari kekuasaan (*State*) pada hak-hak dan kewajiban individu, sehingga memberikan kesempatan kepada individu untuk berkembang sebebas kehendak dirinya, termasuk dalam memuaskan kebutuhan-kebutuhannya (*satisfaction*). Inilah varian baru yang berfaham Individualisme.

Secara umum, Kapitalisme awalnya mendapat stimulasi dari semangat *renaissance* dan *humanisme* pada akhir abad pertengahan. Hal itu dianggap merupakan titik tolak pembebas manusia (baca: Barat) dari abad kegelapan dan membawa ke abad Pencerahan (disebut juga *aufklarung/enlightenment*). *Renaissance* berupaya untuk membebaskan diri dari dogma-dogma agama dan mitologi yang dikembangkan gereja dalam menjelaskan realitas, karena dirasakan tidak lagi sesuai dengan perkembangan masyarakat yang semakin kritis dan bernalar. Dogma Agama dan mitologi dianggap menempatkan manusia hanyalah sebagai budak para Dewa sehingga mereka beranggapan bahwa pembebasan diri manusia dari agama dan mitologi akan melahirkan *humanisme* atau *antrophosentrisme*, dimana kehidupan tidak berpusat pada Dewa-dewa (*teisme*), akan tetapi pada diri manusia (*antrophos*). Manusialah yang menjadi penguasa realitas yang dapat menentukan nasibnya sendiri dan menentukan kebenarannya sendiri. Mereka menganggap bahwa dewa-dewa dan kitab-kitab suci tidak lagi diperlukan karena bukan wilayah dimana nalar bisa di praktekkan. Dengan demikian, *renaissance* dan *humanisme* ini telah mengakibatkan sekularisasi ilmu pengetahuan. Dalam analisa sejarah oleh Kuntowijoyo bahwa implikasi dari adanya sekularisasi ilmu pengetahuan adalah menempatkan rasionalitas pada posisi yang paling tinggi dan dianggap puncak dari segala-galanya. Rasionalitas adalah satu-satunya instrumen untuk mencari kebenaran dan mengungkap tabir alam semesta (*Cogito ergo sum*). Kemudian dengan anggapan ini Descartes, Newton sampai pada Comte, mulai membangun suatu pendekatan untuk menyusun dasar-dasar ilmu pengetahuan, hingga kemudian melahirkan ilmu pengetahuan positivistik (sebentuk klaim “ilmiah” yang bebas nilai/*value free*).

Sejarah Kapitalisme terbentuk dari dukungan berbagai peristiwa yang terjadi di Eropa Barat saat itu. *Pertama*, Dukungan agama yang memberikan apresiasi tinggi terhadap kerja keras dan asketisme. *Kedua*, Pengaruh hasil-hasil tambang dan pertanian dunia ketiga terhadap distribusi relatif, pendapatan atas upah, laba dan sewa; serta *Ketiga*, Peranan negara dalam membantu atau secara langsung terlibat dalam aktifitas pembentukan modal. Setidaknya ada empat hal yang merupakan pokok-pokok kapitalisme, yaitu *Positivisme, Akumulasi Kekayaan, Imperialisme dan Individualisme*. Keempat pokok-pokok kapitalisme ini kalau ditelusuri berpangkal pada empat momentum, yaitu *Renaissance, Humanisme, Etika Protestan dan Revolusi*.

Etika Protestan pada awalnya diyakini sebagai spirit kapitalisme, karena secara terselubung telah menjadi justifikasi praktek kapitalisme atas semangat dari etika-agama. Bukti empiris memperteguhkan asumsi bahwa negara yang mayoritas masyarakatnya adalah pemeluk Kristen Protestan (misal: Inggris, Jerman, Amerika Serikat) umumnya lebih kapitalis dan memiliki tingkat perekonomian yang lebih tinggi dan maju dibandingkan dengan negara-negara yang mayoritas masyarakatnya memeluk Katolik (misal: Italia, Spanyol, Portugal). Lepas dari timbulnya konflik perpecahan di dalam Agama Nasrani (konflik Katolik dan Kristen dengan kemunculan etika protestan), yang jelas dengan spirit agama (etika protestan) telah memberikan dorongan pada pemeluknya (umat protestan) untuk bekerja giat, mapan secara ekonomi dan kaya. Karena bekerja keras merupakan bentuk peribadahan dan memberikan motivasi seperti jargon: *Time is Money*. Etika protestan mengajarkan pada umatnya, bahwa kehidupan manusia nanti (di akhirat) apakah akan memperoleh kebahagiaan atau tidak, sesungguhnya tercermin dari kehidupannya di dunia. Apabila kehidupan seseorang di dunia bahagia, maka kelak di akhirat dia akan menemukan kebahagiaan pula. Kebahagiaan dunia berbanding lurus dengan kebahagiaan akhirat.

Dus, ironisnya, ukuran-ukuran kebahagiaan manusia yang sinergis antara duniawi dan akhirat (*sinergisitas oposisi biner*) kemudian terjerembab direduksi dalam parameter-parameter materi. Walhasil seorang yang memiliki kekayaan materi dianggap telah mencapai kebahagiaannya dan semakin banyak materi yang dimiliki seseorang, maka asumsinya semakin bahagialah orang tersebut. Pandangan ini kemudian mendorong manusia untuk berlomba-lomba mengumpulkan dan mengakumulasikan kekayaan materi, sehingga kemudian terjadilah akumulasi kekayaan pada orang-

perorang. Kapitalisme sebagai suatu sistem hanya menganggap bahwa keuntungan-keuntungan material sebagai satu-satunya nilai yang ada secara terukur.

Namun selanjutnya, sistem ini telah merusak keseimbangan hidup dengan mendegradasi sistem sosial yang tidak mempunyai kontribusi secara langsung terhadap upaya kesejahteraan. Kapitalisme sesungguhnya dibangun atas landasan etika kemanfaatan (*utilitarianism*) dimana suatu tindakan dikategorikan sebagai tindakan yang utama, bermoral dan baik jika memberikan nilai kemanfaatan. Lebih tepatnya ini disebut nilai guna (*utility*) utamanya nilai guna bagi dirinya sendiri. Semakin tinggi nilai guna yang dihasilkan dari suatu tindakan, maka semakin semakin baiklah tindakan tersebut. Etika ini berasumsi bahwa tidak perlu adanya semangat kebersamaan (*altruistik*) untuk mencapai kesejahteraan bersama, karena apabila individu dan kelompok memaksimumkan *utility*-nya masing-masing, kesejahteraan bersama akan tercapai dengan sendirinya. Dengan kata lain, apabila individu dan kelompok tertentu memaksimumkan *utility*-nya, maka tindakan tersebut akan merangsang pihak lain untuk berbuat hal yang sama. Kemudian dua kepentingan tersebut saling berbenturan sehingga terjadi kompromi-kompromi yang akhirnya tercapailah keseimbangan (harmoni) kepentingan bersama. Dalam pengertian ini, manusia diposisikan sebagai individu yang independen.

Parameter materi dan pragmatis ini telah menjadi sesuatu yang mondial. Tak luput juga merambah pada Negara Indonesia. Dewasa ini parameter pragmatis berbasis materi telah menggejala. Muncul budaya anomali di setiap sudut kehidupan masyarakat Indonesia sebagaimana tercermin pada setiap segmen perikehidupan sosial, ekonomi dan politik Indonesia hari ini. Tidak lagi *tercover* budaya Parpol yang cerdas dan berbasis massa ideologis, sehingga secara naif dan primitif, pemilihan-pemilihan umum (*electoral*) baik itu Capres, Caleg, Pilkada maupun Pilkades yang terjadi di negeri ini atas dasar pragmatism, yakni uang dan materi. Bahasa sarkasnya dalam *prokem* pemilu-pemilu adalah demi *Ber-Ju-Ang*, yaitu berjuang demi Beras-Baju-Uang. Dus, lahirlah para pemimpin-pemimpin negeri yang berwatak kanibalis, serakah, mentalitas *maling* untuk memperkaya diri, bermuka tebal “*rai gedhek*” yang tak tahu malu. Korupsi adalah kosakata yang sudah membumi dan menjadi menu harian di “Negeri Korupsi Republik Indonesia (NKRI)” ini yang tarafnya sudah *Naudzubillahi Min dzalik*. Peran kita dan lembaga-lembaga keagamaan (baca: NU, Muhammadiyah,

Persis, al-Irsyad, dll) dituntut lebih pro aktif dalam memberantas gurita korupsi ini dengan semakin intensif. Gerakan Nahdlatul Ulama (NU) layak diapresiasi tinggi ketika memunculkan fatwa bahwa jenazah koruptor tidak layak di shalati, ini sebentuk sanksi moral yang diharapkan membuat jera. Budaya korupsi ini bentuk jamak dari semangat individualistik, pragmatis, orientasi material, persaingan tinggi yang sebenarnya juga implikasi dari proliferasi dari kapitalistik yang lapar melahab sana sini. Watak keserakahan yang melembaga ini membawa Bangsa Indonesia di titik nadhir yang lapis dalam degradasi mentalitas yang amat memprihatinkan.

Kapitalisme Era Modern Semakin Melahab Sana Sini

Kapitalisme kontemporer merupakan era baru yang merealisasi semangat kapitalistik dikemas secara lebih etis. Isu-isu kontemporer menjadi perhatiannya seperti industri ramah lingkungan, perhatian terhadap demokrasi, kesejahteraan buruh, peraturan pembatasan monopoli dan seterusnya. Ini dipandang sebagai bentuk kompromi kapitalisme dengan etik humanism dengan segala macam atributnya. Hal ini terjadi karena sesungguhnya struktur masyarakat secara global masih berada dalam disparitas yang tidak terselesaikan. Dalam fenomena ini, teori ketergantungan merupakan alat analisis yang *ampuh* untuk melihat bahwa pranata kendali akumulasi modal masih bersifat *ambigu*, dimana struktur masyarakat dunia masih saja terbagi antara masyarakat lingkar pusat (*center*) dan masyarakat lingkar pinggiran (*peripheral*). Akibatnya keseimbangan ekonomi global tetap beku, tidak banyak berubah dimana para kapitalis tetap berkuasa atas sebagian besar daya beli masyarakat, bahkan memproduksi dan mencetak gaya hidup (*life style*) yang mengumbar keserakahan individuasi. Anehnya, semua itu digelar dengan sangat memukau, melalui perhelatan yang sangat manusiawi.

Kapitalisme kontemporer berkembang sebegitu rupa hingga tidak bisa digambarkan lagi sebagaimana *organized capitalism* (Kapitalisme Monopolis). Prosedur, pola organisasi, dan *seabrek* mekanisme institusional, mampu berhubungan secara harmoni dan dinamis antara kekuasaan sosial dan otoritas politik yang mengorganisir sistem kapitalisme. Ini yang diandaikan sebagai *welfare-state* kontemporer. Namun pengandaian itu telah gagal menjalankan fungsinya. Pandangan Daniel Bell dalam Sindhunata (1983) melihat bahwa manusia pada masyarakat kapitalis adalah individu-pribadi

yang bebas. Di bidang ekonomi, individu cenderung konservatif, takut pada perubahan, dan ingin berkembang secara *linear*, memperhitungkan segalanya hanya dari segi efisiensi dan kegunaan. Sedang di bidang kebudayaan, justru makin muncul secara radikal kecenderungan akan nilai-nilai kemanusiaan. Inilah yang kemudian disebut Bell dengan *kontradiksi kultural kapitalisme*. Kebebasan individu itu kemudian mengalami dikotomi ketika ranah ekonomi memunculkan ide borjuasi (berprinsip *laissez-faire*), namun ranah kultural tumbuh subur ide independensi yang mau lepas bebas (*freedom*) dari segala keterikatan. Keduanya berdiri secara opposisional dan *ikonoklastik* (saling bertentangan).

Organisasi bisnis dan masyarakat industrialisasi modern merupakan realitas kapitalisme yang paling tampak. Terdapat semacam “dunia bawah” yang di dalamnya segala aktifitas bisnis terhegemoni. Adam Smith menyebutnya sebagai “tangan-tangan yang tak tampak” (*The Invisible Hand*) yang sebenarnya adalah gerak dari sistem yang disebut sebagai mekanisme pasar. Pengaruh mekanisme pasar pada dunia bisnis adalah faktor pendorong pertumbuhan. Dunia bisnis itu sendiri hanyalah wahana yang digunakan untuk melaksanakan yang oleh Heilbroner (1991) sebagai penarik kekayaan dari aktifitas produktif masyarakat dalam bentuk kapital. Yang mencolok dari kapitalisme adalah ketidakseimbangan dalam pemanfaatan kekayaan bukan sebagai tujuan itu sendiri, akan tetapi sebagai sarana untuk mengakumulasi lebih banyak kekayaan. Secara jelas, Kapitalisme sesungguhnya adalah kekuatan dan kekuasaan untuk memperoleh lebih banyak lagi kekayaan. Pada gilirannya akan melahirkan cara pandang baru terhadap profil kekayaan (*ekuity*), yakni bukan sekedar hanya ekspresi kemegahan pribadi semata tetapi juga dalam rangka memperbesar kekayaan itu sendiri. Gagasan seperti ini langsung membawa diskursus yang paling inti dari hubungan sosial kapitalisme, yaitu dominasi dan hegemonik.

Dominasi kapitalistik ini melahirkan kelas pekerja yang kebutuhan hidupnya amat tergantung pada aksesnya terhadap alat-alat produksi. Marx melihat ketergantungan yang demikian telah menghapus hubungan-hubungan sosial tradisional yang sebelumnya berlaku. Bentuk dominasi sesungguhnya memiliki dua wajah dimana satu sisi menciptakan ketergantungan kaum proletar, namun disisi lain pemilik modal masih dapat menerapkan secara bersamaan dorongan tanpa henti untuk terus mengakumulasi modal. Gurita ketamakan kapitalis telah mendorong kaum kapitalis terus mengejar sarana-sarana pemuasan diri yang tiada habisnya itu.

Sifat abstrak dari sosial-ekonomi kapitalisme adalah terbebasnya kehidupan sehari-hari dari ikatan adat dan tradisi dengan penyerahan sepenuhnya pada dominasi ekonomi.

Aspek ideologis kapitalisme adalah bukan hanya kesan yang ditinggalkan oleh pranata-pranata kapital pada faktor produksinya, melainkan kepicikan visi ekonomi dan segala konsepsi politis - kapitalis. Maka hal yang patut diperhatikan tentang wawasan kulturalnya adalah pencuitan wilayah budayanya sendiri. Sifat dasar dari lingkaran kapital adalah tidak memiliki dimensi moral intrinsik, tidak ada visi mengenai seni selain ide-ide komoditas yang melingkupinya. Dengan latar belakang ini, ide-ide tumbuh subur namun moral merosot drastis dan menjadi ajang bagi eksplosi ideasional dan estetis, yang mengabaikan kekuatan moral sebagai pengatur. Weber asumsikan kondisi tersebut membawa suatu perilaku rasionalitas ke dalam Kapitalisme yang terus menerus mendorong usaha akumulasi terhadap kapital. Eksistensi kapital selalu berada dalam kondisi keterancaman *simultan* karena siklus kapitalisme adalah M-C-M' (*money-capital-money*). Ini di sebabkan oleh perubahan terus menerus dari komoditas barang - menjadi uang - dari uang menjadi barang komoditas lagi. Suatu siklus hidup yang selalu dipertahankan oleh para pemilik kapital. Di sini terjadi transformasi kekayaan menjadi cadangan umum yang berpotensi dinikmati oleh pesaing (*competitor*). Inilah penyebab mengapa kapital selalu menjadi beban bagi para pemiliknya sebab capital yang tidak produktif akan menjadi dilematis. Alhasil, para kapitalis membagikan uangnya ke masyarakat supaya bisa memperoleh jasa buruh, tenaga dan bahan-bahan yang mengubah kapitalnya menjadi komoditas. Para kapitalis mendapat dua keuntungan yakni berusaha memperoleh kembali uangnya dari masyarakat, namun secara bersamaan juga memperoleh dari para kapitalis lainnya (*competitor*) yang modalnya juga telah dialihkan ke masyarakat.

Istilah kompetisi dalam *terma* kapitalis tidak sekedar persaingan para penjual di pasar, akan tetapi merupakan upaya keras dari masing-masing kapitalis guna memperoleh sebanyak mungkin daya beli masyarakat. Sebab kompetisi ini sesungguhnya tidak berkaitan langsung dengan *prestise* maupun dominasi, karena kompetisi itu tidak menempatkan para para kapitalis (pemilik modal) *versus* para pekerja (buruh) akan tetapi persaingan dan kompetisi sesama kaum kapitalis.

Kompetisi dalam dunia ekonomi merupakan sikap kewaspadaan dari satu orang terhadap yang lain sebagaimana kondisi orisinal pada hukum

rimba (*homo homini lupus*). Dengan demikian kapital telah memperkenalkan kompetisi sosial yang membawa intensitas baru terhadap dorongan mencari kekayaan, intensitas baru inilah yang disebut oleh Heilbroner sebagai “motif pelestarian diri”. Hal ini didorong oleh dua aspek; *Pertama* adalah agresifitas para pelaku ekonomi dalam mencari uang dan kekayaan. Kebutuhan yang terus menerus untuk menyerap kapital telah mendorong persaingan (*kompetitif*) dalam mekanisme pasar. Aspek *kedua* adalah dorongan untuk melakukan penyelamatan dan perlindungan diri. Contohnya penggunaan kekuasaan negara untuk mengatur pasar (*penetrasi*) dan mendayagunakan seluruh sarana untuk memperoleh keuntungan kompetitif atas kapital-kapital lain. Pengembangan cara-cara baru ini untuk mengorganisir siklus M-C-M' dalam rangka meningkatkan potensi akumulasi kekayaan (M') amat sangat di tekankan.

Pada gilirannya kapitalisme modern membawa suatu aspek yang berdampak luas dalam ekspansi kapital yang menyelusup dalam kehidupan sehari-hari yang di eksplorasi dalam lingkaran akumulasi modal. Transformasi nilai-nilai kesenangan (nilai konsumtif) ke dalam kegiatan-kegiatan yang mendatangkan laba bagi para pengorganisirnya menjadi perihal penting. Aktifitas rutin seperti; mencuci, memasak, membersihkan, perawatan kesehatan, hiburan dan segala eksklusifisme rumah tangga tak luput menjadi lahan ekspansi kapital. Ini bukti adanya ekspansi budaya kapitalistik dalam setiap jalinan kehidupan sosial. Kapitalisme menjadi bayangan dari sebuah mesin yang terus bergerak tanpa henti. Kita bisa melihat bagaimana kaum kapital dalam bekerja dan bertindak dimana bersedia merusak dunia jika hal itu memberikan keuntungan (*utility*). Mereka buat cerita-cerita menakutkan tentang tidak beradabnya kaum proletariat, namun mereka sendiri justru secara terus-menerus melemparkan tumpukan manusia, material, uang ke segala penjuru dunia dan menghancurkan dasar-dasar kehidupan manusia. Rahasia ini mereka simpan rapat-rapat bahwa dibalik penampakan humanism itu adalah kelas penguasa yang paling destruktif dalam sejarah.

Bareng Bergerak Bersama Ekonomi Rakyat

Dalam merespon semangat kapitalisme yang luar bisa dan menjadi pemamah biak yang amat lapar, maka sebagai langkah antisipatif adalah bagaimana agar suatu sistem ekonomi tidak terjebak dalam upaya paling

primitive: manusia saling menindas manusia lainnya (*exploitation de'l home par'l home*). Di sini diperlukan suatu sistem ekonomi yang lebih resisten yang berbasis pada ekonomi kerakyatan. Amat penting untuk dibedakan antara Ekonomi Kerakyatan dengan Perekonomian Rakyat. Bisa di definisikan, meminjam kalimat Adi Sasono (2000) bahwa Ekonomi Kerakyatan adalah sektor ekonomi yang berisi kegiatan-kegiatan ekonomi rakyat. Sedangkan Perekonomian Rakyat adalah sistem ekonomi dimana rakyat dan usaha-usaha ekonomi rakyat berperan integral dalam perekonomian nasional dimana produksi dikerjakan oleh semua untuk semua dibawah pimpinan atau pemilikan anggota-anggota masyarakat, berdasar aturan bahwa bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung dalam bumi adalah pokok-pokok kemakmuran rakyat.

Ekonomi Kerakyatan merupakan segala kegiatan ekonomi yang menghidupi kita. Setiap hari yang kita hidangkan di meja makan, sarapan kita, jamuan buat kawan-kawan kita adalah bahan-bahan hasil produksi rakyat. Dari secangkir kopi pahit kita sampai *dopping* herbal alami semacam jamu beras kencur, kunir, parem dan jahe. Dari kuliner semacam *mendoan*, tempe menjes, *kweci* sampai yang padat rempah-rempah. Dari beras sampai garam, dari sayur sampai bambu, dari kayu jati sampai kayu *sengon laut*. Dari persamuan yang kita suguhkan mulai *Polo Pendem* (segala jenis makanan yang tertanam dalam tanah semacam ubi-ubian, ketela, *Mbili*, *Suwek*), *Polo Rambat* (sejenis makanan yang merambat) maupun *Polo Gumandul* (sejenis makanan atau buah-buahan yang menggantung). Kemakmuran yang *gemah ripah loh jinawi* ini merupakan hasil-hasil produksi perekonomian rakyat dan bukan produksi Ekonomi Konglomerat (konglomerasi). Jadi berbareng bergerak bersama rakyatlah yang menghidupi dan mendukung kehidupan perekonomian bangsa selama ini dan secara pasti juga untuk masa yang akan mendatang. Andaikan saja perekonomian makro kita terpaksa hancur karena krisis ekonomi berkepanjangan atau krisis moneter (seperti yang terjadi pada medio 1997 hingga akhirnya berimbang pada krisis politik yang meruntuhkan rezim Soeharto dan melahirkan orde reformasi) maka rakyat masih bisa hidup dari hasil-hasil ekonomi rakyat, betapun subsistennya, rakyat masih bisa BERDIKARI (berdiri atas kaki sendiri) sebagaimana Pemimpin Besar Revolusi (PBR) Ir. Soekarno yang sering sampaikan.

Jauh hari sejarah kita telah telah tersampaikan bahwa pada tahun 1931 muncul istilah *Perekonomian Rakyat* sebagai lawan dari *Perekonomian Koloniaal Capital* (Paparan Bung Hatta dalam *Daulat Rakyat*, 20 November

1931). Perekonomian *koloniaal kapitaal* ini bermula dari dominasi kamar dagang kolonialisme VOC milik penjajah Belanda. Saat bersamaan muncul peraturan agraria yang merupakan sebentuk muslihat VOC untuk menguasai tanah-tanah rakyat. Penopangnya adalah pelaksanaan *Culturstelsel* serta pelaksanaan UU Agraria tahun 1870. Inilah sebagaimana dikatakan diatas, sebagai model atau bentuk berkelanjutann daripada sistem ekonomi kapitalistik yang rakus, destruktif dan malahab sana sini.

Saat perjuangan fisik ketika melawan para penjajah dari *neo kolonialisme-imperialisme* (Nekolim) maka rakyat pula yang memberi para pejuang kita makan dan logistik. Perekonomian rakyatlah yang menghidupi semua itu. Perekonomian rakyatlah yang juga menopang bangsa Indonesia mampu bertahan diri sampai Indonesia memperoleh pengakuan kedaulatan berupa kemerdekaannya. Rakyat kita mengenal budaya tolong-menolong dan gotong royong yang merupakan inti dari sistem *Social Safety Net* Indonesia yang tulen (*local genuine*) yang merupakan kearifan-kearifan lokal. Era sekarang *pun* dapat kita lihat, tatkala buruh-buruh sektor besar dan modern terkena pemutusan hubungan kerja (PHK), maka mereka terlempar dan meengalami tekanan hidup yang luarbiasa. Namun mereka sebagian besar justru bisa survive dan “dihidupi” oleh kontribusi besar ekonomi rakyat.

Dari sana rakyat Indonesia bisa melihat dampak paling nyata ketika hidup dalam ketergantungan ekonomi besar bernama kapitalisme dengan korporasinya, maka berpaling pada ekonomi kerakyatan adalah impian paling nyata. Rakyat Indonesia mulai menerima sebagai sesuatu *jalan Satyagraha* seperti ajaran Mahatma Gandhi dengan *ahimsa* dan *Swadesi*-nya, yaitu kesederhanaan dan mencintai produk-produk asli dalam negeri. Ekonomi rakyat telah menjadi “penjaga gawang” dalam perekonomian nasional dan menjadi spirit ketahanan pangan bangsa Indonesia. Ekonomi rakyat telah mengakomodasi segala keprihatinan dan beban ekonomi modern yang diwakili para konglomerat. Ekonomi dunia bak efek domino menjadi keterkaitan satu negara dengan negara lainnya dalam ketunggalan global. Ketika krisis ekonomi terjadi dalam satu blok maka blok yang lain akan terkena imbasnya. Maka saat ekonomi konglomerasi lagi *insolvent*, sementara di sisi lain, justru ekonomi rakyat tetap *survive*.

Salah satu wujud usaha ekonomi rakyat adalah usaha kecil (UK). Usaha kecil sangat besar kontribusinya dalam perekonomian Indonesia, terutama jika dilihat dari aspek-aspek seperti peningkatan kesempatan kerja, sumber pendapatan, pembangunan ekonomi pedesaan dan peningkatan eksport

non-migas. Jumlah UK di Indonesia cukup besar dan bergerak di berbagai sektor ekonomi serta tersebar diseluruh wilayah Indonesia. Perbandingan dapat kita simak dari data olahan BPS bahwa terdapat 39,8 juta pengusaha Indonesia dimana 99,8% adalah pengusaha kecil (UK) dan hanya 0,2% pengusaha besar dan menengah (*top and middle entrepreneur*). Dari jumlah UK ini, sekitar 52,3% memiliki omset kurang dari RP 1 juta per tahun. Sementara itu dari sisi komposisi volume usaha sejumlah 99,85% volume usahanya di bawah 1 miliar, sedangkan 0,14% di antara Rp 1-50 miliar, dan 0,01% yang di atas Rp 50 miliar. Maka gambaran ini menampakkan “mitos gunung es” dimana pengusaha besar yang jumlahnya kecil justru di puncak dan selalu mendapat prioritas terperhatikan oleh pemerintah, sedangkan pengusaha kecil yang cukup banyak dan *massif* justru di bawah permukaan laut dan tidak nampak. Posisi ekonomi rakyat kadang hanya sebagai *the others* semata dari sebuah *logos* besar dari sebuah *grand narrative* bernama Kapitalisme.

Dalam paparan cukup menarik dari mantan MENKOP (era Presiden BJ. Habibie) Adi Sasono (2000) menyatakan bahwa usaha kecil (UK) adalah unit usaha dengan jumlah pekerja antara 1 hingga 19 orang. Unit usaha dengan jumlah pekerja antara 1 hingga 4 disebut usaha rumah tangga (RT), atau di sektor industri manufaktur disebut industri rumah tangga (IRT). Sedangkan menurut Departemen Koperasi dan PKM menggunakan ukuran moneter yakni UK adalah unit usaha dengan *asset* (kekayaan bersih) < Rp 200 juta (tidak termasuk tanah dan bangunan) dengan penjualan tahunan < Rp 1 Miliar. Kriteria lainnya adalah bahwa unit usaha itu adalah milik Warga Negara Indonesia (WNI), berdiri sediri (di kandung maksud tidak berafiliasi dengan usaha menengah atau usaha besar) dan berbentuk usaha perseorangan, tidak atau berbadan hukum (informal atau formal) termasuk di dalamnya adalah Koperasi.

Para pelaku ekonomi rakyat pada umumnya banyak tertinggal dalam pencapaian kesejahteraan, keadilan dan kemakmuran. Banyak yang belum bebas dari kemiskinan dan juga belum merdeka dari ketergantungan. Percepatan revolusi teknologi informasi (TI) yang berjalan cepat tidak merubah apapun. Motif ekonomi dan watak kewirausahaannya berjalan dan berkembang amat lambat. Ketertinggalan dan kemiskinan ini selain bersifat *cultural* juga disebabkan faktor *natural* (sebab sumberdaya alam yang tidak mendukung) juga *structural* (akibat dari sistem dan struktur sosial-ekonomi-politik nasional dan internasional yang kurang menguntungkan).

Ketertinggalan dalam pengetahuan, keterampilan, keahlian, teknologi dan manajemen juga mempersulit langkah mereka untuk maju bersama. Secara historis, perkembangan mereka dipengaruhi oleh adanya faham pengaruh barat (Amerika dan Eropa) baik gerakan Kolonialisme, Kapitalisme, Sosialisme, Komunisme, Demokrasi, Humanisme dan Pengaruh agama. Selain itu, juga pengaruh-pengaruh budaya asli semacam gotong royong, tepo seliro, guyub rukun dll.

Melihat realitas ekonomi rakyat seperti diatas, maka dibutuhkan peran-peran aktif lembaga-lembaga keagamaan dan kemasyarakatan seperti PBNU, Muhammadiyah untuk turut serta berpartisipasi, tentunya termasuk kita juga. Bagaimana turut berupaya membangun dan mengembangkan perbaikan ekonomi rakyat juga nasib rakyat banyak yang selama ini hidup di pinggiran arus utama, ekonomi, politik dan sosial. Untuk membebaskan mereka dari hambatan *cultural, natural* dan *structural*, maka perlu sekali adanya perubahan sistem kehidupan politik, sosial dan ekonomi. Demokrasi ekonomi perlu ditegakkan agar berbagai kesempatan terbuka bagi mereka untuk terlibat aktif dalam pemecahan persoalan ekonomi mereka sendiri.

Maka strategi dan kebijakan ekonomi rakyat yang paling penting adalah memusatkan dana dan daya untuk perbaikan kehidupan nasib rakyat (terutama sekali di pedesaan dan kampung). Walaupun demikian strategi kebijakan ini harus di dukung oleh kemajuan variable lain yakni kemajuan wilayah perkotaan, terutama industrialisasi yang berkaitan dengan produksi pertanian dan sektor informal (agro-industri). Industrialisasi pedesaan berperan penting dalam melancarkan seluruh mekanisme kegiatan ekonomi kerakyatan. Hal itu mencakup berbagai sektor diantaranya: pertanian, industri, jasa angkutan, aspek produksi, aspek distribusi dan konsumsi lainnya. Demikian pula pembangunan kelembagaan, administrasi dan manajemen juga dituntut mampu menopang proses modernisasi ekonomi rakyat tersebut. Selain itu harus dikembangkan teknologi tepat guna yang secara pasti akan membantu melancarkan bekerjanya mekanisme ekonomi rakyat. Dalam kaitan inilah, teknologi informasi bisa secara efektif dan efisien mengembangkan jenis teknologi tepat guna ini.

Pengembangan ekonomi rakyat bukan hanya untuk meingkatkan kesejahteraan rakyat lapis bawah, tetapi juga untuk mendukung kesinambungan pertumbuhan ekonomi. Tanpa basis luas, pertumbuhan ekonomi tidak dapat berkesinambungan karena terbatasnya pasar, rendahnya daya beli sebagian besar konsumen, dan yang lebih berbahaya adalah

meluasnya permasalahan-permasalahan sosial karena adanya ketimpangan sosial yang cukup tajam antara si kaya dan si miskin. Maka dampaknya adalah keberhasilan mengembangkan ekonomi rakyat merupakan syarat bagi perkembangan perekonomian nasional. Berdasar prinsip pertumbuhan ekonomi suatu negara maka kemajuan ekonomi kerakyatan merupakan dasar pengembangan ekonomi nasional. Dengan demikian maka ekonomi rakyat yang kuat dapat mewujudkan ekonomi nasional yang tangguh. Pengembangan ekonomi rakyat juga diharapkan mampu menghapuskan dikotomi antara sektor modern dan sektor tradisional. Pengembangan ekonomi rakyat juga menjadi pertahanan yang kokoh di pasar domestik dalam menghadapi persaingan global. Kemampuan unit usaha kecil dalam menguasai pasar lokal akan menjamin pangsa pasar domestik dari serbuan para pemodal besar (*investor*) baik dalam maupun luar negeri.

Dukungan usaha kecil juga dapat menentukan daya saing para pengusaha besar di pasar internasional. Penerimaan pendapatan nasional hanya bertumpu pada sebagian kecil kelompok menandakan belum meratanya distribusi pendapatan. Terciptanya akumulasi aset ekonomi pada segelintir kecil orang berdampak pada ekonomi biaya tinggi lantaran adanya fasilitas subsidi, proteksi dan mengakibatkan pembagian hasil pembangunan terhenti hanya pada sekelompok kecil orang. Pertumbuhan ekonomi yang dinilai lumayan tinggi ternyata tidak dapat dinikmati oleh rakyat secara keseluruhan, sehingga potensi pemberdayaan (*empowering*) ekonomi rakyat semakin terpinggirkan. Maka kewajiban bagi seluruh komponen bangsa adalah perlunya mendorong mekanisme pemerataan sebagai pra kondisi perwujudan keadilan sosial bagi Bangsa Indoesia. Hal ini sesuai ideologi Pancasila pada sila kelima yaitu keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

Memasuki era liberalisasi ekonomi dan perdagangan bebas, tentunya ekonomi rakyat semakin menghadapi tantangan hebat. Langkah-langkah penguatan ekonomi seperti yang dikemukakan di atas harus segera di lakukan. Namun yang paling penting diantisipasi ekonomi rakyat adalah jaringan informasi terhadap akses produksi, pasar, distribusi, bahan baku, dan lainnya. Dalam kaitan inilah, kembali kita bertanya bagaimana peran Nahdlatul Ulama –selaku organisasi berbasis keagamaan terbesar di Indonesia- untuk mengantisipasi dan menyiapkan dinamika teknologi yang terjadi, sekaligus menyiapkan kegiatan ekonomi rakyat pada lapis akar rumput.

Melihat dinamika teknologi informasi dan keadaan ekonomi rakyat, peran pemakai *internet* sangat signifikan untuk mengantisipasi teknologi informasi tersebut. Pertanyaan yang muncul adalah, apakah peran *internet* bagi ekonomi rakyat atau lebih khusus pada ekonomi kecil? Peran paling penting dari *internet* adalah membuka pintu gerbang informasi seluas-luasnya bagi siapa saja dan bersama *internet* semua informasi bebas di akses oleh siapa saja. Perdagangan via *online* pada ekonomi rakyat bisa mempermudah *trading* dalam mencari penjual bahan baku dan menawarkan produk langsung kepada pembeli. Dengan kata lain *internet* telah meruntuhkan pemusatan dan monopoli informasi. Ini berarti teknologi telah membantu menghancurkan salah satu tiang penyangga kekuatan non-demokratik yaitu penguasaan informasi secara sepihak. Revolusi teknologi telah turut ambil peran bagi penegakkan prinsip-prinsip demokrasi. *Internet* telah melakukan tugas yang dalam sejarah biasanya diemban oleh sebuah revolusi sosial. Tugas kita sekarang adalah memelihara dinamika teknologi ini dengan seksama demi kemajuan ekonomi rakyat. Ekonomi rakyat secepatnya alih fungsi dengan *melek* teknologi, *melek* pengetahuan dan *melek* akses *internet* agar momentum yang telah tercipta tidak buyar dengan sendirinya. Sehingga pada akhirnya mampu menumbuhkan Kerja Keras dan Kerja Cerdas secara bersamaan.

Selain kemampuan mengelola teknologi informasi (TI) dalam memetakan peningkatan ekonomi rakyat, juga perlunya memahami pentingnya menggalang dana-dana sosial (*fundraising*) sebagai upaya cerdas dalam pemberdayaan (*empowering*) ekonomi rakyat atau juga institusi-institusi sosial lainnya. Maka akan timbul semacam pertanyaan tentang sejauh mana *fundraising* begitu pentingnya bagi pengelolaan organisasi-organisasi sosial yang laik bagi keberlangsungan hidupnya? Tentunya semua organisasi/institusi sosial amat membutuhkan dana (uang) untuk dapat berkesinambungan dalam beraktifitas. *Fundraising* dana-dana sosial juga membuka peluang atas dukungan masyarakat atau konstituen dalam jangka panjang sehingga tercipta organisasi yang giat dan berkesinambungan. Dengan kata lain, *fundraising* adalah salah satu pilar dalam keberlanjutan lembaga, keberhasilan tim dan sangat berpengaruh terhadap keberlangsungan sebuah program. Ketika *fundraising* berhasil dilakukan, maka program akan berjalan sesuai rencana, sehingga visi dan misi lembaga dapat ditransformasikan secara maksimal.

Fakta yang berhasil dihimpun berdasarkan data PIRAC yaitu sebuah sekolah training yang menekuni penggalian dana-dana sosial dan memiliki attensi besar terhadap *fundraising* dan kemanusiaan. PIRAC menengarai terjadinya penurunan bantuan dana asing untuk program-program lembaga nirlaba dari tahun-ketahun yang cukup signifikan. Hal ini berakibat pada banyaknya lembaga yang kesulitan untuk mendapatkan donasi sehingga program tidak bisa dijalankan secara maksimal. Pada tahun 2007 besar bantuan luar negeri Rp.3,7 trilyun, turun menjadi Rp. 2,3 trilyun pada tahun 2008. Sementara pada tahun 2010 lebih kecil lagi, donor dari luar negeri hanya sekitar 900 milyar. Dus, hal ini menjadi sebuah “*warning*” bagi lembaga-lembaga, LSM, Ngo’S untuk menggali potensi, meng-*upgrade* kemampuan stafnya agar dapat melakukan penggalangan dana lebih maksimal kalau ingin program-programnya yang telah disusun bisa dilaksanakan dilapangan. Masih menurut data yang telah di riset oleh tim PIRAC, besarnya potensi sumbangan masyarakat Indonesia yang lebih dari 12,3 trilyun per-tahun baru sekitar 10% berhasil digalang oleh lembaga-lembaga di Indonesia. Artinya potensi “raksasa” ini masih tertidur pulas dan perlu untuk “dibangunkan”. Sementara di lain pihak kemampuan lembaga-lembaga untuk membangunkan “raksasa tidur” ini masih sangat rendah, sehingga membutuhkan sebuah sarana dan fasilitas untuk meng-*upgrade* kemampuan *fundraising* bagi para pelaku penggalangan dana dan sumber daya.

Ekonomi jaringan adalah antitesa dari paradigm ekonomi konglomerasi berbasis produksi masal *ala Taylorisme*, dan sekaligus antitesa dari ketiga faktor yang telah dijelaskan diatas,yaitu realitas bangsa yang mayoritas pelaku usahanya adalah usaha kecil menengah (UKM), faktor pendorong global dan pasar bebas serta dorongan revolusi teknologi informasi. Memperhatikan berbagai faktor yang mempengaruhi kegiatan ekonomi kerakyatan, maka ekonomi rakyat perlu difahami secara komprehensif, tidak sepotong-potong, dan dalam sebuah kerangka *close-circuit economy* yang sesuai dengan perkembangan paradigma baru masyarakat yang holistik. Secara singkat,dalam kategori tertentu menurut Adi sasono menyatakan bahwa ekonomi kerakyatan dapat dijelaskan sebagai:

1. Ekonomi jaringan yang menghubungkan sentra-sentra inovasi, produksi dan kemandirian usaha masyarakat ke dalam jaringan berbasis teknologi informasi untuk terbentuknya jaringan pasar domestik diantaranya sentra dan pelaku usaha masyarakat.

2. Jaringan kerja (Jaker) ekonomi yang lebih spesifik pada penguatan sistem koperasi yang diupayakan mampu bersaing pada era globalisasi, dengan cara mengadopsi teknologi informasi (TI) dan sistem manajemen yang paling canggih sebagaimana lembaga-lembaga bisnis bertaraf internasional.
3. Jaringan tersebut menerapkan sistem *open society cooperatives* (koperasi masyarakat konsumen terbuka), dimana para konsumen (pembeli) juga sekaligus sebagai pemilik dari berbagai usaha dan layanan yang dinikmatinya, sehingga terjadi suatu siklus kinerja usaha yang paling efisien karena pembeli adalah juga pemilik. Hal ini sebagaimana iklan-iklan di banyak Negara yang menganut sistem kesejahteraan sosial masyarakat (*welfare state*) dengan jargon, “belanja kebutuhan sehari-hari di toko sendiri”.
4. Ekonomi jaringan ini harus didukung oleh jaringan telekomunikasi, jaringan pembiayaan, jaringan usaha dan perdagangan, jaringan advokasi dan usaha serta jaringan sumberdaya lainnya. Maka seluruh hasil riset dan teknologi, berbagai inovasi baru, informasi pasar, kebijaksanaan, intelijen usaha, yang adil dan merata bagi setiap Warga Negara Indonesia. Hal ini agar tidak terjadi diskriminasi terhadap seluruh pelaku usaha tertentu yang disudutkan sebagai beban pembangunan seperti pada era orde baru.
5. Ekonomi jaringan adalah perekonomian yang menghimpun para pelaku ekonomi, baik sebagai produsen, konsumen, *service provider, equipment provider, cargo* dalam jaringan terhubung (*online*) baik secara elektronik maupun berbagai forum usaha yang aktif dan dinamis.

Penutup

Disiplin ilmu pengetahuan menempatkan ekonomi sosial politik, memiliki tiga kerangka berfikir yang mendasari bangunan sistemnya. Pertama, landasan *ontologis* berkaitan dengan persoalan objek telaah atau hakekat pengetahuan bersangkutan. Kedua, landasan *epistemologis* mempersoalkan tentang cara memperolehnya atau metodologi. Ketiga, landasan *aksiologis* membicarakan kegunaan dari pengetahuan bersangkutan. Bersandar pada isi ketiga kerangka landasan tersebut maka pengetahuan kemudian dibedabedakan menurut jenisnya. Demikian juga kajian ekonomi rakyat (Profesor Mubiyarto menyebutnya Lembaga Ekonomi Rakyat -LER) yang di fahami

secara runtut dalam sejarah proliferasi kapitalisme yang amat dominan menjadi logos sejarah, penentu dan penyeragam peradaban. Kapitalisme menjadi “bunglon” sejarah yang mampu secara cepat beradaptasi dengan situasi apapun. Penggagasan ekonomi rakyat dan penguatan penggalian dana-dana sosial (*fundraising*) pada organisasi keagamaan semacam NU, Muhammadiyah maupun lainnya, diharapkan mampu menopang pondasi lembaga ekonomi rakyat yang pada akhirnya meminimalisir gerusan kapitalisme secara akut.

Menurut Gunnard Myrdal, ekonomi (didalamnya juga termasuk Kapitalisme secara mondial dan di sisi lain ekonomi rakyat berbasis lokalitas) merupakan suatu gejala sosial dan setiap studi tentang suatu masalah sosial, betapapun terbatas ruang lingkupnya, memang dan harus ditentukan oleh penilaian. Dengan kata lain diperlukannya sebuah *etika*. Suatu ilmu sosial yang “tidak memihak” menurut Myrdal tidak pernah ada. Jadi ekonomi bukan merupakan ilmu yang *bebas nilai* karena ilmu ekonomi masih sarat memuat nilai kultur Kapitalisme Barat. Maka tentu juga di butuhkan ekonomi yang berpihak (dengan sadar sebuah keberpihakan organik) pada sentra-sentra ekonomi rakyat. Tentunya ekonomi Pancasila adalah sebentuk ekonomi yang “ideal dan komprehensif” yang berbasis sosialisme kerakyatan, namun perkembangan selanjutnya, ekonomi Pancasila menjadi “ekonomi malu-malu tapi mau” bagian dari liberalism-kapitalisme mutlak.

Menggagas ekonomi rakyat dengan lembaga-lembaga keagamaan akan menempatkan persoalan menjadi signifikan. Pertama, Ormas semacam NU dan Muhammadiyah yang memiliki basis yang amat solid dan ter-integratif sampai tingkat desa/ranting, tentunya menggagas keterlibatan penuh penguatan (*empowering*) ekonomi rakyat adalah sebuah keniscayaan mengingat infrastruktur dan suprastruktur terkait sumber daya manusia (SDM) dan seluruh potensi yang dimiliki pada kedua lembaga tersebut. Kedua, Pencangkokan etika yang lebih humanism berbasis profane *ukhrowi* tentu lebih baik, karena ekonomi rakyat lebih di topang ideologisasi etika ekonomi ber-tauhid dan tentu harapanya lebih baik dan *barokah*. Tentunya peranan ekonomi rakyat menjadi sumber referensi alternatif yang sangat krusial. Semoga saja, *Wollohu 'alam Bisshowwab*

Sarpone, Jumat Pahing, 22 Februari 2013

Daftar Pustaka

- Abdulgani, Roeslan., 1965, *Sosialisme Indonesia*, Cet. VII, Prapantja, Djakarta
- Awuy, Tommy F., 1994, *Menolak Logosentrisme, Merayakan Perbedaan: Tentang Asal-Usul Postmoderism Dalam Kancah Filsafat Barat. Jurnal Kebudayaan Kalam*, edisi 1, Jakarta.
- Aditjondro, George J., 1994, “Pengetahuan-Pengetahuan Lokal yang Tertindas: Meneropong Gerakan Lingkungan di Indonesia Melalui Konsep “kuasa/Pengetahuan” Foucault”, *Jurnal Kebudayaan Kalam*, edisi 1, Jakarta.
- Bertens, K., 1983, *Filsafat Barat Abad XX*, jilid I, Jerman-Inggris, Gramedia, Jakarta.
- , 1985, *Filsafat Barat Abad XX*, jilid II, Perancis, Gramedia, Jakarta.
- Budiman, Hikmat.,1997, *Pembunuhan yang Selalu Gagal – Modernisme dan Krisis Rasionalitas Menurut Daniel Bell*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Barnet, Richard J., dan Ronald E. Müller, 1984, *Menjangkau Dunia – Menguak Kekuasaan Perusahaan Multinasional*, terj. Setiawan Abadi, cet. 1, LP3ES, Jakarta.
- Berger, Peter L., 1991, *Revolusi Kapitalis*, terj. Moh. Oemar, LP3ES, Jakarta.
- Dewanto, Nirwan, 1994, Carut-Marut Yang Bikin Kagum Dan Cemas, *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Edisi 1, Jakarta.
- Dillard, Dudley, 1987, “Kapitalisme”, dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Kapitalisme: Dulu dan Sekarang*, LP3ES, Jakarta.
- Djojohadikusumo, Sumitro, 1991, *Perkembangan Pemikiran Ekonomi*, Buku I, Yayasan Obor, Indonesia, Jakarta.
- Dobb, M., 1987, “Perkembangan Kapitalisme”, dalam M. D Rahardjo (ed.), *Kapitalisme: Dulu dan Sekarang*, LP3ES, Jakarta.
- Ebenstein, William, dan Edwin Fogelman., 1994, *Isme-Isme Dewasa Ini*, Terj. Alex Jemadu, Erlangga, Jakarta.
- Fakih, Mansour,2002, *Runtuhnya Teori pembangunan dan Globalisasi*, Insist Press-Pustaka Pelajar, Jakarta
- Fromm, E., 1997, *Lari Dari Kebebasan*, Terj. Kamdani, Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- , 2001, *Konsep Manusia Menurut Marx*, Terj. Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, Yogyakarta

- Giddens, Anthony M., 1986, *Kapitalisme dan Teori Sosial Modern: Suatu Analisis Karya Tulis Marx, Durkheim dan Weber*, terj. Soeheba Kramadibrata, Cet. I, UI Press, Jakarta.
- , 2000. *The Third Way: Jalan Ketiga Pembaharuan Demokrasi sosial*. Cet. III. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Grossman, Gregory, 1987, *Sistem-Sistem Ekonomi*, terj. Anas Sidik, Bumi Aksara, Jakarta.
- Hadiwinata, Bob Sugeng, 1994, *Theatrum Politicum: Postmodernisme dan Krisis Kapitalisme Dunia*, *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Jakarta
- Hardiman, F. Budi, 1990, *Kritik Ideologi, Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Kanisius, Yogyakarta.
- , 1993, *Menuju Masyarakat Komunikatif, Ilmu, Masyarakat, Politik & Postmodernisme Menurut Jürgen Habermas*, Kanisius, Yogyakarta.
- Heilbroner, Robert L., 1991, *Hakikat dan Logika Kapitalisme*, Terj. Hartono Hadikusumo, LP3ES, Jakarta.
- Jung, Carl Gustav, dan Agus Cremers, 1986, *Menjadi Diri Sendiri, Pendekatan Psikologi Analitik*, Cet. I, Gramedia, Jakarta.
- Lukacs, Georg, 1997, *Realisme Sosialisme*, Terj. Ibe Karyanto, Cet. I, JKB - Gramedia, Jakarta
- Larraín, Jorge, 1996, *Konsep Ideologi*, terj. oleh Ryadi Gunawan, LKPSM, Yogyakarta.
- Manheim, Karl., 1993, *Ideologi dan Utopia*, Terj. F. Budi Hardiman, Cet. 7, Kanisius, Yogyakarta
- Madjid, Nurcholish., 1994, *Islam: Kemodernan dan Keindonesiaan*, Cet. IV, Mizan, Bandung
- Mohamad, Goenawan, 1994, *Revolusi dan Praksis Anarkis, Marxisme dan Postmodernisme, dilihat dari Indonesia di Tahun 1993*, *Jurnal Kebudayaan Kalam*, Edisi 1, Jakarta
- , 1994, Perspektif pasca-modernisme atas benturan-benturan peradaban, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V, Jakarta.
- Patria, Nezar dan Andi Arief, 1999, *Antonio Gramsci, Negara dan Hegemoni*, Cet. I, Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- Sindhunata, 1983, *Dilema Usaha Manusia Rasional, Kritik Masyarakat modern oleh Max Horkheimer dalam Rangka Sekolah Frankfurt*, Gramedia, Jakarta.

- Sahal, Ahmad, 1994, *Kemudian Dimanakah Emansipasi? Tentang Teori Kritis, Genealogi dan Dekonstruksi*, Jurnal Kebudayaan Kalam, Jakarta.
- Sasono, Adi, 2000, *Dilema Teknologi dan Ekonomi Kerakyatan*, Simposium Nasional: Redefinisi dan reaktualisasi ICMI, UNIBRAW, Malang
- Saefuddin, AM., 1984, *Nilai-Nilai Sistem Ekonomi Islam*, Cet. I, Samudera, Jakarta
- Simon, Roger., 2000, *Gagasan-gagasan Politik Gramsci*, Terj. Kamdani, Baehaqi, Cet. II, Insist Pers-Pustaka Pelajar, Yogyakarta
- Suseno, Franz M., 1992, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*, Cet. 9, Kanisius, Yogyakarta.
- , 1999, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis Ke Perselisihan Revisionisme*, Cet. II, Gramedia, Jakarta.

NU DAN PEMBERDAYAAN UMMAT: POTRET NU DI PONOROGO

FAJAR PRAMONO*

Ponorogo adalah daerah yang mempunyai luas 1.371,78 km² dan jumlah penduduk 902.735 jiwa, tingkat pertumbuhan). 0,43% serta dengan perkembangan ekonomi sekitar 3-4 pertahun (Sensus tahun 2002). Daerah ini terletak di karesidenan Madiun propinsi Jawa Timur bagian barat daya dengan sebutan daerah mataraman merupakan kekuatan ekonomi terbesar kedua di daerah Jawa Timur setelah daerah industri Surabaya, Sidoarjo, Pasuruan, Malang, dan sekitarnya. Penyokong ekonomi terbesar daerah mataraman ini ialah hasil pertanian pangan pokok yang berupa padi, jagung, ketela, dll. Sedangkan sumber ekonomi utama Kabupaten Ponorogo sendiri ialah dari sektor pertanian yang menyumbang pendapatan daerah dengan prosentase sekitar 35% disusul kemudian dari sektor perdagangan yang menyumbang pendapatan daerah dengan prosentase sekitar 26%. Hal ini dapat dibuktikan dengan mata pencaharian masyarakat Ponorogo yang kebanyakan ialah petani (229, 141 orang) dan buruh tani (14, 811 orang), disusul kemudian pedagang (29.315 orang).

Masyarakat Ponorogo yang berjumlah lebih dari sembilan ratus ribu jiwa, sekitar 40% nya ialah warga Nahdatul Ulama, baik itu yang tergabung dalam beberapa naungan seperti Muslimat, Fatayat, Ansor IPNU-IPPNU, dll. Sangat disayangkan ketika kebanyakan masyarakat NU di Ponorogo khususnya ialah masyarakat kelas menengah ke bawah. Namun, kekuatan masa itu sendiri yang 40% merupakan potensi tersendiri bagi Ummat NU untuk membangun dan memajukan daerah Ponorogo umumnya serta

* Penulis adalah Dosen di Universitas Islam Darussalam Ponorogo

lembaga NU khususnya. Potensi Kualitas Sumber Daya Alam Manusia (SDM) ini belum diikuti dengan peningkatan kualitas dari Sumber Daya Manusia (SDM) itu sendiri.

Potensi itu sendiri saat ini masih berorientasi kepada proses aktualisasi diri dan penunjukkan eksistensi dari masing-masing kader NU. Hal ini dibuktikan dengan banyak kader NU yang berkonsentrasi pada bidang politik, yang melenceng dengan Khittah NU1926. Sudah tiga kali NU dibodohi dalam hal lain. Masih adanya anggapan bahwa masyarakat NU, meskipun hal ini tidak sepenuhnya benar, namun tidak lain adalah pemanfaatan dari berbagai pihak yang berepentingan terhadap potensi massa NU untuk kepentingan pribadi dan kelompoknya, dapat dilihat dari banyaknya calon pemimpin daerah yang mengaku warga NU dan berjanji akan memajukan masyarakat NU. Hal ini harus segera dibenahi, seharusnya penataan potensi NU ke depan tidak hanya ada pada eksistensi dan aktualisasi diri, tetapi bagaimana NU, terutama para kadernya siap dan mampu berkompetisi secara sehat di pasar bebas dalam segala bidang, tidak hanya mengandalkan jaminan dari kekuatan massa, tetapi mengandalkan kemampuan untuk berkompetisi yang akan menumbuhkan prestasi.

Kekuatan NU terutama bukan dalam kemampuan mengontrol pemerintahan atau ekonomi, melainkan dalam kemampuan NU melayani rakyat dan itu terkonsentrasi pada bidang pendidikan dan agama yang merupakan kelebihan turunan dari potensi kuantitas SDM di atas, terbukti dengan banyaknya berdiri lembaga Pendidikan Pesantren di bawah naungan NU, serta banyaknya lembaga sosial yang berdiri di naungan NU. Hal ini yang harus dibenahi dan dikembangkan, kekuatan NU harus terderifikasi ke semua lini, NU tidak hanya terkotak dalam bidang agama dan pendidikan, namun siap menjadi lembaga yang maju di bidang-bidang yang lain. NU tidak hanya mengandalkan aset dan potensi kuantitas yang besar, untuk menjadi kekuatan yang signifikan maka perlu adanya pemberian-pemberian, baik itu dalam tataran motivasi, orientasi, konsepsional, institusional dan operasionalnya. Dalam makalah ini, jika akan membahas bagaimana pemberdayaan potensi serta aset besar NU khususnya dalam bidang pemberdayaan ekonomi ummat, sehingga keberadaan masyarakat NU dalam strata sosial ekonomi dalam masyarakatpun dapat terangkat. Menurut hemat penulis ada beberapa hal yang harus dilakukan dalam *rekonstruksi* dan *revitalisasi* kekuatan ekonomi NU, salah satunya pendapat penulis dalam upaya pemberdayaan ekonomi

ummat NU yang lebih tangguh ialah dengan pemaksimalan penggunaan konsep manajemen, baik itu dalam tataran manajemen pembagian dan koordinasi, manajemen perencanaan, manajemen produksi, manajemen pengawasan serta manajemen pengembangan kualitas manusia (*human resources management*).

Pemberdayaan ekonomi ummat NU yang lebih tangguh yang berangkat dari konsep managemen dengan pengembangan pada masing-masing bagian dari konsep managemen yang dimulai dengan tataran manajemen pembagian dan koordinasi. Manajemen pembagian di sini tak lain dimaksudkan sebagai spesifikasi dari komponen-komponen ke dalam bagian-bagian. Dapat juga diartikan pembagian tugas dalam suatu proyek yang saling menguatkan. Sedangkan pembagian yang ideal, yang seyogyanya dikembangkan dalam suatu komunitas, NU khususnya ialah spesifikasi dari komponen-komponen ke dalam bagian-bagian kemampuan dan keahlian dari komponen-komponen tersebut masing-masing. Sebagai contoh ahli ekonomi bekerja di bidang perbankan, ahli hukum beracara di pengadilan, ahli pertanian bekerja di sawah dan ladang, bukannya sebaliknya. Setelah itu semua tercapai tinggal manajemen koordinasi mengatur semua agar berjalan sesuai dengan sistem yang berlaku untuk terwujudnya tujuan dan cita-cita yang didambakan. Sedangkan yang menjadi kondisi nyata di masyarakat NU umumnya serta masyarakat NU Ponorogo khususnya mengenai manajemen pembagian tersebut ialah belum maksimalnya pengaktualisasian dari prinsip manajemen pembagian tersebut. Masih banyaknya keengganan serta anggapan rendah terhadap bidang-bidang tertentu mempengaruhi dari penerapan prinsip ini, bahkan sampai muncul pameo yang mengatakan "*Sarjana pertanian bisa melakukan apa saja kecuali bertani*". Hal ini memang perlu kita sadari dan segera kita luruskan pemahaman masyarakat bahwa semua bidang itu sama harkat dan martabatnya asalkan itu bisa bermanfaat bagi orang lain. Sedangkan dalam tataran koordinasi masyarakat NU, Ponorogo khususnya masih berjalan sendiri-sendiri tanpa adanya kordinasi yang terstruktur dan sistematis.

Untuk yang kedua, prinsip manajemen yang perlu untuk diterapkan agar upaya pemberdayaan ekonomi ummat NU yang lebih tangguh dapat diwujudkan secara maksimal ialah prinsip manajemen perencanaan. Manajemen perencanaan di sini dimaksudkan upaya antisipasi *survive* dan *develop* ke depan dan penentuan alternatif langkah-langkah ke depan untuk kemajuan ekonomi. Dimaksudkan bahwa hal ini untuk penanggulangan

kondisi terburuk yang kemungkinan akan dihadapi serta langkah-langkah yang akan diambil untuk sekadar bertahan dan penimalisasian resiko yang kemungkinan akan kita hadapi, kemudian untuk melangkah lebih maju dalam semua hal. Hal ini harus kita rencanakan matang-matang untuk menghadapi masa depan yang kita semua hanya menduga, karena semua itu kitalah yang merencanakan tetapi Tuhanlah yang menentukan, seperti pada pameo *“man propose God dispose”*. Sedangkan pada masyarakat NU pada umumnya serta masyarakat NU Ponorogo khususnya ada kebiasaan biarkan semua itu berjalan apa adanya, apa yang terjadi hari ini kita jalani hari ini, esok biarlah menjelang. Pemahaman ini yang seharusnya dirubah dengan prinsip manajemen kondisi di atas.

Selanjutnya, untuk prinsip yang ketiga ialah dengan prinsip manajemen produksi yang merupakan manajemen yang meliputi perencanaan strategi produksi, peremalan permintaan produksi, teknologi dan desain produk dan jasa, perencanaan kapasitas produksi, lokasi distribusi hasil produksi, proses, pekerjaan dan letak fasilitas produksi, pengendalian operasi produksi, produksi agregat tenaga kerja, tingkat persediaan produksi, pemantauan persediaan produksi. Begitu pentingnya manajemen produksi hingga kegiatan ekonomi akan timpang dalam berjalan tanpanya. Produksi yang merupakan mengubah input menjadi barang dan jasa merupakan inti dari kegiatan ekonomi. Manajemen produksi berfungsi untuk mengontrol semua kegiatan yang berkaitan dengan produksi agar berjalan sesuai dengan tujuan dan target yang ingin dicapai. Demikian idealnya penerapan prinsip manajemen produksi, lain halnya kegiatan produksi yang ada pada masyarakat NU pada umumnya serta masyarakat NU Ponorogo khususnya, mereka masih berpegang pada prinsip konvensional yang menerapkan prinsip produksi sesuai dengan kemampuan asalkan kegiatan ekonomi dapat terus berjalan. Tidak adanya manajemen dalam melaksanakan produksi serta segala sesuatu dilaksanakan dengan begitu minimalnya. Hal ini yang perlu ditanamkan kepada seluruh lapisan masyarakat NU pada umumnya serta masyarakat NU Ponorogo khususnya dalam melaksanakan kegiatan produksi agar hasil yang dihasilkan maksimal.

Sedangkan prinsip manajemen keempat yang perlu diakukan ialah dengan prinsip manajemen pengawasan, maksud dari manajemen pengawasan di sini ialah upaya pengukuran pelaksanaan yang berlaku sekarang dan memberikan panduan ke arah sasaran yang telah ditetapkan, dengan tujuan agar segala kegiatan yang kita laksanakan tidak melenceng dari

tujuan ekonomi yang semula ingin kita capai. Sedangkan pada masyarakat NU pada umumnya serta NU Ponorogo khususnya hal ini masih pada level pengembangan, memang usaha untuk penerapan manajemen pengawasan sudah ada di sana, namun untuk memberlakukan secara efektif perlu adanya pembelajaran lebih lanjut. Sekarang kesadaran untuk menerapkan prinsip ini telah ada tinggal bagaimana kita berproses dalam pencarian pengetahuan untuk menerapkan dan menjalankan prinsip manajemen ini.

Prinsip kelima yang perlu untuk kita laksanakan untuk pemaksimalan proses serta hasil dari kegiatan ekonomi yang kita lakukan ialah Manajemen Sumber Daya Manusia. Prinsip Manajemen Sumber Daya Manusia ini ialah pemanfaatan dari kemampuan Sumber Daya Manusianya. Prinsip Manajemen Sumber Daya Manusia ini meliputi pemanfaatan dan peningkatan SDM yang berani beresiko, mampu untuk mengambil kebijakan yang adil, fokus pada peningkatan kemampuan, mampu melakukan analisa yang sistematis. Sebenarnya pada masyarakat NU pada umumnya serta pada masyarakat NU Ponorogo khususnya kesadaran untuk penerapan prinsip pengembangan kemampuan SDM ini sudah ada, terbukti dengan adanya lembaga pendidikan Ma'arif yang notabene merupakan lembaga yang berafiliasi ke NU. Namun dalam bidang pemanfaatan SDM masih jauh dari harapan, hal ini berkaitan dengan penerapan prinsip manajemen pembagian dan koordinasi di atas yang kurang maksimal, sehingga berimplikasi ke sini. Hal inilah yang perlu segera kita benahi sebagai generasi penerus perjuangan NU.

Sebagai akhir dari tulisan ini dapat kita ambil kesimpulan bahwa untuk pengembangan NU secara umum perlu adanya pengembangan potensi dan penataan potensi NU ke depan tidak hanya pada eksistensi dan aktualiasi diri, tetapi bagaimana NU, terutama para kadernya siap dan mampu berkompetisi secara sehat di pasar bebas dalam segala bidang, tidak hanya mengandalkan jaminan dari kekuatan massa, tetapi mengandalkan kemampuan untuk berkompetisi yang akan membawa prestasi. Untuk menjadi kekuatan yang signifikan maka perlu adanya pemberdayaan-pemberdayaan, baik itu dalam tataran motivasi, orientasi, konsepsional, institusional, dan operasionalnya. Namun dalam makalah ini yang mengotakkan diri dalam mencari bagaimana cara pemberdayaan potensi serta asset besar NU khususnya dalam bidang pemberdayaan ekonomi ummat, sehingga keberadaan masyarakat NU dalam strata sosial ekonomi dalam masyarakat dapat terangkat. Dengan pemaksimalan penggunaan

konsep manajemen, baik itu dalam tataran manajemen pembagian dan koordinasi, manajemen perencanaan, manajemen produksi, manajemen pengawasan serta manajemen pengembangan kualitas manusia (*human resources management*). Namun masih banyak prinsip-prinsip manajemen yang harus dilakukan untuk perkembangan ekonomi NU, lebih jauh lagi tidak hanya faktor manajemen yang mempengaruhi peningkatan ekonomi NU, masih banyak faktor lain seperti faktor keuletan, bakat, kemampuan individu misalnya.

Daftar Pustaka

- Adney, risakotta, Ph.d, Prof. 2004, "Nu dan kekuasaan dari Bawah" Hal.5
Ponorogo
- Bodohnya NU atau NU dibodohi, Yogyakarta
- I. Massie, joseph, 1983 "Dasar-Dasar Manajemen". Edisi ketiga, Erlangga,
Surabaya
- Pramono, Muh. Fajar, Drs.M.Si, 2004, "NU dan Pemberdayaan potensi
Lokal" Ponorogo
- Randall. S. Schuler, Susan E Jackson, 1997" Manajemen Sumber Daya
Manusia; Menghadapi Abad ke-21. Erlangga, Surabaya
- S. Buffa, erlwood, "Manajemen Produksi/Operasi Modern". Jilid 1. Hal.
123.
- Winarno, Soerjo. MM. Ir. H., 2004, "Pemberdayaan potensi lokal dalam
Otonomi Daerah". Ponorogo
- Wawancara dengan Pengurus Taufidiyah PCNU Ponorogo, Drs. Gufron
Syamsuri, M.Si.
- Wawancara dengan pengurus Syuriah

REINTERPRETASI AJARAN ISLAM: MENCARI LANDASAN BAGI PEMBERDAYAAN EKONOMI NU

AHMAD SYAFI'I SJ*

Limâdzâ taakhkhara al-muslimûn wa taqaddama ghairuhum?

Li-anna ảmâlanâ ảmaluhum wa ảmâlahum ảmâluna.

(Mengapa umat Islam terbelakang, sedangkan non-muslim maju? (Jawabannya) sebab, kita mempraktekkan ajaran mereka, sedangkan mereka mempraktekkan (ajaran agama) kita).

[Amir Syakib Arslan]-

Secara jujur, saya tidak setuju dengan statemen tersebut di atas. Meskipun demikian, saya rasa ungkapan itu bisa jadikan pelajaran (*i'tibâr*) sebagai bukti terjadinya gap antara ajaran Islam dengan praktek dan amaliah umatnya. Nah, dalam konteks ini umat Islam menjadi bangsa yang terbelakang, oleh karena tidak mengamalkan ajaran Islam secara baik dan benar. Sementara itu, ajaran Islam atau nilai-nilainya telah diadopsi oleh bangsa lain yang oleh karenanya menjadi maju dan kuat secara ekonomi. Atau dapat pula dibalik, bahwa praktek bangsa yang maju dan kuat secara ekonomi di dalam negaranya itu ternyata sejalan dengan ajaran Islam –tentu minus akidah. Kondisi belum berdaya secara ekonomi ini semakin tampak jelas jika menjadikan contoh bangsa Indonesia termasuk warga NU yang *notabene* sebagai warga terbesar penghuni negara ini. Dalam konteks inilah, kita sebagai warga NU layak melakukan refleksi. Jika Islam diyakini oleh pemeluknya termasuk warga NU sebagai agama yang sempurna ajarannya,

* Sekretaris PC ISNU Ponorogo

mampukah ajaran-ajaran Islam tersebut menggerakkan aktivitas umatnya menuju kondisi umat yang kaya dan sejahtera? Sejauhmanakah warga NU mempersepsi ajaran Islam yang ideal tersebut secara baik dan benar sehingga mampu menginspirasi lahirnya gerakan-gerakan pemberdayaan ekonomi jama'ah dan jam'iayahnya?

Mengembalikan Spirit *Nahdlatut Tujar*

Nahdlatul Ulama (NU) adalah sebuah gejala yang unik, bukan saja sekedar di Indonesia, tetapi juga diseluruh dunia Muslim. Ia adalah sebuah organisasi ulama yang memiliki pengikut yang besar jumlahnya, organisasi non-pemerintah yang paling besar yang masih bertahan dan mengakar di kalangan arus bawah. Bertahannya NU sejatinya sangat ditentukan oleh kemampuan pengikutnya dalam melestarikan ideologi yang dianut dan tingkat penerimaan masyarakat bawah yang masih kuat.

NU tidaklah lahir di ruang hampa, lahir langsung jadi. Melainkan melalui proses yang cukup panjang. Beberapa organisasi embrio terlebih dahulu lahir, seperti *Nahdlatul Wathan*, *Nahdlatut Tujar*, dan *Tashwirul Afsar*. Orientasi ulama dalam gerak pendidikan, politik, dan ekonomi yang dibangun para ulama menjelang detik-detik kelahiran NU ini telah menjadi bukti valid bahwa apa yang dipikirkan dan dikonsepsikan oleh para ulama begitu komplit. Tidak sekedar persoalan agama *ansich* yang hendak dibangun para ulama, tetapi juga pendidikan, politik, dan bahkan ekonomi.

Sayangnya, persoalan ekonomi yang juga menjadi spirit awal kelahiran NU, justru dalam gerak perkembangan NU seringkali terabaikan. Ekonomi menjadi wilayah garapan yang kurang begitu diseriusi, kurang begitu diperhatikan oleh NU. Maka tak heran jika sejak berdirinya hingga sekarang keberhasilan NU dalam membangun sistem ekonomi kurang begitu tampak. Ada kecenderungan bahwa warga NU dewasa ini justru tergiur oleh godaan dan rayuan politik yang menggiurkan dan melupakan pemberdayaan ekonomi jama'ah dan jam'iayahnya. Padahal diakui atau tidak, kemandirian organisasi dalam bidang ekonomi merupakan prasyarat bagi terbentuknya organisasi yang kuat yang memiliki daya tawar (*bargaining position*) tinggi di hadapan jama'ah dan organisasi lain. Dalam konteks inilah perlunya mengkampanyekan kembali sekaligus menumbuhkembangkan spirit *Nahdlatut Tujar* di kalangan Nahdliyin.

Kurang bergairahnya NU dalam pemberdayaan ekonomi warganya ini, menurut hemat saya, sedikit banyak dipengaruhi oleh cara pandang dan cara pemaknaan sebagian besar warganya terhadap ajaran Islam itu sendiri, terutama cara pandang dan pemaknaan mereka terhadap konsep-konsep sufisme. Saya mensinyalir bahwa masih sering terjadi “salah kaprah” terhadap pemahaman dan pemaknaan ajaran Islam (sufisme). Salah kaprah terhadap beberapa ajaran Islam masih sering terjadi di tengah-tengah warga Nahdliyin. Hal ini tercermin pada cara mereka memahami beberapa ungkapan atau istilah sehari-hari seperti *shabr*, *qanā'ah* (nrimo ing pandum), *tawakkal* (sikap pasrah), *zuhud* dan semacamnya. Istilah-istilah tersebut dalam praktek sehari-hari warga NU sering dijadikan landasan hidup, bahkan seolah-olah memberikan justifikasi atau pemberian terhadap sikap hidup yang dilakukan. Namun, sayangnya berkonotasi negatif, lamban, terbelakang, kemalasan, dan sejenisnya. Padahal arti yang sebenarnya adalah berkonotasi positif, tidak menghambat kemajuan dan perkembangan ekonomi umat. Di sini lah pentingnya meninjau kembali pemaknaan terhadap beberapa istilah sufisme tersebut, sehingga nantinya dapat dijadikan landasan dan pemberi inspirasi terhadap umat Islam pada umumnya, dan warga NU pada khususnya dalam upaya pemberdayaan ekonomi jama'ah dan organisasi.

NU kurang berdaya dalam bidang ekonomi, yang dalam beberapa hal diakibatkan karena kesalahan pemahaman ajaran agamanya dan dalam beberapa hal lagi karena tidak mengamalkan ajaran agamanya. Nah, di sinilah perlunya pelurusan pemahaman itu, agar pemaknaan terhadap ajaran agama Islam menjadi tepat dan kemudian dapat diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Dan yang lebih penting lagi adalah agar ajaran agama Islam tersebut dapat dijadikan landasan, dasar, inspirasi dan tujuan untuk membangun ekonomi organisasi dalam rangka menghadapi era globalisasi ini.

Meluruskan “Salah Kaprah” dalam Memaknai Sufisme

Islam pada dasarnya adalah suatu agama yang menekankan pengungkapan pengalaman keagamaan pemeluknya di dalam keterlibatan aktual di tengah kehidupan yang riil. Pada prinsipnya Islam tidak mengajarkan suatu pola hidup monastik yang mencari makna religius kehidupan di dalam pengasingan diri dari dunia dan dari keterlibatan dalam masyarakat.

Meskipun harus diakui, bahwa di dalam sejarah Islam, terdapat juga para shufi yang mengasingkan diri dari masyarakat, akan tetapi ini bukanlah inti ajaran dan watak yang asli dari Islam. Namun demikian, harus diakui, bahwa dalam prakteknya, tampaknya memang ada kesenjangan antara realitas warga NU dengan ajaran Islam yang ideal. Menurut hemat saya, ini merupakan masalah terbesar yang harus diselesaikan terlebih dahulu oleh kalangan Nahdliyin, meskipun yang terpenting adalah kesadaran dan usaha terencana untuk menghilangkan kesenjangan ini.

Terhadap beberapa ajaran agama, seperti *qanâ'ah*, *sabar*, *tawakkal*, *taqdir*, *zuhud* dan sejenisnya terjadi banyak salah paham dalam memberi makna yang berakibat pada salah pengamalan yang menghasilkan praktik negatif dalam gerak laju perkembangan ekonomi warga NU. Oleh karena itu, wajar kalau kini umat Islam pada umumnya dan warga NU secara lebih khusus kurang berdaya secara ekonomi. Kenyataan semacam ini sedikit banyak dipengaruhi oleh hasil dan produk pemahaman dan pemaknaan ajaran Islam dan sekaligus prakteknya.

Salah paham terhadap ajaran Islam ini meliputi beberapa hal yang umum terjadi. Salah paham ini otomatis berakibat salah praktek terhadap beberapa ajaran. Praktek yang keliru atau “salah kaprah” terhadap beberapa ajaran Islam sering terjadi di tengah-tengah umat. Ini berupa ungkapan atau istilah sehari-hari, seperti *shabr*, *qanâ'ah* (sikap menerima), *tawakkal* (sikap pasrah), *zuhud*, dan semacamnya. Istilah-istilah tersebut dalam praktek sehari-hari *mainstream* warga NU sering dijadikan landasan hidup, seolah-olah memberi justifikasi atau pemberian terhadap apa yang dilakukan. Namun, sayangnya berkonotasi negatif, lamban, terbelakang, kemalasan, dan sejenisnya. Padahal arti yang sebenarnya harus berkonotasi positif, tidak menghambat gerak kemajuan dan perkembangan ekonomi jama'ah dan jam'iyah NU.

Pertama, *Shabr*, misalnya, yang terjadi di tengah-tengah umat dianggap sebagai sikap yang tidak cepat-cepat, sehingga identik dengan lamban. Padahal, sabar hendaknya dipahami sebagai sikap tangguh, pantang menyerah, teliti, tabah, sehingga tidak mudah putus asa. Sabar berarti proses untuk meraih keberhasilan, yang tidak mengenal kegagalan. Pemahaman sabar yang identik dengan ke-lamban-an ini akan bertentangan dengan firman Allah SWT yang menyatakan:

وَكَانُوا مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَلَمَّا وَهُنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا سْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

“Dan berapa banyaknya nabi yang berperang bersama-sama mereka sejumlah besar dari pengikutnya yang bertaqwa. Mereka tidak menjadi lemah karena bencana yang menimpa mereka di jalan Allah, tidak lesu dan tidak pula menyerah (kepada musuh). Allah menyukai orang-orang yang sabar.” (QS. Ali Imrân [3]: 146).

Kata sabar dalam ayat di atas diungkapkan dengan bahasa “tidak menjadi lemah”, “tidak lesu”, dan “tidak menyerah”. Dari sini dapat kita pahami bahwa sabar berarti kebalikan ungkapan-ungkapan lemah tersebut, sehingga berupa orang yang teguh, gagah berani, lincah/ energik, dan tidak mau cepat menyerah. Sabar yang diajarkan kepada umat Islam seharusnya seperti uraian yang tersebut dalam ayat di atas. Kaitannya dengan pengembangan ekonomi umat, sabar berarti “tidak cepat menyerah” dalam berusaha, sabar harus mencakup ulet, tekun, tangguh, dan teguh terhadap berbagai cobaan dan ujian serta problema lainnya yang dihadapi dan selalu akan berusaha sampai berhasil.

Kedua, *qanâ'ah*, sering dipahami sebagai sikap nrimo, yaitu mudah menyerah dan menerima apa adanya. Tuntutan untuk kemajuan dianggapnya sebagai hal yang tidak perlu, karena bertentangan dengan sikap nrimo tadi. Pemahaman seperti ini jelas keliru. Seharusnya *qanâ'ah* dipahami sebagai sikap yang jujur untuk menerima hasil sesuai dengan kinerjanya, tidak serakah, tidak menuntut hasil yang lebih dengan kerja yang kecil, tidak ngiri, tidak hasud, dan prilaku-prilaku tercela lainnya. Produktivitas sesuai dengan kemampuan dan tingkat kerja, itulah *qanâ'ah*. Dengan demikian, *qanâ'ah* dapat dipraktekkan oleh orang yang kaya; namun belum tentu diamalkan oleh orang miskin. Justru orang kaya yang yang dapat bersikap *qanâ'ah* adalah lebih utama dari pada orang miskin yang samna-sama *qanâ'ah*, apalagi tidak *qanâ'ah*. Sebab, orang kaya berarti banyak rayuan yang menggoda, berbeda dengan orang miskin.

Ketiga, *tawakkal*, kerap kali disalah pahami dengan sikap menyerahkan dirinya dan cita-citanya kepada keadaan, tanpa perlu ada usaha maksimal. Pemahaman semacam ini jelas keliru, *tawakkal* seharusnya dipahami sebagai sikap lahir setelah bekerja dan berusaha keras secara maksimal yang dilakukan tidak hanya sekali. Setelah ikhtiar seperti itu, maka dengan bekal

iman kepada Allah, keberhasilannya akhirnya tidak selalu ditentukan oleh dirinya. Dengan sikap *tawakkal* seperti ini, maka akan terhindar dari sikap frustrasi atau putus asa.

Pesan agar umat Islam termasuk warga NU perlu mengembangkan sikap positif terhadap kerja pada dasarnya memang memiliki dasar normatif yang cukup kuat dalam Islam. Salah satunya diilustrasikan oleh sebuah hadis yang menceritakan: “Ketika Rasulullah saw bertanya kepada seorang Badui Arab: “Di mana ontamu?”, Jawab si Badui: “*Arsilu nāqatī wa atawakkalu*” (aku lepas untaku tanpa diikat dan kemudian aku bertawakkal), beliau lalu bersabda: “*i'qilhā wa tawakkal*” (ikatlah untamu terlebih dahulu baru kemudian bertawakkallah”). Inilah *tawakkal* yang benar, usaha yang maksimal dahulu, baru menyerahkan segala sesuatunya kepada Allah. Prinsip ikhtiar semacam ini juga pernah menjadi materi nasihat Umar bin Khaththab kepada umat Islam. Beliau pernah mengatakan kepada orang-orang yang memahami *tawakkal* sebagai pasrah kepada Tuhan sepenuhnya tanpa harus bekerja auatu berusaha terlebih dahulu (*kasab*):

لَا يَقْعُدُ أَحَدُكُمْ عَنْ طَلَبِ الرِّزْقِ وَهُوَ يَقُولُ : اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّ السَّمَاءَ لَا تُمْطِرُ ذَهَبًا وَلَا فِضَّةً

“Janganlah salah seorang dari kalian hanya duduk-duduk tanpa mencari rezeki dan berdo'a: “Ya, Allah berilah aku rezki”, padahal ia tahu benar bahwa langit ini tidak akan pernah menurunkan hujan emas maupun perak”.

Ucapan ini mengandung arti bahwa rizki tidak bisa diperoleh dengan mengandalkan do'a semata atau mengharapkan pemberian orang lain, melainkan harus dicari melalui usaha dan bekerja dengan sungguh-sungguh. Bukankah para ulama besar dan kaum shufi selalu menekankan pentingnya bekerja atau memiliki pekerjaan? Mereka sendiri juga terlibat dalam usaha perdagangan, *home industri*, pertanian dan lain-lain. Abû Hanîfah misalnya, dikenal sebagai *al-Bazzar*, pedagang kain. Ia mempunyai toko dan melayani sendiri. Pada saat-saat tidak ada pembeli, Abû Hanîfah mengisi waktunya dengan membaca kitab atau memberi fatwa. Ayah Imâm al-Ghazzâlî juga dikenal sebagai pemintal benang untuk dijadikan kain. Sari al-Saqatî, seorang shufi kenamaan (w. 255 H/ 871 M) adalah seorang saudagar bangunan di pasar. Abû Qâsim al-Junaidî (w. 295 H/ 910 M) memiliki toko pemotong kaca dan melayani sendiri para pembelinya. Ibnu Khâfir

menginformasikan: “pada masaku kebanyakan para guru shufi memiliki pekerjaan sebagai penopang hidup mereka. Aku sendiri belajar memintal benang. Hasilnya aku jual di pasar untuk menghidupi keluargaku”, (*Warisan Sufi*, I/8). Dan masih banyak kisah inspiratif lainnya yang bisa kita jadikan landasan dalam memaknai konsep *tawakkal* secara dinamis.

Kesalah pahaman selanjutnya adalah terkait dengan konsep *zuhud*. *Zuhud* selama ini dipahami oleh kebanyakan warga NU sebagai anti-keduniaan atau anti harta. Banyak yang mengartikan demikian. Namun, jika kita perhatikan dalam sejarah, termasuk sejarah tokoh ahli tasawuf, tidak sedikit dari mereka yang kaya, termasuk Imām al-Ghazzālī, pemilik karya monumental *Iḥyā’ Ulūmīddīn*. Kehidupan Nabi Muhammad sendiri tidak miskin yang kekurangan harta. Bahkan dalam beberapa hal, seperti makanan beliau, kendaraan beliau, pakaian beliau, tergolong kelas atas, seperti kurma ‘ajawah yang juga sering disebut dengan kurma Nabi, kuda dan onta beliau yang terbaik, dan seterusnya yang berarti juga yang termahal. Barang-barang termahal hanyalah dapat diperoleh dengan harta atau kekayaan yang lebih banyak. Oleh karena itu, harus kita ingat bahwa *zuhud* itu tidaklah identik dengan kemiskinan dan bukan pula anti keduniaan. Namun, harus kita pahami bahwa *zuhud* adalah anti-keserakahan. Dalam konteks ini, sudah saatnya warga NU mengedepankan pemahaman yang lebih dinamis terhadap konsep-konsep tasawuf, tidak terkecuali konsep *zuhud*.

Memang ada beragam pendapat tentang pemaknaan terhadap konsep *zuhud* ini. Sayid Abū Bakar dalam *Kifāyah al-Atqiyā’* (hal. 21), misalnya mengartikan *zuhud* dengan pemaknaan: “menghilangkan ketergantungan hati terhadap harta benda dan bukan berarti tidak punya harta” (*faqdu ʻalaqotil qalbi bi al-mâl walaisa huwa faqdu al-mâl*). Dengan pemaknaan semacam ini, kita tidak bisa menyimpulkan bahwa Nabi Sulaiman adalah bukan termasuk nabi yang *zuhud* lantaran beliau hidup dengan bergelimang harta. Sebaliknya, beliau justru orang yang paling *zuhud* (*azhaduz zâhidin*) karena beliau bisa melepaskan hati dan sikap batin dari belenggu kekayaan dan hartanya.

Di sisi lain, ada juga ulama yang memberi pemaknaan terhadap konsep *zuhud* dengan pemaknaan yang ekstrim, bahwa *zuhud* adalah “meninggalkan dunia sepenuhnya” (*tarku al-dunyâ bilkulliyah*). Jadi, seseorang yang *zuhud* (*zâhid*) dalam konteks ini selalu menyibukkan dirinya dengan segala sesuatu yang diperintahkan Allah serta meninggalkan kesibukan terhadap selain-Nya. Berdasarkan realitas di lapangan, pemaknaan semacam inilah

yang masih banyak dipahami dan sekaligus dijadikan landasan oleh sebagian warga NU, meskipun ada juga beberapa kalangan intelektual atau ulama NU yang sudah mengembangkan konsep *zuhud* ini dengan pemaknaan kontekstual.

Adalah Kiai Sahal Mahfudh, Rois 'Am PBNU, salah satu diantara tokoh tersebut yang mencoba memahami konsep tasawuf dengan pemaknaan kontekstual. Dalam beberapa kesempatan, beliau seringkali menjelaskan posisi harta benda dan kekayaan dalam konteks *zuhud* melalui ucapannya bahwa “dunia itu hanya ditanganmu, bukan di hatimu” (*al-dunyâ fi yadika wa lâ fi qalbika*). Makna dari statemen beliau ini adalah bahwa *zuhud* merupakan sikap menghilangkan ketergantungan hati kepada harta benda. *Zzuhud* bukan berarti membenci harta benda yang pada gilirannya membuat para pengamalnya menjadi pasif karena meninggalkan kerja atau ikhtiar. *Zuhud* dalam kerangka sebagaimana dikonsepsikan Kiai Sahal berarti bermakna dinamis dan tetap mau bekerja keras untuk memperoleh nikmat dunia dengan tidak melupakan Tuhan. Para pelaku *zuhud* mencari harta benda, dalam konteks ini, dengan motivasi untuk kesempurnaan jiwanya bukan untuk kesempurnaan harta benda itu sendiri, sebagaimana mencari ilmu bukan untuk ilmu, tapi mencari ilmu untuk kemaslahatan personal dan sosial sekaligus.

Zuhud, oleh karenanya, “meninggalkan hal-hal yang menyebabkan jauh dari Allah”; bukan “meninggalkan harta”. Dengan kata lain, bahwa *zuhud* adalah “menempatkan keduniaan bukan satu-satunya”. Orang kaya dapat pula memperoleh predikat *zuhud* asalkan cara memperoleh hartanya dengan cara halal dan penggunaannya adalah untuk tujuan yang mulia, yakni untuk kemashlahatan umat dan kejayaan agama. Dengan cara perolehan dan pentasarufan seperti itu, maka harta kekayaannya tersebut akan menjadi amal atau investasi akhirat (*mazra'ât al-akhîrah*) yang penuh dengan pahala.

Lebih jauh lagi, jika pola *zuhud* ini bisa dikembangkan oleh warga NU, maka mereka akan mampu menahan diri dalam menggunakan harta benda miliknya dan memanfaatkannya untuk kepentingan produktif. Perilaku *zuhud* semacam ini pada akhirnya akan mendorong warga NU untuk mengubah harta bukan semata-mata sebagai aset ekonomis, namun juga sebagai aset sosial dan mempunyai tanggung jawab pengawasan aktif terhadap pemanfaatan harta bagi kemaslahatan umat.

Berdasarkan uraian di atas, maka pola hidup sufisme yang dianut warga NU tidak semestinya menjadikan mereka menjadi pasif, fatalis serta *tawakkal* secara absolut kepada Allah. Justru sebaliknya, pola tasawuf yang dinut harus bisa menginspirasi lahirnya etos kerja tinggi di kalangan NU, baik kultural maupun struktural, dalam mewujudkan kehidupan yang mandiri dalam bidang ekonomi (*hasanah fi al-dunyâ*) dan beramal demi kemaslahatan akhirat (*hasanah fi al-akhîrah*).

Dari Nilai-Nilai Islam Menuju Ke Pemberdayaan Ekonomi Umat

Jika kesalah pahaman terhadap ajaran Islam, sebagaimana telah diuraikan di atas, terus menerus dipegangi, dijadikan landasan dan dipraktekkan, maka benar-benar akan mematikan jiwa umat Islam pada umumnya dan warga NU pada khususnya untuk berusaha memperoleh kemajuan dunia (*hasanah fi al-dunyâ*). Bagaimana kemudian dengan pendidikan yang memerlukan dana? Bagaimana bangunan tempat ibadah (masjid, mushalla) bisa diwujudkan tanpa ada dukungan finansial yang memadai? Bagaimana bantuan untuk anak yatim, orang miskin, orang jompo, dan sesamanya jika tanpa ada dana?

Oleh karenanya, “salah kaprah” yang masih terjadi di tengah-tengah warga *Nahdliyin* tersebut, mendesak untuk diluruskan terlebih dahulu oleh para pemikir NU (ulama dan sarjananya). Mentalitas umat (NU) dan gaya hidupnya memerlukan banyak perubahan agar sesuai dengan pesan dan semangat moral dari wahyu. Umat (NU) sendiri juga harus berusaha untuk mengubah sikap mentalnya akibat salah praktek ajaran Islam tadi. Tanpa ada usaha dari dalam diri pribadi, perubahan tidak akan bisa terwujud. (QS. Al-Râd [13]: 11).

Dalam hampir semua ajaran Islam, termasuk ajaran yang biasanya disebut dengan ibadah murni (*'ibâdah mahdhah*) pun terkandung di dalamnya pesan moral berupa semangat atau bahkan ajaran untuk kesejahteraan atau kekayaan. Beberapa contoh yang dapat disebutkan di sini di antaranya adalah: *Pertama*, bahwa Islam menganjurkan umatnya menjadi pekerja yang rajin dan giat. Seperti perintah untuk bertebaran di muka bumi mencari rizki Allah. Hal ini sebagaimana diungkapkan dalam firman Allah SWT. surat al-Jumi'ah ayat 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...

“Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah.” (Qs. Al-Jumu’ah [62]: 10).

Perlu ditegaskan di sini, bahwa bekerja dalam Islam bukan sekedar untuk memenuhi kebutuhan perut. Lebih dari itu, bekerja dalam Islam adalah dalam rangka memperoleh ridha Allah SWT. Menurut Islam, bekerja bukan hanya untuk memuliakan diri, atau untuk menampakkan sisi kemanusiaan, namun juga sebagai manifestasi amal shaleh (karya produktif), karenanya memiliki nilai ibadah yang sangat luhur. Tambahan lagi, pekerjaan tersebut harus dilakukan dengan semangat dan etos kerja yang tinggi. Pekerja keras dengan etos kerja yang tinggi itu digambarkan oleh sebuah hadits sebagai orang yang tetap menaburkan benih sejipun hari telah akan kiamat:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
إِنَّ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمُ الْقِيَامَةُ وَفِي يَدِهِ فَسْلَةٌ فَلَيَغْرِسْهَا (روا
أحمد)

“Dari Anas bin Mâlik (dilaporkan bahwa) ia berkata: Rasulullah saw bersabda, ‘Apabila salah seorang kamu menghadapi kiamat sementara di tangannya masih ada benih, hendaklah ia tanam benih itu.’” (HR. Ahmad).

Kedua, tidak ada satu pun ajaran Islam yang menganjurkan umatnya untuk menjadi pengemis, pemalas, miskin dan perbuatan hina semacamnya. Sebaliknya, ajaran Islam senantiasa menekankan kepada kita agar menjadi orang yang memberi, bukan yang meminta; membayar zakat, bukan yang menerima zakat; memberi infaq dan shadaqah, bukan yang menerimanya. *Ketiga*, perintah Allah agar kita tidak meninggalkan anak cucu dalam keadaan lemah, tidak sejahtera. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya:

وَلَيَخْشَى الَّذِينَ لَوْتَرُكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ
فَلَيَتَّقُوا اللَّهَ وَلَيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا.

“Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu,

hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar”. (QS. An-Nisa’:9).

Keempat, kita menjalankan shalat di masjid dan mushalla. Dalam waktu bersamaan, kita juga dituntut untuk menyelenggarakan pendidikan yang berkualitas melalui madrasah, termasuk pondok pesantren. Itu semua memerlukan dana untuk pembangunan dan biaya administrasi, serta biaya operasionalnya. *Kelima*, ajaran zakat dan haji, yang tegas-tegas merupakan rukun Islam, merupakan ajaran yang memerlukan tingkat kemampuan ekonomis tertentu untuk melaksanakannya. *Keenam*, ajaran shalat dhuha seharusnya memberi kita pelajaran untuk menjadi kaya. *Ketujuh*, ajaran yang merangsang umat Islam agar menjadi umat yang terbaik (*khaira ummah*), dan seterusnya.

Di samping perlunya rekonsepsi terhadap ajaran Islam (konsep tasawuf) sebagaimana dijelaskan di atas, nilai-nilai Islam yang ideal tersebut juga perlu dijadikan spirit dan landasan bagi warga *Nahdliyin* dalam menggerakkan roda perekonomiannya. Di sinilah makna *urgen*-nya refleksi dan sekaligus konsolidasi ekonomi jama’ah (kultural) dan jam’iyah (struktural) NU. Sebab, ekonomi merupakan salah satu penyangga penting sebuah organisasi. Basis ekonomi yang kuat akan menopang berlangsungnya kerja-kerja organisasi. Kemandirian organisasi dalam bidang ekonomi, di samping sebagai prasarat bagi terbentuknya organisasi yang kuat, pada gilirannya juga akan menjadikan organisasi ini memiliki daya tawar yang tinggi di hadapan jama’ah dan organisasi lain.

Catatan Resonansi

Dalam rangka upaya pemberdayaan ekonomi jama’ah dan jam’iyah NU, melalui catatan penutup dan sekaligus saran ini, perlu saya kemukakan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, perlunya melakukan pemaknaan ulang (reinterpretasi) terhadap ajaran Islam (terutama konsep tasawuf) dengan pemaknaan yang *aktif-progresif* (*ikhtiyârî*). Bukan pemaknaan yang pasif dan pasrah (deterministik/*jabarî*), meskipun kita tetap percaya pada taqdir dan qadha’ Allah. Taqdir hendaknya dipahami, ketika upaya (*ikhtiyâr*) kita sudah tidak berhasil. Kita baru diperbolehkan *tawakkal*, kalau sudah berikhtiar, sebagaimana dalam kisah hadis “*i'qilhâ wa tawakkal* (ikatlah untamu terlebih dahulu kemudian bertawakkallah)”. Sayangnya, masih jamak kita jumpai

kehidupan umat (NU) yang dilandasi oleh ajaran Islam dengan pemaknaan yang kurang tepat. Demikian pula tidak sedikit pemaknaan ajaran Islam itu sangat pasif dan menjadikan pasif pula dalam kehidupan sehari-hari; dan bahkan juga tidak sedikit yang justru menjadi penghambat bagi gerak laju kemajuan. Di sinilah urgensiitas pemaknaan ulang tersebut.

Kedua, warga NU harus menjadikan nilai-nilai ajaran Islam sebagai landasan, di samping budaya tentunya. Kalau di masa lalu, Islam telah mampu menjadi inspirasi, landasan, dan dasar sekaligus tujuan untuk kemajuan dunia dan akhirat umatnya, mengapa kini malah sebaliknya. Guna memperbaikinya, ini perlu dikaji secara kritis dan serius. Kita yakin bahwa agama Islam bukan agama yang hanya dipenuhi oleh terminologi atau bahkan jargon keakhiratan, namun juga harus penuh dengan jargon keduniaan. Dalam konteks pemberdayaan ekonomi jama'ah dan jam'iyyah NU, *hasanah fi al-dunyâ* harus dimaknai sebagai etos kerja tinggi dalam mewujudkan kehidupan yang mandiri dalam bidang ekonomi dan tercapainya kemakmuran hidup. Amal shaleh harus pula dimaknai mencakup etos kerja, prestasi dan produktifitas yang bermanfaat bagi kemaslahatan umat. *Hisâb* (perhitungan amal) di akherat harus dimaknai dengan tanggung jawab secara ekonomi di dunia, bagaimana cara mengupayakannya dan bagaimana pula cara pentasarfannya. Dengan kata lain, bahwa upaya pemberdayaan ekonomi umat (NU) perlu adanya sentuhan nilai-nilai agama, di samping juga budaya.

Daftar Rujukan

- Husein Muhammad, *Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2006.
- Qadri Azizy, *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam, Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*. Yogyakarta: LkiS, 1994
- Sayyid Abû Bakar al-Makkî, *Kifâyah al-Atqiyâ' wa Minhâjul Ashfiyâ'*.
- William C. Chittick (ed), *Warisan Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Zubaidi, *Pemberdayaan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-Nilai Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

TUGAS SEJARAH INTELEKTUAL MUDA NU

MURDIANTO*

Pendahuluan

Ingatan kita melayang pada kehidupan sosial tahun awal abad XV, para raja selalu disertai dengan para empu atau dan para ahli dengan nama depan 'juru', misalnya 'juru taman', 'juru mertani'. Mereka adalah kelas 'elite intelektual' pada masanya. Sebagian pakar yakin bahwa mereka adalah orang-orang cerdas dan katanya 'pioneer peradaban' masing-masing bangsa. Dari Majapahit kita mengenal Mpu Tantular dan Mpu lain di zaman majapahit dengan kitab Sotasoma dan Negara-kertagama, beberapa diantara wali songo di zaman Demak Bintoro, Pajang sampai Mataram Islam atau Raden Ngabehi Ronggo Warsito Kasultanan Surakarta, begitu juga kerajaan-kerajaan besar diseluruh nusantara.

Ada yang unik bagi kalangan kelas terdidik ini. Mereka selalu menjadi bagian dari keluarga kerajaan, dan tidak aneh kemudian muncul sebutan bagi kaum terdidik ini sebagai 'intelektual Istana'. Ini dapat dipahami, mengapa? tidak pernah muncul intelektual dari kalangan rakyat jelata. Yang muncul sebagai wakil rakyat jelata dalam cerita-cerita hanya para pendekar seperti Jaka Tarub, atau mungkin sekelas *sliver-man* di film-film yang pernah kita lihat. Hampir – hampir tidak ada yang bisa menolak dalam sejarah kita, kaum terdidik dan intelektual merupakan milik sekitar istana. Pendidikan hanya milik elite, kaum terdidik pun dilahirkan untuk memenuhi kebutuhan penguasa. Ini satu dimensi.

* Peneliti Budaya dan Pengajar di INSURI Ponorogo, Kandidat Doktor (S3) Universitas Negeri Malang.

Pada dimensi lain, ajaran-ajaran para *Mpu*, *Resi* dan intelektual istana yang lain inilah yang mempunyai kekuatan otoritatif. Maksudnya jadi semacam ‘kurikulum baku’, yang harus di lakukan dalam praktik sosial kekuasaan maupun bagi mereka rakyat jelata. Benarkah para intelektual ini tak berpihak (netral) sama sekali? Jelas tidak mungkin. Setiap hari mereka kerja, makan, fasilitas lain di sediakan *juragan*. Tentu mereka harus *nderek juragan*, bila tidak ingin di pecat. Coba bandingkan dengan kita sebagai kelas terdidik (termasuk kita) di masa kini.

Dan hampir tidak ada kaum terdidik/produk pendidikan ala-kerajaan menghasilkan perombak tatanan sosial, kecuali tidak lebih menjadi penakhluk atau hanya berebut kekuasaan. Selain menjadi *babu* yang *nderek juragan*. Dan dapat dipastikan merekaalah penindas rakyat yang status sosialnya lebih rendah, memperbudak kaum sudra (para petani, buruh) dan rakyat jelata yang lain.

Pesantren dan atau padepokan, suatu asrama para pelajar (baik bidang militer, sastra, atau tabib/kedokteran) di zaman ini hampir dipastikan berada di sekitar pusat-pusat kekuasaan.¹ Dan para alumni dari pendidikan pada zaman ini, tentu akan menjadi punggawa kerajaan. Kecuali mereka yang kalah oleh konspirasi politik di Istana, mereka kemudian membuat pusat-pusat kekuasaan baru yang aman, beserta institusi pendidikannya (padepokan/pesantren). Inilah yang menjadi cikal bakal pesantren yang ada sekarang, yang dulunya didirikan oleh para ’ulama. Alumninya kemudian menyebar, dan membuat ruang-ruang pendidikan baru yang relatif terpisah dari kekuasaan, bahkan seringkali menjadi penantang kekuasaan dominan. Atau mereka yang kemudian mengembangkan pikiran-pikiran asketik, yang lari dari hiruk pikuk duniaawi.

Selanjutnya datanglah era gelap dalam sejarah nusantara. Datanglah Portugis di tahun 1596, yang beberapa saat menancapakan penjajahan di Indonesia, sebelum akhirnya jatuh di tangan Belanda. Kondisi sosial masa ini memang tak jauh beda dengan masa-masa feodalisme sebagaimana telah tersebut di atas. Bahkan, hampir-hampir produk kejayaan (yang positif) masa-masa kerajaan telah di hancurkan oleh penjajah. Di kalangan istana yang tersisa hanya keangkuhan para Adipati/Bupati yang menjadi anthead Belanda. Sedangkan kelompok kelas terdidik Istana, yang cenderung tidak

1. Abdul Hadi WM, *Islam Cakrawala Estetik dan Budaya*, Jakarta: Pustaka Firdaus:2000, hal 100

suka oleh prilaku birokrat istana antheek Belanda, menyingkir dan membuat peradaban baru, dengan merintis pesantren-pesantren baru.

Tiga abad pertama penjajahan, belanda hampir-hampir tidak mau tahu terhadap pengembangan kehidupan bangsa secara umum. Mereka hanya berusaha supaya sumberdaya alam di negeri ini dapat dikuras sebanyak-banyaknya dan di bawa ke negeri-nya. Ada dua jenis pendidikan yang ada waktu itu, pendidikan modern ala barat, untuk anak-anak Eropa. Pribumi sama sekali tidak ada yang mendapatkan fasilitas ini. Sedangkan pendidikan pribumi terkonsentrasi di Pesantren, yang banyak mengajarkan ilmu-ilmu keagamaan dan kedigdayaan. Hampir dapat dipastikan pusat-pusat perlawanan terhadap penjajah masa itu terpusat di pesantren, seperti Tegalrejo, tempat Diponegoro. Juga kita ingat Tjut Nya' Dien dan kawan-kawan adalah pejuang-pejuang kaum santri yang melawan kekuasaan kolonial. Setelah semua perlawanan dapat di-takhlukkan pada saat yang sama pula para pelarian perang menyebar keseluruh pedalaman nusantara ini.

Sementara itu di akhir abad XIX (atau akhir 1800-an) terjadi perubahan politik dinegeri Belanda. Kalangan liberal yang didominasi para pengusaha menguasai pemerintahan Belanda. Kemudian munculah sebuah kebijakan yang di sebut dengan Politik Balas Budi atau lazim di sebut Politik Etis (*Etische Politics*). Kebijakan ini, disebut para elite negeri Belanda sebagai upaya, membalsas budi baik bangsa Hindia (Indonesia), atas kekayaan yang diberikan terhadap Belanda. Isi dari politik ini ada tiga hal: *Edukasi* (pendidikan), *Irigasi* (pengairan) dan *Migrasi* (perpindahan penduduk) semua di peruntukkan untuk pribumi.

Kebijakan ini tak lain, adalah akibat semakin melemahnya dominasi birokrasi belanda di bawah para pengusaha (pemilik modal) Belanda. Dan dapat dipastikan, kebijakan ini tak lain adalah demi kepentingan mereka, kaum pemilik modal Belanda. Sebagai contoh di bidang pendidikan, sekolah-sekolah yang di dirikan di orientasikan hanya mencetak kaum pribumi yang *melek* baca tulis, dan dapat di pekerjakan di perusahaan dan perkebunan Hindia Belanda. Dan inipun hanya dapat dinikmati segelintir anak-anak priyayi pribumi, para wedono dan bupati ke atas. Seluruh tanah Sumatera menjadi perkebunan, baik sawit, tembakau, dan tanaman industri lain. Dimulailah politik tanam paksa.

Selain itu terdapat kebijakan kependudukan yang membagi warga bangsa ini menjadi beberapa kelas. Kelas tertinggi adalah Belanda dan

Eropa, kelas kedua adalah untuk Cina, Aarab dan bangsa timur lain dan kelas terendah yakni untuk kaum pribumi. Karena itu muncullah sekolah khusus untuk kaum Eropa di tingkat menengah (yakni HBS, dan ELS)². Ada juga sekolah China, dan terakhir sekolah untuk pribumi yang lazim disebut sekolah *Ongko Loro* (Angka 2). Inilah yang menjadi cikal bakal sentimen etnis yang sampai kini masih terekam kuat dikepala kita.³

Saat itu perguruan tinggi yang diperuntukkan bagi pribumi hanyalah Sekolah Dokter (STOVIA), Teknik (THS Bandung-sekarang ITB) dan Sekolah Hukum di Bandung. Dari sekolah-sekolah ini lahir para pembaharu, dan pejuang pergerakan. Walaupun mayoritas lulusannya, memang di peruntukkan dan dipekerjakan demi kepentingan perusahaan Hindia Belanda dan kelas berpunya. Hal ini tentu tidak bisa di pisahkan dari paham, pola dan orientasi liberalis, dengan politik etisnya, yakni untuk mencetak ‘kaum pekerja profesional’ para ‘kuli berdas’’. Kelas sosial ini kemudian melahirkan para birokrat, pengusaha yang watak dan karakternya di wariskan kepada profesional dan birokrat masa kini. Merasa lebih terhormat dari warga lain, suka menjilat pantat atasan, suka dilayani, sok kuasa dan sederet sikap lainnya.

Singkatnya pada masa ini, Indonesia mulai mengenal sistem pendidikan modern ala barat/*classical* yang sampai kini berwujud pada institusi pendidikan formal kita (SD/SMP/SMU sampai Universitas dan Sekolah Tinggi). Yang tidak lain memang di buat untuk mencetak ‘para pekerja’, dan pelayan kelompok berkuasa dan para elite. Jadi, jangan bangga dulu, jangan-jangan kita juga meniru kelas terdidik di masa politik etis, selalu bercita-cita jadi birokrat, politisi dan profesi penindas yang lain.

Namun pada generasi inilah muncul pemuda-pemuda progresif yang berusaha mengangkat nasib buruk bangsanya, menjadi pelopor awal pergerakan menuju kemerdekaan dengan cara mereka masing-masing. Melalui gerakan politik melalui kelompok dan partai, seperti generasi pertama nasionalis Indonesia seperti Dr Tjiptomangunkoesoemo, Dr Soewardi Surjaningrat dan generasi kedua nasionalis Indonesia Soekarno-Hatta.

-
2. E : Europe, H: Holland, sekolah dasar dan menengah zaman Hindia Belanda membeda-bedakan berdasarkan kewarga-negaraan (misalnya: Sekolah rakjat untuk Pribumi, HIS dan ELS untuk keturunan Eropa) begitu juga bagi warga keturunan China (lih. Pramudya Ananta Toer, Novel “ Jejak Langkah”, Jakarta: Hasta Mitra, 2003, hal. 46
 3. Bahwa mereka (Eropa, China, Arab) kita anggap lebih superior, dan lebih segalanya. Konflik berdarah tahun 1744, 1924, 1998 terhadap etnis China adalah contohnya.

Sementara di jalur jurnalisme terdapat nama seperti RM Tirto Adhi Soerjo, Mas Marco. Di bagian lain ada di antara mereka yang bergerak di gerakan bawah tanah seperti gerakan yang dilakukan Datok Tan Malaka. Tak lupa gerakan agitasi massa seperti yang dilakukan HOS Tjokroaninoto dan H Samanhudi melalui SDI. Gerakan ini kemudian di kokohkan dalam Kongres Pemuda Indonesia II tahun 1928 yang mencetuskan Sumpah Pemuda. Generasi ini adalah generasi awal yang 'mengimajinasikan' sebuah negeri baru yang merdeka, yang kemudian dinamai Indonesia

Setelah Belanda hengkang tahun 1941, masuknya Jepang. Jepang membawa pendidikan gaya khas negara-negara fasis. Pendidikan yang fasis-militeristik. Mereka yang mengenalkan upacara bendera, sampai-sampai banyak kejadian pemaksaan bahkan penindasan terhadap mereka yang tidak mau mengikutinya.⁴ Baris berbaris dan disiplin ala militer selalu di ritualkan, dan hampir-hampir semua institusi pendidikan Jepang memang sangat militeristik. Produknya tidak lebih seperti prajurit, dan mereka yang hanya bisa berkata: ya terhadap atasan. Hirarkhi institusi pun sangat militeristik, mungkin ini yang di tiru gaya-gaya pendidikan Orde Baru, plus dengan Pramuka (maaf – saya dulu juga pramuka). Mereka juga diperkenalkan semacam etika-etika formalistik, yang dibungkus dengan jargon tertentu.

Era ini diakhiri oleh kekalahan Jepang di Perang Asia Timur, dan karena kecerdasan para pemuda Indonesia menangkap perkembangan geopolitik global, sebuah negeri baru bernama 'Indonesia' dideklarasikan. Sebagai sebuah negeri baru, Indonesia terpaksa tertatih-tatih menapaki tahun-tahun pertama berdirinya sepuah republik baru. Bahkan konon mobil pertama kepresidenan di beli dari penjualan Opium (sejenis ganja/heroin) ke Singapura. Sebelum kemudian Belanda berusaha memasuki kembali pertiwi, dan revolusi fisik yang cukup melelahkan sampai ditanda tanganinya Konferensi Meja Bundar pada 1949. Dan pada saat itu wilayah negeri ini belum termasuk Papua. Pasca penjajahan kedua bangsa, kemerdekaan yang seharusnya menjadi jembatan emas, seakan-akan meninggalkan bekas yang sangat sulit. Bangsa yang telah kehilangan jati-diri, kita disuguh dengan segala hal produk-produk feodalisme dan penjajahan. Jadi wajar ketidak stabilan politik dan sosial pada pasca kemerdekaan sampai tahun 1966 adalah produk pencarian jati diri ini.

4. Peristiwa ini terkam dalam pemberontakan KH Zainal Mustofa dari Singaparna, Tasikmalaya

Merefleksi Pilihan Kaum Intelektual

Di masa kini gerakan kaum intelektual mulai melihat secara lebih luas problem yang dialami bangsa ini. Kolonialisme bukan hanya telah memasung secara fisik bangsa ini, namun juga telah melakukan eksploitasi dan pembodohan begitu rupa. Tersebutlah nama RM Tirtoadisoerjo, HOS Tjokroaminoto, Soekarno, Soewardi Surjaningrat, Ki Suryopranoto, Soetomo, Tan Malaka, dan Semaun untuk menyebut beberapa nama, dengan tujuan yang kurang lebih sama menentang kolonialisme. RM Tirto Adhi Soerjo, misalnya memulai perlawanan dengan *gerakan jurnalisme advokasi* melalui koran pribumi pertama *Medan Prijaji*. Soekarno mendirikan sebuah kelompok kajian bernama *Algemene Studi Club*, mereka melakukan kerja mulai kajian kritis terhadap politik kolonial, melakukan advokasi pada masalah-masalah yang dialami pribumi hindia, dan menerbitkan sebuah buletin pergerakan yakni *Soeloeh Indonesia Muda*. Dan pada akhirnya menjadi cikal bakal lahirnya PNI (Partai Nasional Indonesia). Sementara Soetomo dan Ki Hadjar Dewantoro, bergerak dalam kerja pencerdasan rakyat melalui *Boedi Oetomo* dan *Taman Siswa*, KH Wahab Chasbullah melalui gerakan intelektual *Tashwirul Afkar* (yang kemudian menjadi pilar berdirinya *Nahdlatul 'Ulama*). Ada melakukan gerakan ekstra parlementer dengan aksi massa dengan melakukan pengorganisiran massa rakyat, HOS Tjokromaninoto melalui Sarekat Islam, Semaun dan Darsono dari SI Semarang yang kemudian menjadi cikal bakal lahirnya PKI. Sementara Tan Malaka dengan melakukan kerja-kerja *under ground* (bawah tanah) dengan pola-pola gerakan intelejen untuk melakukan perlawanan terhadap kolonialisme

Beberapa pola inilah yang kemudian menjadi, cikal bakal pola gerakan yang berkembang di era sesudahnya. Dengan varian ideologi masing-masing tentunya. Pada masa-masa berikutnya kaum muda terpelajar menemukan beberapa momentum dimana harus ada perubahan radikal, dengan berbagai pola gerakan menyatu dalam sebuah tujuan. Lihatlah ketika 1928, saat kaum muda menegaskan jati diri kebangsaannya dalam Sumpah Pemuda, kesadaran akan kebutuhan suatu bangsa telah dilalui dengan keberanian menyatakan lahirnya sebuah bangsa baru yakni Indonesia.

Sementara di tahun 1945, dimana konstelasi global sedang tidak menentu, para aktivis gerakan bawah tanah, menekan Soekarno untuk segera memerdekaan diri. Sutan Sjahriir, Soekarni dan kawan-kawannya

adalah kaum muda yang memiliki kemampuan membaca kecenderungan perubahan global sehingga mampu mengambil langkah-langkah sigap dalam kondisi genting. Pada tahun 1955-1966, saat Demokrasi Terpimpin mengalami masalah akut perturuan antar kekuatan politik dan otoritarianisme, dimana saat itu gerakan mahasiswa saling bermusuhan ada GMNI, PMKRI, HMI-PMII bertarung dengan CGMI (organisasi mahasiswa PKI). Gerakan Mahasiswa terpecah-pecah dalam pergumulan kepentingan ideologis.

Di tengah situasi inilah tersebutlah nama Soe Hok Gie (GERMASOS), Mahbub Junaidi (PMII/NU), Ahmad Wahib (HMI) yang bergerak di jalur jurnalisme, Zamroni (PMII), Hary Tjan Silalahi (PMKRI), Akbar Tandjung dan Fahmi Idris (HMI), dengan Zamroni sebagai ketuanya dengan mendirikan KAMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia) mengumpulkan kekuatan melalui gerakan ekstra parlementer dan melakukan aksi-aksi massa. Mereka berada dalam satu front yang sama, walaupun dengan payung ideologi politik dan gerakan yang berbeda. Perubahan mereka ciptakan. Walaupun dikemudian hari gerakan mereka di bajak oleh beberapa kawan mereka sendiri dengan memasuki ruang kekuasaan.

Mereka yang masih setia pada idealisme bergerak kembali di era 1974, ketika pembangunan ala Orde Baru melahirkan penjajahan baru yakni investasi ekonomi. Tersebutlah nama Hariman Siregar, Murdianto, Heri Akhmad dan beberapa nama lain yang harus mendekam dipenjara Orde Baru karena menolak politik investasi asing di Indonesia. Gerakan ini tidak bertahan lama, karena 4 tahun kemudian ditumpas melalui politik NKK/BKK (Normalisasi dan Birokratisasi Kehidupan Kampus), dimana mahasiswa di kungkung dalam penjara akademik semata. Mulai diperkenalkan konsep SKS, SKEK (Satuan Kredit Kegiatan Ekstra Kulikuler), organisasi tunggal Intra Kampus (Senat Mahasiswa) yang sangat mengekang kehidupan politik maupun keilmuan mahasiswa. Namun dalam kondisi demikian mahasiswa tetap bergerak melalui aras jurnalisme melalui majalah kampus, advokasi sosial dengan mendirikan LSM. Kita mengenal majalah mahasiswa Balairung dan Arena, misalnya, gerakan kajian dan advokasi sebagaimana yang dilakukan kaum muda di LP3ES, P3M Jakarta, LkiS Yogyakarta kelompok kajian kecil di berbagai daerah. Namun kontrol Negara sangatlah kuat, sehingga gerakan tersebut tidak berkembang kuat.

Kaum muda terpelajar tidak pernah tiarap. Ketika Orde Baru, sudah jauh melangkah dan menafikkan nilai-nilai Keadilan dan kemanusiaan

dalam pembangunan yang dilakukannya, sekitar awal tahun 1990, gerakan pelajar dan mahasiswa di berbagai jalur mulai mengkonsolidasikan diri. Hal serupa kembali terulang tahun 1998, saat Soeharto dengan militerisme dan birokratisme yang sangat otoriter. Gerakan pelajar dan mahasiswa yang sebelumnya menempuh jalur jurnalisme dan advokasi kembali bersatu dalam satu front dengan jargon : *reformasi*. Semua garis ideologi dan kepentingan menyatu kembali. Runtuuhlah sebuah rezim yang sangat kuat dan menindas. Itulah karya kaum muda yang bernama pelajar dan mahasiswa.

Yang harus digaris-tebali bahwa intelektual, pelajar dan mahasiswa, dilatari oleh suatu sikap ilmiah yaitu sikap kritis. Kritis dalam arti *pertama*, berupaya menegakkan harkat dan martabat kemanusiaan dari berbagai belenggu yang diakibatkan oleh proses sosial yang bersifat duniawi. *Kedua*, melawan segala bentuk dominasi dan penindasan. *Ketiga*, membuka tabir dan selubung pengetahuan yang munafik.

Di masa kini ketika reformasi politik mendorong era demokratisasi dan otonomi daerah, liberalisme dan globalisasi ekonomi membawa penjajahan ekonomi dan budaya, sikap kritis itu tak boleh hilang. Betapa luas ekosistem alam yang rusak di tanah kita akibat eksloitasi, betapa jutaan orang dipaksa menjadi buruh dan tanpa tanah akibat penguasaan ekonomi asing, betapa banyak kaum muda terjebak dalam pembaratan budaya (seks bebas, narkotika), jutaan hypermarket telah memaksa para pedagang kecil menjadi gelandangan.

Intelektual, pelajar dan mahasiswa, haruslah menjadi pengumpul fakta-fakta kebenaran melalui penelitian, mengumpulkan idealisme melalui mimbar akademik dan pendidikan, mengumpulkan berjuta pengalaman melalui pembelajaran ditengah-tengah rakyat melalui pendampingan, advokasi dan sejenisnya. Dan yang pasti tidak lupa, kaum muda pelajar dan mahasiswa harus mampu membaca tanda-tanda zaman, sambil tetap melandasi pikiran tindakan diri pada nilai-nilai kecintaan pada Tuhan. Dan menjadi pilihan bagi kader intelektual muda NU di manapun tempat berkhidmah, sebuah kerja menegakkan salah satu nilai *ahlussunnah wal jama'ah* yakni *i'tidal* atau menegakkan keadilan.



POLITIK, SOSIAL,
DAN KEKUASAAN

PESANTREN DAN POLITIK KEKUASAAN DI PONOROGO: SUATU PENDEKATAN SEJARAH LISAN

MURDIANTO AN-NAWIE*

Katong Membangun Tahta

Batoro Katong, yang kemudian lazim disebut Batoro Katong, bagi masyarakat Ponorogo mungkin bukan sekedar figur sejarah semata. Hal ini terutama terjadi di kalangan santri- meyakini Batoro Katonglah penguasa pertama di tanah Wengker, sekaligus pelopor penyebaran agama Islam di Ponorogo. Batoro Katong alias Lembu Kanigoro bersama para koleganya antara lain Ki Selo Aji, Kiai Muslim (Ki Ageng Mirah) adalah pengembangan misi suci melakukan ‘Islamisasi’ sekaligus ‘menundukkan’ tanah Wengker, sebuah daerah tenggara Gunung Lawu sampai lereng barat Gunung Wilis,¹ yang kemudian kita kenal dengan nama Ponorogo dan Madiun selatan sekarang.

Sampai saat ini, nama Batoro Katong, diabadikan sebagai nama Stadion dan sebuah jalan utama Ponorogo. Batoro Katong-pun selalu diingat pada peringatan Hari Jadi Ponorogo, tanggal 1 Suro. Pada saat itu, pusaka tumbak Kara Welang di kirab dari makam Batoro Katong di kelurahan Setono, Kota Lama, menuju Pendopo Kabupaten. Menurut Amrih Widodo (1995), pusaka sebagai *artefact*² budaya memang seringkali diangkat statusnya oleh

* Wakil Sekretaris PCNU Ponorogo, dan Peserta Program Doktor Universitas Negeri Malang.

1. KH Mudjab Thohir, *Sejarah Lahirnya Reog Ponorogo*, Ponorogo; tt hal. 13
2. *Artefact*, peninggalan material yang di catat sebagai bagian sejarah penting suatu tempat. (lih. Amrih Widodo, *The Stage of The State,arts of the people and rites of hegemonization*, artikel yang disampaikan dalam seminar “Material Bases for Culture”,

kekuasaan pemerintah lokal, sebagai ‘totems’, suatu yang secara sengaja dikeramatkan dan menjadi simbol identitas lokal.

Hal inilah yang menunjukkan Batoro Katong memang tak bisa lepas dari ‘alam bawah sadar’ masyarakat Ponorogo, dan menjadi simbol masa lalu (sejarah) sekaligus bagian dari masa kini. Batoro Katong bukan sekedar bagian dari realitas masa lalu, namun adalah bagian dari masa kini. Hidup di alam ‘hiperealitas’, dan menjadi semacam *belief* yang boleh emosi, keyakinan, kepercayaan masyarakat. Mengutip *The Penguin Dictionary of Psychology*, Niniek L. Karim mendefinisikan *belief* sebagai penerimaan emosional terhadap suatu proposisi, pernyataan dan doktrin tertentu.³

Sebagaimana yang telah di sebutkan di depan, bagi kalangan tokoh-tokoh muslim tradisional, Batoro Katong tidak lain adalah peletak dasar kekuasaan politik di Ponorogo, dan lebih dari itu seorang pengemban misi *dakwah* Islam pertama. Posisinya sebagai penguasa sekaligus ‘ulama pertama Ponorogo inilah yang menjadi menarik untuk dilacak lebih jauh, terutama dalam kaitan membaca wilayah alam bawah sadar yang menggerakkan kultur politik kalangan pesantren, khususnya elit-elitnya (kyai dan para pengasuh pesantren) di Ponorogo. Alam bawah sadar inilah yang menurut psikolog Freudian, dominan menggerakkan perilaku manusia. Dan alam bawah sadar ini terbentuk dari tumpukan keyakinan, nilai, trauma-trauma yang terjadi di masa lalu, yang kemudian hidup terus di bawah kesadaran individu dan suatu masyarakat dari waktu ke waktu.⁴

Dalam konteks inilah penting, mencoba mencari kaitan antara ambisi-ambisi, cita-cita atau bahkan impian Batoro Katong sebagai Peng-Islam dan penguasa Politik Ponorogo dengan kultur politik yang muncul di kalangan pesantren yang tidak lain adalah para keturunan dan penerus ‘perjuangan’ Batoro Katong.

Batoro Katong dalam Tradisi Lisan

Sejarah lisan, yang tersebar dari mulut ke mulut, dari satu generasi ke generasi selanjutnya menjadi penting posisinya, terutama dalam kaitan

yang dilaksanakan oleh SPES Foundation bersama UKSW Salatiga, 4 September 1991.
hal 8

3. Niniek L Kariem, *Soekarno di dunia Hipperreal*, Kompas, 1 Juni 2001 edisi 100 tahun Soekarno.
4. *Ibid.*

analisis psiko historis. Karena dari sejarah lisan, yang berkembang inilah muncul imajinasi, struktur keyakinan, nilai dalam masyarakat bahkan membentuk kepribadian kolektif suatu masyarakat. Terlepas, dari apakah sejarah lisan tidak merupakan hasil obyektif dari penelitian sejarah? atau apakah sering dicampur dengan dengan berbagai mitologi? Sejarah yang berkembang lewat tradisi lisan, bahkan menjadi semacam belief sebagaimana telah disebutkan di atas.

Di bawah ini akan mencoba dideskripsikan beberapa hasil investigasi, penelitian dokumen yang kesemuanya tidak lain adalah pernyataan lisan beberapa tokoh dan sesepuh di masing-masing komunitas di Ponorogo. Sebagaimana telah diulas di awal tulisan ini bagi masyarakat Ponorogo, Batoro Katong adalah tokoh dan penguasa pertama yang paling legendaris dalam masyarakat Ponorogo. Sampai saat ini Batoro Katong adalah simbol kekuasaan politik yang terus dilestarikan oleh penguasa daerah ini dari waktu ke waktu. Tidak ada penguasa Ponorogo, yang bisa melepaskan dari figur sejarah legendaris ini.

Batoro Katong, memiliki nama asli Lembu Kanigoro, tidak lain adalah salah seorang putra Prabu Brawijaya V dari selir yakni Putri Campa yang beragama Islam. Mulai redupnya kekuasaan Majapahit, saat kakak tertuanya, Lembu Kenongo yang berganti nama sebagai Raden Fattah, mendirikan kesultanan Demak Bintoro. Lembu Kanigoro mengikuti jejaknya, untuk berguru dibawah bimbingan Wali Songo di Demak. Brawijaya V yang pada masa hidupnya berusaha di Islamkan oleh wali Songo, para Wali Islam tersebut membujuk Prabu Brawijaya V dengan menawarkan seorang Putri Campa yang beragama Islam untuk menjadi Istrinya.⁵

Walaupun kemudian Prabu Brawijaya sendiri gagal untuk di Islamkan, tetapi perkawinannya dengan putri Campa mengakibatkan meruncingnya konflik politik di Majapahit. Diperistrinya putri Campa oleh Prabu Brawijaya

5. Data-data ini kami dapatkan dari wawancara kami lakukan berkali kali dengan **Mbah Mohammad Yusuf**, salah seorang dalang Jemblung Katong Wecono, dan juga keturunan Batoro Katong yang ke 12 dari kelurahan Setono. Versi serupa ini kami dapatkan dari tulisan KH Mudjab Thohir (*ibid*) dan dalam penelitian Ridho Kurnianto, *Sikretisme Budaya Islam Jawa* (Sejarah Seni Jemblung Katong Wecono, Ponorogo (Fak.PAI UMP). Juga berasal **Mbah Toikromo**, adalah dalang Ruwatan Purwokolo, dan **Mbah Saimin** seorang pemimpin spiritual masyarakat Gelang Kulon Sampung keduanya adalah pengagum Ki Ageng Kuntu lawan politik dan kultural Batoro Katong. lihat juga dari hasil penelitian peneliti lain Seperti Bisri Effendi (1991), tentang Reog dalam Cengkeraman Kekuasaan, dalam *Masyarakat Nusantara*, LIPI:2001

V memunculkan reaksi ‘protes’ dari elit istana yang lain. Sebagaimana dilakukan oleh seorang punggawanya bernama Pujangga Anom Ketut Suryongalam. Seorang penganut Hindu-Budha Tantrayana, pujangga Majapahit yang berasal dari Bali. Tokoh yang terakhir ini, kemudian ‘desersi’ untuk keluar dari Majapahit, dan membangun peradaban baru di tenggara Gunung Lawu. Ki Ageng Ketut Suryangalam ini kemudian di kenal sebagai Ki Ageng Kutu atau Demang Kutu. Dan daerah yang menjadi tempat tinggal Ki Ageng Kutu ini namakan Kutu, Kini merupakan daerah yang terdiri dari beberapa desa di wilayah Kecamatan Jetis.⁶

Ki Ageng Kutu-lah yang kemudian menciptakan sebuah seni *Barongan*, yang kemudian disebut *Reyog* (*Reog*-Indonesia). Reog tidak lain merupakan artikulasi kritik simbolik Ki Ageng Kutu terhadap raja Majapahit (disimbolkan dengan kepala harimau), yang ditundukkan dengan rayuan seorang perempuan/Putri Campa (disimbolkan dengan dadak merak). Dan Ki Ageng Kutu sendiri di simbolkan sebagai Pujangga Anom atau sering di sebut sebagai Bujang Ganong, yang bijaksana walaupun berwajah buruk.⁷

Pada akhirnya, upaya Ki Ageng Kutu untuk memperkuat basis di Ponorogo inilah yang pada masa selanjutnya di anggap sebagai ancaman oleh kekuasaan Majapahit. Dan selanjutnya pandangan yang sama dimiliki juga dengan kasultanan Demak, yang *nota bene* sebagai penerus ‘kejayaan’ Majapahit walaupun dengan warna Islamnya. Sunan Kalijaga, bersama muridnya Kiai Muslim (atau Ki Ageng Mirah) mencoba melakukan ‘investigasi’ terhadap keadaan Ponorogo, dan mencermati kekuatan-kekuatan yang paling berpengaruh di Ponorogo. Dan mereka menemukan Demang Kutu sebagai penguasa paling berpengaruh saat itu.

Hal ini bergayung sambut, dengan kepentingan ekspansi kekuasaan dan Islamisasi, penguasa Demak mengirimkan seorang ‘putra terbaiknya’ yakni yang kemudian di kenal luas dengan Batoro Katong dengan salah seorang santrinya bernama Selo Aji dan diikuti oleh 40 orang santri senior yang lain. Saat Batoro Katong datang memasuki Ponorogo, kebanyakan masyarakat Ponorogo adalah penganut Budha, animisme dan dinamisme.⁸

6. Patung-patung Ki Ageng Kutu kini banyak kita temui di pintu-pintu masuk desa Kutu Kulon dan Kutu Wetan sampai daerah Bibis, yang masuk kawedanan Arjowinangun di sebelah barat Kec. Sambit.

7. KH Mudjab Thohir, *Ibid.*

8. Ridho Kurnianto, *Ibid*

Singkat cerita, terjadilah pertarungan antara Batoro Katong dengan Ki Ageng Kutu. Ditengah kondisi yang sama sama kuat, Batoro Katong kehabisan akal untuk menundukkan Ki Ageng Kutu. Kemudian dengan ‘akal cerdasnya’ Batoro Katong berusaha mendekati putri Ki Ageng Kutu yang bernama Niken Gandini, dengan di ‘*iming-imingi*’ akan dijadikan istri.

Kemudian Niken Gandini inilah yang ‘dimanfaatkan’ Batoro Katong untuk mengambilpusaka pamungkas dari Ki Ageng Kutu. Pertempuran berlanjut dan Ki Ageng Kutu menghilang, pada hari *Jumat Wage* di sebuah pegunungan di daerah Bancangan Sambit Ponorogo. Hari ini oleh para pengikut Kutu dan masyarakat Ponorogo (terutama dari abangan), menganggap hari itu sebagai hari *naas*-nya Ponorogo. Tempat menghilangnya Ki Ageng Kutu ini di sebut sebagai Gunung Bacin, terletak di daerah Selatan Sambit. Batoro Katong kemudian, mengatakan bahwa Ki Ageng Kutu akan *moksa* dan terlahir kembali di kemudian hari. Hal ini di mungkinkan dilakukan untuk meredam kemarahan warga atas meninggalnya Ki Ageng Kutu.

Setelah ‘dihilangkannya’ Ki Ageng Kutu, Batoro Katong mengumpulkan rakyat Ponorogo dan berpidato bahwa dirinya tidak lain adalah Batoro, manusia setengah dewa. Hal ini dilakukan, karena Masyarakat Ponorogo masih mempercayai keberadaan dewa-dewa, dan Batara. Dari pintu inilah Katong kukuh menjadi penguasa Ponorogo, mendirikan istana, dan pusat Kota.⁹ dan kemudian melakukan Islamisasi Ponorogo secara perlahan namun pasti. Kesenian Reog yang menjadi seni perlawanan masyarakat Ponorogo mulai di eliminasi dari unsur-unsur pemberontakan, dengan menampilkan cerita fiktif tentang Kerajaan Bantar Angin sebagai sejarah reog. Membuat kesenian tandingan, semacam jemblungan dan lain sebagainya. Para punggawa dan anak cucu Batoro Katong, inilah yang kemudian mendirikan pesantren-pesantren sebagai pusat pengembangan agama Islam.¹⁰

Dalam konteks inilah, keberadaan Islam sebagai sebuah ajaran, kemudian bersilang sengkarut dengan kekuasaan politik. Perluasan agama Islam, membawa dampak secara langsung terhadap perluasan pengaruh, dan berarti juga kekuasaan. Dan Batoro Katonglah yang menjadi figur yang di

9. Kini di sebut kota lama, daerah sekitar Desa Setono, Kec, Kota Ponorogo

10. Keterangan dari Mbah Yusuf, 16 Desember 2004

idealkan, penguasa sekaligus ‘ulama. Pelacakan ‘akar’ kultur pesantren dan elite ormas Islam di Ponorogo, setidaknya dapat dimulai dari titik ini.

Dan terdapat tiga hipotesis awal penulis yang dirancang dengan menggunakan perspektif psiko-historis terkait hubungan pesantren dan politik di Ponorogo, dari deskripsi awal ini, yakni: *pertama*, upaya meraih kekuasaan (berpolitik praktis) tidak lain adalah bagian dari misi suci ‘berdakwah’ melalui politik. *Kedua*, mereka yang memiliki kultur berbeda, dan dianggap seringkali berlawanan dengan nilai agama, berarti juga adalah musuh secara politis yang harus ‘di kuasai’ dan kemudian ‘di beradabkan’. *Ketiga*, untuk melakukan proses memberadabkan masyarakat melalui agama, dan melakukan proses penjinakan-penjinakan unsur-unsur subversif yang ada dalam masyarakat Ponorogo.

Ini adalah strategi dan karakter yang dilahirkan dari percampuran yang ‘tak terurai’ antara agama sebagai misi suci dan politik sebagai artikulasi kepentingan serta area dakwahnya. Model percampuran inilah yang melahirkan corak pesantren serta tokoh-tokoh santri menjadikan Batoro Katong beserta para pengikutnya sebagai modelnya. Berikut ini akan dideskripsikan corak pergulatan pesantren awal dengan kekuasaan pada masa awal di Ponorogo, dengan mengambil tokoh-tokoh sentralnya.

Ki Ageng Mirah Sang Pendakwah Islam Pertama di Wengker

Namanya Muslim atau disebut Kiai Muslim. Kiai Muslim hidup pada paruh awal abad XV (1400 an) dan yang merupakan salah satu santri langsung dari Sunan Kalijaga. Ia merupakan keturunan langsung dari Ki Ageng Pandanaran alias Sunan Tembayat, yang mendapatkan tugas dari para Wali untuk melakukan Islamisasi Wengker bersama Sunan Kalijaga. Nama Mirah didapatkan dari karakternya yang pemurah dan dermawan (*jawa*: mirah). Kedermawanan Kiai Muslim ini terwujud dari cerita lisan dari penuturan kiai Mujahidin Farid, yang menuturkan: “*suatu saat Ki Ageng Mirah panen padi, semua orang yang ikut memanen diberikan bagian yang amat banyak. padahal mereka tidak ikut merawat pertumbuhan padi itu..*”.

Penelusuran terhadap sumber lisan maupun silsilah dari berbagai situs makam di Ponorogo menyebutkan bahwa Kiai Muslim alias Ki Ageng Mirah adalah keturunan dari Sunan Giri (‘Ainul Yaqin), yang berputra Sunan Prapen. Sunan Prapen inilah yang kemudian melahirkan Maulana Sulaiman yang sering disebut sebagai KI Ageng Gribig.

Kiai Muslim melaksanakan dakwahnya dengan menempati suatu daerah di bantaran kali Madiun yang membelah kota Ponorogo, tepatnya di daerah utara Tempuran Sekayu (sekitar 2 km barat pusat kota Ponorogo). Sebuah daerah pertemuan tiga sungai kecil dibarat kota Ponorogo. Sangat dimungkinkan daerah ini menjadi salah satu tempat potensial perkembangan suatu peradaban awal, terutama kedekatannya dengan sumber kehidupan yaitu air.

Kiai Muslim pertama-tama menjadi seorang *telik sandi*, pengintai, atau sebutlah *spion* para Wali untuk mengamati perkembangan di Wengker dan para tokoh-tokoh pra Islam yang berpengaruh pada masa itu, untuk membuka dakwah Islam sekaligus perluasan pengaruh kekuasaan kerajaan Islam awal yakni Demak. Saat itu ia menemukan salah satu kekuatan pengaruh itu dari Demang Kutu atau Ketut Suryongalam, yang tinggal di Jetis beserta para muridnya, salah satu yang terdekat dengan tempatnya tinggal saat itu adalah Honggolono.

Kiai Muslim atau Ki Ageng Mirah membuat sebuah pemukiman untuk menjalani hidupnya sambil mengajarkan agama kepada anak- cucunya yakni Mukasyaf, Nur Salim dan Umar. Dari aktivitasnya inilah Pesantren paling awal lahir di Wengker. Disebutkan dalam Babad Ponorogo, Kiai Muslim atau Ki Ageng Mirah kemudian mendapatkan sekutu, setelah Lembu Kanigoro (yang kemudian disebut Batoro Katong) bersama pengikutnya Selo Aji, salah seorang keluarga Brawijaya V dan adik Raden Patah Demak datang ke Wengker. Tujuan kedatangan mereka adalah untuk membangun negara di tanah Wengker, sebagai pelanjut dari kejayaan Majapahit dan perluasan kekuasaan Demak Bintoro. Kedatangan mereka juga adalah untuk mencegah semakin meluasnya pengaruh Pujangga Ketut Suryongalam, desirir Majapahit yang tidak lain bekas pengikut ayah Batoro Katong yakni Bhre Wirabumi (Brawijaya V).

Diceritakan dalam Babad Ponorogo (Poerwowitzjojo:1978, 20-22) bahwa Batoro Katong dan Selo Aji-lah yang menemui Kiai Muslim yang telah tinggal di Mirah beberapa waktu sebelumnya. Batoro Katong mengungkapkan maksud kedadangannya. Gayung bersambut akhirnya Lembu Kanigoro dan Selo Aji kemudian bersekutu dengan Kiai Muslim (Ki Ageng Mirah) untuk “menyebarluaskan agama Islam sekaligus membangun negara”. Setelah tercapainya kesepakatan ini, Lembu Kanigoro (Batoro Katong muda), Selo Aji kemudian kembali ke Demak, untuk melaporkan hasil kunjungan awalnya ke Wengker. Setelah itu Raden Patah memberikan

kepercayaan kepada Lembu Kanigoro untuk membangun kekuasaan di Wengker, dengan memerintahkan Lembu Kanigoro dengan Selo Aji kembali ke Wengker, dengan disertai dengan empat puluh (40) pasangan prajurit sekaligus para alim dalam agama untuk mengikuti Lembu Kanigoro ke Wengker.

Dengan dibantu Kiai Muslim dari Mirah, Lembu Kanigoro dan Selo Aji beserta 40 pengikutnya kemudian membangun perkampungan baru yakni Glagah Wangi. Diperkirakan situs perkampungan sekarang berada di barat jembatan Ketegan, sisi utara Desa Setono Jenangan Ponorogo. diperkampungan awal inilah pemukiman kaum muslim dibangun, dan merupakan cikal bakal dari pusat kekuasaan Wengker, yang disebut sekarang dengan Ponorogo Kota Lama. Sebagai komunitas santri, perkampungan ini menjadikan aktivitas belajar agama sebagai salah satu kegiatan rutin, yang terutama dilakukan diwaktu malam. Selain aktivitas militer (seperti latihan perang) sebagaimana lazimnya, punggawa kerajaan yang akan mendirikan tanah baru. Inilah yang dapat di sebut menjadi pesantren kedua di Ponorogo setelah tempat tinggal Kiai Muslim di Mirah.

Setelah terbangun kekuatan politik yang cukup kuat, mulailah persaingan pengaruh antara Batoro Katong dengan Ki Ageng Kutu Surukebung (Ketut Suryongalam) terjadi. Persaingan politik inilah yang diakhiri dengan dikalahkannya Ki Ageng Kutu, dan semua keluarga yang tersisa menjadi pengikut dari Batoro Katong. Dari deskripsi ini dapat disimpulkan bahwa penyebaran agama melalui pesantren awal di Ponorogo berkaitan langsung dengan proses pendirian kekuasaan negara, dan saling menyokong untuk menundukkan kekuasaan oposisi komunitas Budha Tantrik, yang di pimpin Ki Ageng Kutu.

Belief Pesantren Ponorogo: dari Menyokong Kuasa sampai Menyebar Agama

Para penerus dakwah setelah Ki Ageng Mirah ini, seperti Kiai Donopuro bersaudara, dan para muridnya sampai Ki Ageng Besari kemudian, memperkuat aktivitas dakwahnya dengan melembagakan dalam bentuk pondok pesantren. Dimana banyak orang bermukim untuk belajar ilmu agama, dan menjalani berbagai ritual *menempa* diri menjadi manusia yang *alim*. Bentuk fisik kelembagaan pesantren ini bisa dibandingkan dengan padepokan –Model Ki Ageng Kutu—yang telah ada sebelumnya, dengan

substansi isi ajaran yang dirubah sesuai ajaran Islam. Disanalah terlihat dengan jelas penerapan salah prinsip *ushul fiqh* “ *al mukhafadzatu ‘ala qadimishalih wal akhdzu bil jadidil ashlah*”.

Keberadaan pesantren-pesantren penerus Mirah sampai masa keemasan Pesantren Gerbang Tinatar Tegalsari tidak lain adalah metamorfosa mimpi Ki Ageng Mirah untuk menyebarkan Islam yang kemudian berkolaborasi dengan kepentingan Batoro Katong yang berniat membangun kekuasaan politik baru di Ponorogo. Dua kepentingan ini kemudian menyatu dan saling menyokong, yang pada kasus pesantren awal ini peran pesantren menjadi amat penting dalam pembangunan kekuasaan politik Batoro Katong dan para penerusnya. Bahkan pada dua abad kemudian salah seorang santri, putra Kiai Ageng Besari (Kiai Buchari) menjadi bupati Ponorogo dengan Gelar Adipati Tjokronegoro I. Ini menunjukkan kolaborasi *menyebar agama-menyebar kuasa*, berjalan secara baik untuk semakin memperkecil pengaruh ajaran dan pengaruh politik Ki Ageng Kutu dengan para pengikutnya.

Pada saat yang sama, pengaruh ini kemudian diperkuat dengan para pengikut Diponegoro yang melarikan diri ke arah Timur pada pertengahan 1800-an. Desersi besar-besaran pengikut Diponegoro ini, menambah energi dakwah Islam di Ponorogo dan juga Madiun. Pengikut Diponegoro ini terdiri dari kelompok kritis terhadap kekuasaan kolonial, dan pesantren mendapat suntikan ruh kritis dan perlawanan dalam dirinya. Dan pada saat yang sama para pengikut Diponegoro ini memasukkan semangat kritis dan perlawanan dalam *belief* kehidupan santri dan pesantren di Ponorogo.

Walaupun demikian, kita dapat menarik kesimpulan bahwa telah terjadi simbiosis mutualistik antara pesantren dan kekuasaan politik dalam perkembangan pesantren-pesantren awal di Ponorogo. Selain itu juga terdapat fakta bahwa pesantren tetap konsisten pada tugas utamanya untuk melakukan rekayasa sosial melalui pendidikan dan pemberdayaan masyarakat. Selain itu tidak bisa dinafikan bahwa terdapat potensi bahwa pesantren dapat menjadi kekuatan kritis terhadap kekuasaan, sebagaimana ditunjukkan para santri pengikut Diponegoro terhadap kekuasaan kolonial Belanda. Dan pada masa selanjutnya pola strategi dakwah Islam yang dilakukan pesantren, bertemu pada dua semangat yakni: *pertama, membangun kekuasaan politik* –sebagaimana dilakukan Batoro Katong dan pengikutnya-, *kedua, semangat melawan kekuasaan yang zalim* – sebagaimana dilakukan para pengikut Diponegoro.

Inilah yang membuat pesantren –dan kaum santri- di Ponorogo bisa menjadi kekuatan penyeimbang, yang bisa bergerak lebih fleksibel dan luwes terutama dalam hubungannya dengan pengaruh kekuasaan. Pada suatu saat mendukung kekuasaan dengan tidak membuta, dan pada saat lain bertindak kritis jika kekuasaan melakukan kezaliman pada rakyatnya. Semoga, *wallahu a'lam!*

PURITANISME DAN MASA DEPAN PLURALISME DI INDONESIA: UPAYA NU MEWASPADA GERAKAN ISLAM TRANSNASIONAL DI INDONESIA*

ABID ROHMANU**

Pendahuluan

Sejak dibukanya kran demokrasi pada tahun 1998 sebagai awal era reformasi, beragam ekspresi keyakinan keagamaan, politik dan budaya muncul ke permukaan. Sebagai sebuah konsekuensi logis dari iklim demokrasi, hal tersebut terasa membanggakan karena partisipasi masyarakat dalam menggerakkan roda demokrasi begitu intens. Di sisi yang lain, ketika kran demokrasi dan keterbukaan dimanfaatkan untuk tumbuh dan berkembangnya organisasi politik, *sosial* atau keagamaan untuk tujuan-tujuan yang esensinya menyerang nilai-nilai demokrasi dan jati diri bangsa yang berbhinneka tunggal ika, tentu ini menjadi sangat memprihatinkan.

Di antara paham keagamaan yang muncul secara “heroic” pada era reformasi adalah kelompok “Islam garis keras”, “Fundamentalisme Islam” atau “Islam Puritan” dalam istilah Abou El fadl, istilah yang akan dipakai dalam tulisan ini. Walaupun kemunculan mereka memanfaatkan kran demokrasi, akan tetapi spirit gerakan mereka pada dasarnya kontradiktif dengan sistem demokrasi dan spirit pluralisme. Syafi’I Ma’arif dalam hal ini mengatakan bahwa semua kelompok Islam puritan adalah anti demokrasi, akan tetapi mereka memakai lembaga Negara untuk menyalurkankan cita-

* Disampaikan dalam Orientasi Mahasiswa Baru “Progresif 2009” Badan Eksekutif Mahasiswa KM-Insuri Ponorogo.

** Ketua PC ISNU Ponorogo.

cita politiknya. Dalam ungkapan lain, ada ketidakjujuran dalam berpolitik, secara teori, demokrasi diharamkan tetapi secara praktik digunakan untuk mencapai tujuan.¹

Dalam kondisi kemajemukan masyarakat Indonesia, *sistem* demokrasi dengan spirit pluralismenya dinilai sebagai sistem politik dan pemerintahan yang paling elegan dibandingkan dengan *sistem-sitem* yang lain. Ideologi-ideologi politik yang bersifat totaliter - baik itu yang sekuler maupun yang religious – terbukti telah mendiskreditkan sisi-sisi kemanusiaan manusia. Ada dua unsur khas yang dikandung ideologi totaliter; pertama, ketataan tanpa reserve dan kedua mesin psikologi ideologi, yakni yang mendorong pengikut ideologi tersebut adalah kebencian sebagaimana tercermin dalam ideologi komunisme dan nazisme dan ideologi agamis yang mewujud dalam puritanisme.²

Konsep “puritan” dalam kamus Abou El fadl merupakan lawan konsep “modern”.³ Kelompok puritan adalah mereka yang secara konsisten dan sistematis menganut absolutisme, berpikir dikotomis, dan idealistik. Mereka tidak kenal kompromi, cenderung puris dalam artian tidak toleran terhadap

1. Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Masa Depan Islam di Indonesia” dalam Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 9.
2. Franz Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 24.
3. Pemakaian istilah ini untuk melabeli kaum yang radik dan ekstrim berbaju agama, menurutnya lebih tepat daripada istilah fundamentalis, militan, ekstrimis, radikal, fanatik, jahidis ataupun islamis. Istilah “fundamentalis” menimbulkan kerancuan karena semua kelompok dalam Islam tentu mengklaim dirinya melaksanakan ajaran-ajaran fundamental Islam. Tema “militan” juga tidak selalu benar, karena bersikap militan dalam kondisi tertentu diperbolehkan, bahkan oleh agama apapun. Istilah “ekstrimis”, “radikal” dan “fanatik” juga tidak bisa menggambarkan kelompok yang dikupas Abou El Fadl dalam buku-bukunya. Karena mereka ternyata tidak selalu ekstrim, radik dan fanatik dalam segala hal, akan tetapi mereka selalu absolutis yakni menuntut kepastian dalam menafsir teks. Penggunaan istilah “jahidis” juga merancukan pemahaman keunikan dan partikularitas orientasi kaum puritan. Istilah “islamis” mengacu pada kelompok yang berorientasi pada Islam politik yang dicitrakan Barat sebagai berbahaya bagi kelangsungan masyarakat yang beradab dan demokratis. Secara umum “islamis” memang adalah kaum muslimin yang meyakini bahwa teologi dan hukum Islam seharusnya menjadi kerangka acuan otoritatif dalam setiap kondisi sosial dan politik. Akan tetapi tidak berarti mereka selalu berkeyakinan akan adanya keharusan negara teokrasi yang memaksakan keberlakuan hukum Islam secara keras dan literal. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), 29 –32.

berbagai sudut pandang dan berkeyakinan bahwa realitas pluralistik merupakan kontaminasi terhadap autentisitas.⁴

Dengan kemunculan kelompok keagamaan puritan dengan karakter sebagaimana di atas, kita seakan dipaksa untuk menyelami kembali bagaimana keterkaitan antara Islam dan pluralisme di Indonesia. Wacana tentang hal tersebut diharapkan dapat memelihara ketersambungan akar perkembangan Islam di Indonesia dan dapat menunjukkan bahwa doktrin Islam dapat mengejawantah dalam ruang-ruang sosial dan budaya tanpa tercerabut dari nilai, autentisitas dan universalitas Islam sebagai sebuah agama yang *rahmatan li al-'alamin*.

Islam Transnasional dan Puritanisme di Indonesia

Islam transnasional adalah gerakan Islam yang bersifat mondial yang hendak memberlakukan formalisasi Islam dalam berbagai negara, termasuk Indonesia. Hasyim Muzadi misalnya, menyebut Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir dan Al-Qaeda sebagai bagian dari gerakan politik dunia dan karenanya tidak mempunyai pijakan kultural, visi kebangsaan dan visi keumatan di Indonesia.⁵ Islam Transnasional merupakan nama lain dari Islam radikal, Islam kanan, fundamentalisme Islam dan Islam puritan. Kelompok-kelompok puritan mempunyai variasi nama dan gerakan, akan tetapi karakter keberagamaan mereka mempunyai benang merah yang sama. Kelompok Puritan di Dunia Islam bisa disebut misalnya; Ikhwan al-Muslimin, Jama'at Islami di Pakistan, Hizbullah di Lebanon, al-Jama'ah al-Islamiyyah di Mesir, Hamas di Palestina, FIS di al-Jazair, Partai Refah di Turki dan Tanzim al-Qaida.

Gerakan Islam Transnasional yang beroperasi di Indonesia di antaranya adalah:

1. Ikhwanul Muslimin yang didirikan oleh Hasan al-Banna di Mesir. Gerakan ini hadir pada awalnya melalui aktivitas-aktivitas da'wah kampus yang kemudian menjadi gerakan tarbiyyah. Kelompok ini kemudian melahirkan Partai Keadilan Sejahtera (PKS).

4. Ibid., 29.

5. Tedi Khaliludin, "Gerakan Islam Transnasional" dalam <http://www.gp-ansor.org/opini/gerakan-islam-transnasional.html> (1 September 2009).

2. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dengan Pan Islamismenya ingin menegakkan khilafah Islamiyyah di seluruh dunia dan Indonesia merupakan target di dalamnya.
3. Wahabi dengan programnya “Wahabisasi Global”.⁶

Selain kelompok-kelompok di atas, bisa disebut yang lain adalah Majlis Mijahidin Indonesia (MMI), Jama'ah Salafi, Front Pembela Islam (FPI), Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam (KPPSI), Dar al-Islam (DI).⁷

Di antara kelompok-kelompok radikal di atas, kelompok Wahabi dinilai cukup berpengaruh karena dukungan petro dolarnya dan bahkan bisa dikatakan bahwa secara genealogis kelompok-kelompok Puritan Islam bisa dirujukkan pada aliran Wahabi. Kelompok Wahabi dicetuskan oleh Muhammad b. Abdul Wahhab di semenanjung Arabia pada abad ke-18. Pendiri kelompok Wahabi ini berkeyakinan bahwa solusi bagi kemunduran umat Islam adalah dengan pemahaman dan penerapan literal teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang absah.⁸ Karenanya setiap usaha menafsirkan teks secara historis dan sosiologis bahkan filosofis dianggap sebagai bentuk penyimpangan. Tidak ada multi-tafsir dalam agama, tidak ada pluralisme, dan autentik berarti melaksanakan bunyi teks secara literal. Untuk menarik simpati masyarakat muslim, kelompok Wahabi banyak menggunakan simbol-simbol salafi. Kelompok inipun lebih menyukai untuk disebut sebagai kelompok “Salafi” dengan jargon kembali kepada “al-salaf al-shalih”, kembali kepada Islam autentik versi mereka.

Kelompok Puritan mengklaim sebagai pewaris tunggal kebenaran dan karenanya muslim yang berbeda dianggap kurang Islami atau bahkan kafir. Karena itulah, selain karena ambisi politik, kelompok puritan melakukan infiltrasi ke dalam masjid-masjid, lembaga-lembaga pendidikan, instansi-instansi pemerintah maupun swasta dan ormas-ormas Islam moderat, termasuk NU dan Muhammadiyyah. Infiltrasi tersebut mulai santer dirasakan hingga Muhammadiyyah menerbitkan SK PP Muhammadiyah Nomor 149/Kep/I.0/B/2006 yang berisi tentang penolakan terhadap

-
6. Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, 78.
 7. Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), 11.
 8. Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam*, terj. Heru Prasetya (Bandung: Mizan, 2003), 24.

infiltrasi tersebut. Hal yang sama juga dilakukan oleh NU lewat forum Bahtsul Masa`ilnya.⁹

Islam Pluralisme dan Konteks Ke Indonesiaan

Relasi antara Islam dan paham pluralism adalah relasi yang sensitif dan karenanya sering menimbulkan ketegangan antar berbagai kelompok dalam masyarakat muslim, khususnya kelompok puritan Islam dan moderat. Ketegangan tersebut pada dasarnya buah dari tiadanya kesamaan persepsi terhadap permasalahan karena kesenjangan wawasan pengetahuan dan keagamaan ataupun memang disebabkan sikap mental-moral keberagamaan yang ekslusif.

Pluralisme berasal dari bahasa Inggris *pluralism*. Kata ini dalam konteks ilmu sosial dimaknai sebagai “suatu kerangka interaksi yang mana setiap kelompok menampilkan rasa hormat dan toleran antara satu dengan yang lain, *coexist* dan interaksi tanpa adanya asimilasi (pembauran/pembiasan)”. Sementara itu Alwi Shihab memerinci konsep pluralisme menjadi beberapa unsure inti, yakni:¹⁰

1. Pluralisme tidak semata menunjuk pada realitas kemajemukan, namun yang dimaksud adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan.
2. Pluralisme harus dibedakan dengan kosmopolitanisme. Konsep yang terakhir ini menunjuk pada suatu realita di mana aneka ragam agama, ras, dan bangsa hidup berdampingan tanpa adanya interaksi yang bersifat positif dan mutual.
3. Pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme. Relativisme pada dasarnya menafikan kemajemukan itu sendiri dan cenderung “plin-plan” karena merelatifkan hal-hal yang bersifat prinsip dan absolute.
4. Pluralisme bukanlah sinkretisme. Dalam konteks pluralism agama misalnya, pluralism bukan pencipta agama baru dengan meramu berbagai unsure dari beberapa agama untuk dimasukkan dalam agama baru tersebut.

Berdasar pengertian di atas, pluralism sebagai kerangka interaksi sosial merupakan konsep yang maha penting. Kemajemukan merupakan bagian

9. Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, 44.

10. Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Jakarta: Mizan, 1998), 41.

dari sunnatullah, baik itu dari sisi ras, kebangsaan, agama dan pemikiran keagamaan. Pluralisme hendak merawat kemajemukan tersebut dalam rangka menciptakan harmoni kehidupan. Peradaban manusia tidak akan berkembang bahkan hancur tanpa adanya stabilitas dan harmoni. Akan tetapi ketika ide dan paham pluralism disandingkan dengan agama dan paham keagamaan, muncul kontradiksi-kontradiksi yang kadangkala sulit untuk didamaikan. Karena itu, batasan pluralism sebagaimana diungkapkan Alwi Shihab menjadi sangat relevan.

Agama, khususnya Islam, lewat kitab sucinya memang mengajarkan pluralism sebagaimana kitab ini hadir di tengah-tengah kemajemukan sosio-kultural. Akan tetapi diakui bahwa materi-materi teks secara sepintas banyak yang bermuatan klaim-klaim superioritas terhadap kelompok agama lain. Belum lagi kenyataan bahwa kitab suci merupakan teks yang terbuka untuk diinterpretasikan yang bisa disesuaikan dengan sikap mental dan moral pembacanya. Karena itu dalam sejarah keagamaan, interaksi antar agama sering kali diwarnai dengan pertumpahan darah, bahkan dalam konteks Islam misalnya, banyak darah telah mengalir antar sesama saudara seagama karena perbedaan afiliasi pemikiran dan sekte keagamaan.

Padahal Islam sebagai agama yang berorientasi pada kemaslahatan kemanusiaan mengajarkan untuk cenderung pada esensi ajaran dan keberagamaan, bukan terpaku pada formalitas dan simbol-simbol lahiriyah. Di antara esensi ajaran Islam misalnya, sebagaimana dilansir dalam surat al-Hujurat (49): 13, adalah persatuan kemanusiaan di balik kemajemukan yang merupakan sunnatullah dan tujuan penciptaan. Akan tetapi persatuan yang diajarkan bukan bermaksud melebur perbedaan, tetapi menghormati perbedaan. Tiap kelompok telah memilih jalan dan tatanan hidup dan yang seharusnya dilakukan adalah berpacu dan berlomba mencapai prestasi kebijakan. Hal ini sebagaimana diungkap dalam surat al-Ma`idah (5): 48.

Akan tetapi sayangnya, teks-teks yang menjamin eksistensi keragaman dan interaksi lintas budaya, di tingkat masyarakat seakan tenggelam dan luput dari wacana ulama pra modern ataupun ulama modern, umumnya yang berhaluan puritan. Ada beberapa alasan tentang hal tersebut, antara lain adalah; dominasi politik dan superioritas peradaban Islam yang menjadikan pemikir muslim mempunyai rasa percaya diri yang berlebihan. Dan sebaliknya pada era modern ini ada perasaan inferioritas dan defensive terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dimainkan oleh Negara-negara Barat.

Selain referensi teks, sejarah peradaban Islam juga menyediakan referensi tentang tauladan toleransi dan harmoni dalam masyarakat multi cultural. Pada era Nabi saw. misalnya, Piagam Madinah sering kali dijadikan contoh konkret akomodasi Nabi terhadap keragaman keagamaan dan *sosial*. Dalam piagam tersebut ditetapkan bahwa semua golongan, termasuk kelompok Yahudi dan Nasrani, adalah satu bangsa (ummah) dengan kelompok Muslim. Mereka mempunyai hak dan kewajiban yang sama dan mereka disatukan dengan cita-cita bersama, membangun peradaban kemanusiaan.¹¹

Contoh lain yang juga sering disebut adalah sejarah peradaban Spanyol. Negara ini pernah berjaya dalam waktu yang lama, 500 tahun. Pada rentang waktu ini, kaum Muslim dan pengikut agama Yahudi dan Kristen dapat diibaratkan “satu tempat tidur”. Mereka hidup rukun dan bersama-sama menyertai peradaban yang gemilang.¹²

Karena itu, baik dari sisi teks atau sejarah, Islam memberikan restu terhadap pluralitas dan keragaman. Keragaman dan kemajemukan merupakan esensi kehidupan dan seharusnya dikelola secara positif untuk kemaslahatan bersama. Teks atau sejarah Islam yang secara lahiriyah tidak mendukung esensi ini seharusnya diinterpretasikan dengan melibatkan kondisi sosio-historis dan pesan moral Islam. Dan inilah yang menurut Abou El Fadl luput dari perhatian kelompok Puritan Islam.

Selain pemahaman yang adil terhadap teks dan sejarah, untuk menggapai cita toleransi dan penghormatan terhadap pluralitas, para ahli biasanya merekomendasikan dialog, baik itu lintas budaya, agama, kebangsaan dan sebagainya. Dialog tersebut dimaksudkan sebagai media untuk mencari titik temu (*kalimat sawa*) dan menghargai perbedaan pada kelompok yang lain.

Masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang majemuk. Ini sangat disadari oleh para pendiri bangsa ini. Karena itu sejak awal mereka menyepakati *Bhineka Tunggal Ika* sebagai motto bangsa ini dan *Pancasila* sebagai dasar Negara yang mengayomi segenap warga Negara tanpa memandang latar belakang agama, budaya, ras, bahasa dan yang lainnya. Adam Malik, mantan Wakil Presiden Indonesia, melihat Pancasila memiliki

11. Nurcholish madjid, “Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over; Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia, 2001), 184.

12. Ibid., 175.

persamaan spirit dengan dokumen politik yang diprakarsai oleh Nabi di Madinah, spirit toleransi dan pluralisme. Umat Islam, walau dalam jumlah mayoritas, pada era awal berdirinya Negara ini berbesar hati memilih Negara Demokrasi dan menghindari Negara Teokrasi karena kesadaran kemajemukan.

Akan tetapi di tengah hingar bingarnya iklim demokrasi dan kebebasan berekspresi dan hadirnya semangat dan gerakan keagamaan yang bersifat puritan, cita pendiri bangsa ini dan fakta kemajemukan bangsa terabaikan. Tensi hubungan antar kelompok keagamaan dalam internal agama Islam dan juga dengan agama lain sering kali memanas dan bahkan berakhir dengan kekerasan. Muncul klaim-klaim kebenaran dan penyesatan antara satu kelompok dengan yang lain. Keragaman yang merupakan sunnatullah dan realitas obyektif hendak disingkirkan.

Karena itu relevan pernyataan ketua PBNU agar umat Islam berhati-hati terhadap perkembangan gerakan Islam transnasional di Indonesia. Karena menurutnya gerakan ini berpotensi untuk menghancurkan ideologi negara Pancasila, UUD 1945, dan bukan tidak mungkin akan mengoyak keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).¹³

NU, Pluralisme dan Kewaspadaan Terhadap Puritanisme

PBNU pernah mengamanatkan agar umat Islam berhati-hati terhadap perkembangan gerakan Islam transnasional di Indonesia. Karena menurutnya gerakan ini berpotensi untuk menghancurkan ideologi negara Pancasila, UUD 1945, dan bukan tidak mungkin akan mengoyak keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).¹⁴ Sementara sejak awal NU telah menyatakan kesetiaannya terhadap NKRI sebagai harga mati.

NKRI dan spirit ideologis Pancasila dan UUD 1945 berasaskan kebhinekaan menuntuk semangat pluralism, yakni interaksi yang bersifat positif dan penuh penghormatan terhadap eksistensi kelompok lain yang beraneka. NU dalam konteks ini sangat setia merawat semangat pluralisme sebagaimana Indonesia berbhineka. Kesetiaan terhadap pluralisme ini diturunkan dari empat sikap kemasyarakatan yang dikembangkan, yakni sikap *tawasuth* (moderasi), sikap *tasamuh* (toleransi), *tawazun* (keseimbangan) dan *amar ma'ruf nahi munkar*.

13. Lihat Tedi Khaliludin, “Gerakan Islam Transnasional”.

14. Lihat Tedi Khaliludin, “Gerakan Islam Transnasional”.

Selain itu, NU selama ini dinilai setia merawat tradisi. Sementara itu kalau kita berbicara tentang tradisi, hakikatnya adalah pluralisme itu sendiri. Itu bisa terlihat misalnya, dalam konteks fikih, sarjana NU sudah terbiasa dengan perbedaan pendapat dengan prinsip yang populer, “perbedaan adalah rahmat”, dan pernyataan: “Barang siapa tidak mengenal ikhtilaf fikih, maka yang bersangkutan tidak bisa mencium aroma fikih”. Di balik segala perbedaan itu, biasanya selalu ditutup dengan kalimat *wallah a’lam bi al-shawab*.

Penutup

Di akhir tulisan ini perlu dirumuskan beberapa rekomendasi yang bisa dikembangkan untuk merawat spirit pluralism yang akhir-akhir ini mulai lapuk oleh serbuan paham puritan dan politik kepentingan yang bersifat partisan:

1. Merawat tradisi intelektual klasik atau dalam istilah Abou El fadl *harkening back to tradition*. Di antara karakter intelektual klasik adalah suburnya dinamika wacana keagamaan, kebebasan dan penghormatan terhadap perbedaan pendapat.
2. Mengembangkan teologi yang bersifat inklusif, yakni teologi yang lebih responsif terhadap problematika kontemporer dan lebih berorientasi pada persaudaraan, harmoni, dan perdamaian antar sesama.
3. Mengembangkan pola pendekatan studi agama yang kritis yang bisa memilah dengan cerdas mana dimensi keagamaan yang bersifat absolut dan mana yang relatif dan meninggalkan pendekatan yang bersifat normatif-dogmatis.

Dengan mengembangkan tiga hal tersebut diharapkan pluralism dan pluralitas yang merupakan ciri bangsa ini akan lestari dan dengan sendirinya paham-paham yang bersifat puritan akan termarginalkan. Semoga!

Daftar Rujukan

Ahmad Syafi’i Ma’arif, “Masa Depan Islam di Indonesia” dalam Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam; Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.

Franz Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

- Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj. Helmi Mustofa
Jakarta: Serambi, 2006.
- Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*.
Jakarta: LIPI Press, 2005.
- Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam*. terj. Heru Prasetya. Bandung:
Mizan, 2003.
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Jakarta:
Mizan, 1998.
- Nurcholish madjid, “Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam”,
dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.). *Passing Over;
Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Gramedia, 2001.

ISLAM NU DAN PERADABAN PESANTREN: MENGGALI MAKNA KEKUASAAN DALAM TUBUH PENGETAHUAN

AHMAD LUTFI*

Pendahuluan

Tradisi keilmuan di kalangan Nahdlatul 'Ulama (selanjutnya disingkat NU) terkodifikasi menjadi tiga disiplin pengetahuan. Tiga disiplin itu adalah Tauhid, Fikih dan Tasawuf. Relasi antara NU dengan ilmu Fikih ada pada forum *Bahtsul Masail*-nya, NU dengan Tasawuf ada pada tarekat-tarekatnya, dan NU dengan tauhid ada pada penerimaan al-Asy'ari dan al-Maturidi sebagai *manhaj aqidahnya*.¹ Tiga disiplin pengetahuan ini cukup akrab dikaji di pesantren—yang merupakan basis pendidikan Nahdlatul 'Ulama—dalam bentuk kitab kuning.²

Dalam proses pribumisasi Islam yang bersifat teks oleh dunia pesantren di wilayah dinamika kehidupan masyarakat, tiga disiplin ilmu tersebut cukup mewarnai cara-cara hidup masyarakat dan gaya berfikir penganutnya. Misalnya dalam cara-cara hidup warga NU dikenal istilah 'alim untuk yang

* Penulis adalah anggota ISNU PCNU Ponorogo.

1. Penerimaan *manhaj aqidah* dari al-Asy'ari dan al-Maturidi ini adalah disepakatinya diktum *taqdim al-nash al-aqil* (mendahulukan nash al-Qur'an atas argumentasi akal) oleh kalangan NU. Dalam diktum ini posisi akal harus tunduk pada nash al-Qur'an.
2. Misalnya, dalam hal Tauhid ada *Aqidat al-Awam*, *Kifayat al-Awam*, *Jawahir al-Kalamiyah* dan *Fath al-Majid*. Sedangkan dalam bidang fiqh ada kitab *Mabadi' al-Fiqhiyah*, *Fath al-Qarib*, *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Wahhab* dan sebagainya. Kemudian dalam bidang Tasawuf ada kitab *Ihya 'Ulumuddin*, *Syarh al-Hikam*, *Tanwir al-Qulub* dan lainnya. Dalam kajian tambahan ada kajian kitab tafsir seperti *Tafsir Jalalain*, Ilmu alat (*Nahwu dan Shorof*), dan Ilmu *Ushul Fiqh* dan *Balaghah*.

ahli Fikih dan *waliyullah* untuk yang ahli Tasawuf.³ Fikih dan Tasawuf tidak secara langsung mewarnai gaya hidup mereka, tapi keberadaan figur-firug orang ‘*alim* dan wali di tengah-tengah masyarakat itu membentuk sikap-sikap masyarakat dan gaya hidup yang dinilai ideal. Mereka meneladannya dan menilainya sebagai figur dengan kualitas yang tinggi. Sedangkan gaya berfikir yang dibentuk oleh Fikih adalah dalam cara melihat persoalan. Fikih memberikan cara pandang yang bersifat *opposisi biner*. Jika tidak halal maka berarti haram. Maka cara berfikir fikih mempengaruhi mereka dalam melihat persoalan, yang berkisar pada boleh dan tidak bolehnya perbuatan menurut aturan Fikih itu sendiri.⁴

Istilah-istilah ‘*alim*, *waliyullah*, dan *kyai* adalah figur-firug yang sangat dihormati oleh masyarakat. Mereka dipandang sebagai orang yang menjaga moral sekaligus penjaga tradisi ke-Islaman yang khas pesantren di satu sisi dan penerjemah aktif ke-Islaman di tengah-tengah persilangan budaya yang hidup di masyarakat, meminjam istilah Ahmad Baso.

Model seperti ini telah berjalan berabad-abad dimulai dari munculnya Islam di Indonesia hingga menampilkan wajah Islam dengan gaya khas pribumi. Islam masuk di tengah kehidupan masyarakat dengan cara damai dan toleran. Model yang ditampilkan bersifat merangkul banyak pihak, mulai dari masyarakat pesantren dan masyarakat luar pesantren yang beragam latar belakangnya. Peran yang ditampilkan bersifat “*problem solving*” sehingga ia diterima secara damai dan merasuk ke dalam hulu hati kahidupan.

Persoalannya, justru karena ilmu-ilmu tersebut dimapangkan dan dipakemkan. Kajian keilmuan di lingkungan Nahdlatul ulama, yang terpola menjadi tiga disiplin ilmu yakni Tasawuf, Fikih, dan Tauhid, masih dalam masalah pendalaman ilmu murni dan bagaimana menguasainya. Misalnya, dalam tradisi pesantren ada model *ngaji* Fikih, Tasawuf, dan Tauhid dengan model sorogan, setoran hafalan ilmu alat (*Imrithi, Alfiyah, Amtsilat at-Tasrifiah*, dan *Nadlam Maqsud*). Sedangkan aspek kekuasaan yang

-
3. Istilah ‘*alim* dalam kehidupan masyarakat jawa misalnya adalah orang yang sangat taat pada aturan hukum Islam dan menjaga diri dari melanggarinya (*wara*). Sedangkan untuk istilah *wali* adalah bagi orang tasawuf yang sudah *wushul* dalam tasawuf dan memahami *ilmu kasunyatan* (*ilmu sak jeroning winayah*). Dua istilah ini dilekatkan pada tokoh masyarakat dan dijadikan sebagai figur panutan perilakunya.
 4. Cara berfikir *fiqhiyah* ini salah satunya membentuk formasi masyarakat berdasarkan kriteria keagamaan, misalnya santri dan non santri, santri dan abangan, dan sebagainya.

dikandung oleh suatu pengetahuan (*knowledge is power*), yang ia menjadikan ahlinya mempunyai kekuasaan untuk membentuk, mengarahkan cara berfikir orang lain untuk mempunyai sikap-sikap tertentu dalam bertindak dan berperilaku komunitas, serta pandangan dunianya masih belum ada yang mengekplorasi menjadi satu kodifikasi yang baku. Tiga disiplin ilmu ini dipandang oleh warga nahdliyin hanya sebagai karakter khas ilmu yang berbeda dengan kelompok Islam fundamentalis saja. Padahal aspek kekuasaan dari disiplin pengetahuan itu yang melatarbelakangi pembentukan sebuah peradaban.

Jika pengetahuan tentang arti kekuasaan dalam tubuh pengetahuan tersebut dipahami maka akan menjadikan ahlinya mengenali aspek pengetahuan di luarnya dan bisa melakukan dialog secara terbuka, yang saya istilahkan dengan dialog antar idiologi-idiologi pengetahuan. Bila dialog tersebut mampu dilaksanakan maka akan muncul sikap kritis terhadap pengetahuan di luar dirinya dan di dalam dirinya. Sikap kritis tersebut tidak hanya berujung pada penolakan, tapi juga bisa berarti adanya adopsi pengetahuan luar yang punya relevansi dengan pengembangan dirinya. Hal ini sebagaimana ada dalam kaidah *fiqhiyah*, yang selalu menjadi pegangan kaum nahdliyin, *al-muhafadlat ala qadim ash-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*.

Kajian tentang tema Pesantren dan NU memang sudah sangat banyak dilakukan oleh beberapa peneliti di kalangan muda NU. Misalnya, dalam beberapa literatur yang menulis tentang dunia pesantren tulisan Ahmad Baso dalam buku *NU Studies* yang diekplorasi singkat menjadi makalah, dengan judul “NU Studies Vis-a Vis Islamic Studies; Perspektif Metodologi Dari Oleh dan Untuk Indonesia Pasca 11 September”.⁵ Ringkasan tulisan Baso ini memperhadapkan antara tradisi keilmuan NU yang terdiri dari Tasawuf, Fikih, dan Tauhid dengan kajian *Islamic Studies* Barat dalam Isu Universalisme Islam, yang mana dianggap Barat sebagai Islam yang layak untuk tampil di zaman modern. Pada sisi yang lain, konsep Universalisme Islam tersebut menjadikan Islam diluar dirinya, seperti tradisionalisme, dianggap sebagai Islam yang harus diracik ulang untuk bisa tampil seksi di zaman modern. Makalah ini cukup menarik, namun hanya memperhadapkan tradisi ke-ilmuan pesantren dihadapan Barat yang sedang berambisi untuk

5. Makalah Yang ada di Internet, Ahmad Baso, “NU Studies Vis-A-Vis Islamic Studies; Perspektif Metodologi Dari dan Oleh Untuk Umat Islam Indonesia Pasca 11 September 2011”.

memberadabkan Islam diluar dirinya, termasuk Islam pesantren. Kemudian makalah dari Bernard Adeney Risakota dengan judul “NU dan Kekuasaan Dari Bawah” yang mengulas tentang makna kekuasaan dalam arti politik dengan perspektif dari Hannah Arendt.⁶ Makalah ini sebetulnya hanyalah penyadaran akan kekuatan NU yang terdapat pada kekuatan masa bawah yang tersebar di bumi Indonesia namun belum ada satu kepedulian dari para elit struktural NU yang mengarahkan program keorganisasianya untuk memberdayakannya. Kemudian Tulisan Ahmad Baso yang sangat ambisius dengan judul “Pesantren Studies; Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial”,⁷ yang ia ingin melakukan pembalikan terhadap dominasi kajian akademik dan orientalis ke dominasi kajian keilmuan Pesantren dengan tiga disiplin ilmunya—Tasawuf, Fikih, dan Tauhid—yang telah membentuk peradaban bumi Nusantara masa kolonialisme. Dari beberapa tulisan yang dikaji para peneliti NU tersebut, belum ada yang mengekplorasi tentang pandangan dunia dan sekaligus kekuatan disiplin keilmuan yang mendasari terbentuknya peradaban pesantren. Kesadaran akan dunia ilmunya menjadi penting karena dari disiplin itulah mereka berpijak untuk melakukan banyak hal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Dalam tulisan ini, disatu sisi, penulis akan mencoba menelusuri aspek kekuasaan (*power*) dan ideologi yang ada di dalam pengetahuan Tasawuf, Fikih, dan Tauhid. Pada sisi yang lain, penulis juga akan menghubungkan dengan aspek kesejarahan pengetahuan, yang mana telah membentuk watak penganutnya dalam perannya pada babakan sejarah tertentu di bumi Nusantara. Tujuan penulis adalah mengeksplorasi bagaimana pengetahuan itu bisa membentuk watak komunitas dan membentuk formasi sosial guna melakukan perlawanan-perlawanan pada komunitas pengetahuan lain serta formasi-formasinya, yang pada akhirnya membentuk peradaban tertentu. Klasifikasi pengetahuan ini akan berpijak pada bingkai “epistem pengetahuan pesantren” berhadapan dengan “epistem di luar pesantren” dalam babakan sejarah tertentu di bumi Nusantara. Untuk mensistematisasikan, pembahasan artikel ini akan dibagi dalam beberapa sub bagian antara lain:

-
6. Bernard Adeney Risakota, “NU dan Kekuasaan Dari Bawah”, *al-Adabiya* Vol 1, No 1 2006, hal 12-25.
 7. Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a* Buku II; Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial (Jakarta: Pustaka Afid, 2013).

makna kekuasaan dalam bingkai pengetahuan, kuasa pengetahuan ilmu Tasawuf, Fikih, dan Tauhid dalam tradisi Islam Nusantara.

Makna Kekuasaan Dalam Bingkai Pengetahuan: Perspektif Post Modernis

Kekuasaan dalam pengertian formal diartikan sebagai sesuatu yang bersifat jabatan dalam struktur organisasi. Pengertian kekuasaan ini untuk menunjuk pada organisasi-organisasi formal seperti birokrasi pemerintahan dan organisasi massa. Penguasa dalam pengertian seperti ini adalah seorang kepala atau orang yang jabatanya tertinggi. Letak kekuasaanya diukur dari kekuatanya dalam melakukan bentuk-bentuk menekan pihak lain, yang seringkali sifatnya kekerasan.⁸

Dalam dunia post modernis, kekuasaan dimaknai sebagai pengetahuan (*Power of Knowledge*).⁹ Pengertian makna kekuasaan seperti ini menunjuk pada kemampuan seseorang atau kelompok pengetahuan untuk mengarahkan cara berfikir orang atau kelompok lain sehingga kelompok lain itu dituntun untuk memiliki sikap-sikap, perilaku, dan cara berperilaku tertentu¹⁰. Misalnya dalam hidup keseharian, kita takut untuk dilabeli sebagai simbol “preman” dan oleh karena takut itu lalu ia mengarahkan diri kita untuk bertindak sebagai seorang di luar label “preman”, seperti berperilaku santri atau orang yang dipandang baik¹¹.

-
8. Lihat Erianto dalam, *Analisis Wacana; Studi Analisis Media* (Yogjakarta: LkiS),
 9. Pandangan ini terinspirasi dari Michel Foucault dalam bukunya *Power/Knowledge; Selected Interview & other Writings 1972-1977* (edited Collin Gordon) (New York: Pantheon Book, Tt). Ada pendapat Foucault dalam buku tersebut, “*I believe the great fantasy is the idea of social body constituted by universality of wills. Now the phenomenon of the social body is the effect not of consensus but of the materiality of power operating on the very bodies of individuals.* Terjemahan bebasnya (saya percaya bahwa fantasi besar adalah ide tentang “tubuh sosial” yang ditetapkan oleh universalitas keinginan. Sekarang fenomena “tubuh sosial” itu sebenarnya bukan dampak dari konsensus melainkan dari materialisasi kekuasaan yang beroperasi pada setiap tubuh individu).
 10. Kuasa pengetahuan atas penganutnya dan lingkungan yang telah dibentuk atasnya dikenal dengan istilah “taktik pendisiplinan”. Dalam wilayah ini kuasa pengetahuan tidak hanya beroperasi dalam pikiran tapi juga sampai pada tubuh. Ibid..55.
 11. Praktek kekuasaan pengetahuan ini pada wilayah praktis tidak menunjukkan bentuk-bentuk represif atau memaksa. Justru sebaliknya, ia menunjukkan sifat suka rela dan tidak ada paksaan. Misalnya, ada klasifikasi baik dan buruk dalam norma masyarakat. Ketika yang disebut baik itu seperti menjadi “santri” maka menjadi “preman” ada satu hal yang tidak disukai dan dihindari banyak orang bahkan pada kondisi

Bentuk-bentuk sangsi atau hukuman, yang timbul dari wacana, bukan terletak pada kekerasan fisik seperti dalam kekuasaan formal. Hukum dalam wacana adalah bersifat psikologis. Bentuknya seperti pengasingan dan pelabelan orang yang berperilaku buruk sehingga pelaku merasa seperti ada perasaan “dislokasi” dan “disposisi”. Orang yang terhukum dengan label tertentu, misalnya preman, abangan, awam, dan lainnya, akan susah untuk keluar dalam penjara tersebut. mereka berada dalam terali besi label simbolis dalam waktu yang lama. Makna penjara (*prison*) dalam hukum seperti ini adalah pengasingan psikologis dan pelabelan atau stigma yang memungkinkan terdakwa merasa terasing dalam lingkungannya¹².

Bentuk-bentuk kekerasan (*violence*) dalam wacana ada pada bentuk retorika atau ucapan. Sekali ada suatu stigma atau label yang keluar dari ucapan orang atau komunitas akan diulang-ulang oleh komunitas tersebut dan menjadi satu simbol perilaku tertentu bagi yang lain.

Fenomena hukum model wacana tersebut menjadi trend pada masa modernisasi dunia. Fenomena kekuasaan politik dunia modern ditandai dengan menghilangnya bentuk hukum fisik bagi pelaku kriminal. Misalnya hilangnya model hukum mati dalam bentuk kursi listrik, tiang gantungan, dan hukum penggal seperti pada masa raja-raja dahulu. Bagi terpidana, dalam hukum modern, dipenjara berarti dididik untuk mempunyai ketrampilan tertentu sehingga pasca penjara bisa bergaul layaknya manusia normal dengan masyarakat luar penjara. Penjara adalah tempat menormalkan perilaku dan cara berfikir para tahanan sehingga menjadi normal sebagaimana manusia luar penjara. Dengan demikian, dalam makna orang modern, penjara adalah upaya untuk menata cara berfikir dan mendidik seseorang agar normal kembali. Dalam pandangan kaum modernis, kriminal bukanlah sesuatu yang harus dihilangkan dimuka bumi

psikologi orang tertentu ia akan marah bila dijuluki kata itu. Nah memperlakukan diri sebagai orang baik atas dasar kriteria yang dibuat oleh masyarakat itu disebut terkuasai atau terhegemoni oleh pengetahuan. Eriyanto, Analisis Wacana...67. untuk lebih menjelaskan ungkapan ini ada baiknya saya kutip ungkapan Foucault yang dikutip oleh Sara Mill yang dimuat dalam buku Eriyanto. Dalam ungkapan Foucault, “*Truth is world; it is produced there by virtue of multiple constrain. Each society has its regime of truth*”. Terjemahannya (kebenaran adalah dunia. Ia diproduksi berdasarkan atas banyak tekanan. Setiap masyarakat mempunyai rezim kebenarannya).

12. Lihat Michel Foucault dalam seri wawancara tentang tema “prison talk” dalam *Power/knowledge....37.*

tetapi satu bentuk abnormalitas. Oleh karenanya manusia abnormal harus dinormalkan ulang dengan menata pengetahuannya.

Pergeseran makna kekuasaan demikian ini menginspirasi lahirnya berbagai lembaga modern yang spiritnya adalah menata pengetahuan. Contoh yang lain misalnya lahirnya rumah sakit jiwa. Sakit mental pada masa sebelum modern disikapi dengan pemasungan dan pembuangan. Di masa modern sakit jiwa ditangani dengan melakukan pengobatan dengan pemakaian obat penenang, psikoterapi, setrum listrik, dan hipnosis. Singkatnya, sebelum modern gila berarti dibuang dan disingkirkan sementara masa modern gila berarti tidak normal dan dinormalkan ulang dengan teknik-teknik kedokteran.¹³

Dari uraian singkat tersebut, makna kekuasaan pada masa modern adalah pengetahuan (*knowledge*). Pengetahuan itu mempunyai nilai-nilai ideologis tertentu yang di kandung dalam dirinya dan cara-cara dalam memandang sesuatu diluar dirinya. Dalam pandangan dunia filsafat, di dalam pengetahuan terdapat pandangan dunia (*welstanchaung*) yang disandangnya. Maka dari itu ilmu tidak bisa bebas nilai. Ia pasti punya sudut pandang tertentu untuk mengarahkan pemakainya dalam cara berfikir, bertindak, berperilaku, bersikap dan merasa. Di sinilah sebenarnya makna kekuasaan yang paling hakiki.

Sebelum membedah tentang makna kekuasaan dalam tradisi keilmuan di pesantren, saya akan memilih dahulu beberapa sisi internal yang ada dalam tubuh pengetahuannya. Dalam aspek ini saya minta maaf kepada pembaca, mungkin sudah banyak yang mengenal beberapa istilah yang ada di dalamnya. Tujuan saya dalam sesi ini untuk memberikan gambaran tentang adanya kelas dalam pengetahuan sebagaimana pernah terjadi dalam persepsi penganut pengetahuan. Kemudian saya akan menunjukkan sisi ideologis dalam sejarah Islam, yang mana pernah terjadi suatu konflik

13. Hal ini diinspirasikan dari perbincangan Foucault dengan Gilles Deleuze dalam topik “intellectual and Power”. Dalam perbincangan tersebut Deleuze menyatakan bahwa lahirnya “praktek teori” seorang intelektual dalam menjelaskan makna “sakit” yang pada akhirnya melahirkan institusi Asilum di masa modern. Kuasa pengetahuan seorang intelektual yang mendefinisikan tentang “sakit” tersebut menjadikan keberadaan institusi Asilum kejiwaan menjadi absah. Orang yang sakit dianggap sebagai anomali. Definisi dan teoritisasi pengetahuan tentang kegiatan inilah pada akhirnya mendukung berdirinya lembaga-lembaga kapitalis seperti asilum. Lihat Michel Foucault, *Language Counter-Memory, practice; Selected Essay and Interview* (edited by Donald F Boucard) (New York: Cornell University Press, 1980, hal 205-206).

antar penganut pengetahuan. Konflik itu pada hakikinya dituntut oleh pengetahuan yang dianutnya. Namun tidak hanya konflik saja yang terjadi, tapi juga buah buah keilmuan yang telah dihasilkan dari pergulatan antar ilmu-ilmu Islam di satu sisi dan ilmu-ilmu Islam di hadapan tradisi diluar dirinya.

Dalam sisi internal ini akan ditemukan wilayah-wilayah yang menjadi teritori suatu pengetahuan dengan dunia penganutnya. Dalam disiplin ilmu Tasawuf ada pembagian wilayah yang menjadi teritori suatu pengetahuan. Misalnya pandangan ulama Tasawuf, mereka membagi ilmu menjadi ilmu hakikat dengan ilmu syariat. Ilmu syariat adalah ilmu yang membahas tentang syarat dan rukun sahnya ibadah yang harus dipenuhi oleh orang muslim. Sedangkan ilmu hakikat membahas tentang *ahwal* hati manusia dalam menjalani hidup sebagai seorang hamba. Padanan kata yang serupa dengan istilah Syariah dan hakikat juga ada, misalnya *dlohir* dan *batin*. Istilah *dlohir* untuk menunjuk pada aktifitas jasadi manusia (*syar'i*) dalam menjalankan aktifitas keagamaan sedangkan *batin* menunjuk pada dunia hati manusia (*hakiki*)¹⁴.

Di samping istilah *dlohir batin*, yang digunakan dalam dunia ibadah, para ulama Tasawuf juga menggunakan istilah *dlohir-batin* dalam memandang al-Qur'an. Tokoh Tasawuf Harits al-Muhasibi, sorang ahli Tasawuf dalam dunia Ahl as-Sunnah, membagi makna al-Qur'an ke dalam empat bagian; *dlohir, batin, had, dan matla'*. Dalam pengertian singkat, *dlohir* adalah apa yang tertulis dalam teks sebagaimana adanya. *Batin* adalah makna yang dikandung dalam teks yang hanya bisa diketahui dengan kejernihan hati. *Had* adalah batas makna yang mampu dikandung oleh

14. Pembagian ilmu-ilmu dalam Islam menjadi kategori *dlohir-batin* atau *syariah-hakikat* ini pada masa Ali Bin Abi Thalib. Hal ini muncul karena adanya peristiwa politik (*tahkim*) yang brefek pada kelahiran kalam (teologi). Kemudian, istilah itu dipopulerkan oleh Syiah yang menjadi pendukungnya. Peristiwa sejarah yang menjadi titik pemicunya adalah tentang tafsir terhadap ayat al-Qur'an yang artinya, "Barangsiapa tidak menghukumi dengan hukum yang telah diturunkan Allah maka mereka itu adalah termasuk golongan kafir". Pada waktu itu, ayat tersebut diartikan secara literal oleh golongan khawarij yang memojokkan pihak Ali, yang mana dia dianggap kafir. Kemudian ali menasehati Ibn Abbas untuk disampaikan kepada orang khawarij. Nasehat Ali itu berbunyi, "janganlah kamu berhujah hanya dengan al-Qur'an saja karena al-Qur'an itu mempunyai wajah dalam maknanya. Lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi; Dirasat Tahliliyat Naqdiyat li nadhm al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-Arabiyah* (cet ke III) (Beirut: al-Markaz al-Tsaqaf al-'Arabi, 1993), hal 275.

sebuah teks. Dan yang terakhir, *Matla'* adalah makna yang diinginkan oleh sang penulis teks (Allah).

Setelah ada pembagian dan pembedaan teritori ilmu pengetahuan, kemudian ada pembagian jenis-jenis manusia, yang mereka menyibukkan diri dalam pengetahuan agama. Orang yang menyibukkan diri dalam dunia batin disebut sebagai ahli Tasawuf (*mutashawifah*) dan orang yang menyibukkan diri dalam dunia dlohir disebut sebagai ahli fiqh (*Foquha*). Dalam dunia Tasawuf ahlu as-Sunnah ada klasifikasi manusia sesuai dengan disiplin pengetahuanya. Orang yang ahli ibadah dan mengetahui segenap ilmu tentang ibadah meliputi syarat dan rukunya disbut sebagai *abiduun* dan orang Tasawuf yang mendalami dunia batin disebut sebagai *shiddiqun*, *muhibbun*, dan yang tertinggi adalah *muhaqqiqun*.

Dalam disiplin pengetahuan tersebut, pada satu sisi, ada pembagian dan pembedaan teritori pengetahuan dan ada juga sebutan bagi para penganutnya. Pada sisi yang lain ada juga pembedaan dalam mencapai kebenaran. Ilmu-ilmu dlohir dalam mencapai kebenaran dibutuhkan media untuk sampai pada obyek (*ma'lum*). Media tersebut bisa berbentuk konsep (*tashawur*) atau berupa simbol seperti tulisan. Konsep atau simbol adalah penggambaran sebuah obyek oleh ucapan atau tulisan yang berisi pengertian-pengertian (definisi). Dalam media ini pengetahuan subyek tentang obyek dibatasi oleh simbol atau konsep. Obyek bisa dimengerti oleh subyek dengan jalan masuk melewati inderawi. Misalnya, pengetahuan kita tentang surga yang ada di akhirat sana difasilitasi oleh media penggambaran surga yang ada di dalam al-Qur'an seperti kebun yang pohnya lebat dan rindang serta banyak buahnya dan dikelilingi bidadari. Pengetahuan jenis ini, menurut istilah al-Ghozali salah seorang tokoh sufi Ahl as-Sunnah, adalah pengetahuan "iktisabi".

Sementara ilmu batin adalah ilmu yang tidak membutuhkan media untuk sampai pada obyek pengetahuan. Posisi obyek dalam ilmu batin ini hadir dalam diri sang subyek. Dalam istilah kaum Tasawuf *ittihad al-'alim wa al-ma'lum* (bersatunya antara yang mengetahui dan yang diketahui). Misalnya, orang yang sudah mengalami pengalaman pernikahan dengan orang yang belum pernah menikah. Ketika dia belum menikah dunia pernikahan masih sebagai konsep karena subyek memahami pernikahan masih sebatas konsep tentang rumah tangga. Sedangkan bagi yang sudah menikah, pengetahuan tentang pernikahan sudah pernah dialami dan hadir

dalam pengalaman batinya. Ilmu yang dihasilkan dari pengalaman seperti ini disebut oleh al-Ghazali sebagai “ilmu hudluri”.¹⁵

Dalam komentar al-Qusyairi, salah satu tokoh sufi terkenal, ilmu itu dibagi menjadi tiga bagian. Pertama adalah ilmu *burhan*, yang mana subyek dalam mencapai obyek pengetahuan dibutuhkan metode. Kedua adalah ilmu *bayan*, yang mana subyek butuh teks atau tulisan serta pengetahuan tentang bahasa, ilmu makna (*ilmu ad-dalalah*), dan sejarah teks (*asbab an-nuzul*) untuk bisa memahami obyek. Dan terakhir adalah ilmu *irfan*, yang mana orang yang mengetahui itu dipilih Allah untuk bisa mencapai kebenaran obyek pengetahuan dan mampu menembus sekat-sekat pengetahuan yang dibatasi oleh teks.¹⁶

Adanya pembagian teritori ilmu serta klasifikasi metode dalam pencapaian kebenaran tersebut berimplikasi pada derajat ilmu dan penganutnya dalam kelas manusia. Ilmu batin, dimana obyek itu hadir dalam diri subyek tanpa media, menjadikan penganut ilmu ini memiliki tingkat tertinggi dalam tingkat pengetahuan. Sedangkan ilmu bayan menempati urutan kedua dan terakhir adalah ilmu burhan. Iman yang dihasilkan dari ilmu batin juga iman yang paling tinggi nilainya karena iman tersebut mampu melihat secara batin (*bashirah*) obyek yang diimani.

Dalam ilmu Tasawuf dan pandangannya terhadap dunia (*welstanchaung*) dibagi menjadi dua pengetahuan yang berbeda. Perbedaan itu *pertama*, Tasawuf sebagai sikap terhadap dunia dan *kedua*, Tasawuf sebagai teori pengetahuan. Untuk yang pertama, Ilmu Tasawuf sebagai sikap terhadap dunia, para ilmu Tasawuf menuntun para penganutnya untuk memandang dunia ini sebagai hamabatan. Dunia adalah penghalang bagi tumbuhnya pencerahan dalam hati yang menyebabkan penganutnya terhambat untuk bisa mencapai dunia ke-Tuhanan (*wushul*). Pada posisi ini para penganut Tasawuf mengambil sikap untuk membenci dunia karena dunia perjalanan ruhaninya. Tokoh yang mengambil sikap ini seperti Abu Yazid menghambat al-Bustami, Suhrawardi al-Maqtul, al-Hallaj, dan Syekh Siti Jenar untuk di Indonesia. Ada ungkapan-ungkapan yang mashur yang keluar dari diri

15. Klasifikasi pengetahuan antara model Iktisabi dan khuduri ini lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar* (ttp: al-Maktabah al-Arabiyah, th), hal 12-14.

16. Komentar al-Qusyairi ini dimuat dalam Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi*..... hal 283. Dalam hal ini penting sekali untuk dibedakan antara burhani, bayani, dan irfani sebagai Epistem atau sistem pengetahuan dan sebagai metode.

Komentar al-Qusyairi ini menunjukkan sebagai metode.

mereka sebagai sesuatu yang tak mereka sadari (*Syathabat*) seperti *subhana bii* (maha suci diriku), *maa a'dloma sya'nii* (betapa agungnya diriku), *ana al-haq* (saya adalah Allah), *laa ilaaha illa al-ana* (tiada Tuhan selain Saya). Sedangkan yang kedua, Tasawuf sebagai teori pengetahuan, berisi tentang penjelasan kejadian alam dan manusia; awal dan akhirnya.¹⁷

Tasawuf sebagai sikap terhadap dunia sebagaimana terdapat pada kelompok al-Hallaj dan yang lainnya, mengalami pertentangan dengan kaum fuqoha. Hal itu dikarenakan pandangan mereka yang mengabaikan aspek syar'i dalam agama. Pertentangan tersebut berakhir pada keputusan hukum penggal sebagaimana terjadi pada diri Suhrawardi, yang pada akhirnya dia dikuluk sebagai *al-Maqtul* (yang dipenggal). Dalam kasus di Indonesia juga terjadi hal yang sama. Kasus seperti peristiwa pembunuhan penggal pada diri syekh siti Jenar dan pada diri Kyai Mutamakin yang mendapat pertentangan terus menerus pada masa kekuasaan Demak karena mengembangkan ajaran Tasawuf yang mengabaikan aspek syari'at.

Untuk menghindari terjebak pada model Tasawuf pada sisi yang pertama—Tasawuf sebagai sikap pada dunia—para ulama Ahlu as-Sunnah mengambil sikap menggabungkan antara Tasawuf dan syariat dengan istilah *idhaau al-masyruu'iyah alaa al-tasawuf* (memberi proyeksi syariat pada ilmu Tasawuf). Proyeksi ini dilakukan karena pada Tasawuf yang pertama, yang terdapat pada al-Hallaj dan yang lainnya, merendahkan aspek syariat sampe tingkat mengabaikannya. Penggabungan antara Tasawuf dan syariat ini terdapat pada tokoh-tokoh sufi Sunni seperti al-kallabadzi, Abu Nasr Syaraj al-Thusi, al-Ghazali, Abu Harits al-Muhasibi, al-Qusyairi, Ibn 'Athoi al-llah as-Sakandari, dan Junaid al-Baghdaadi.

Dalam sejarah munculnya ilmu-ilmu dalam tradisi Islam setelah abad kedua hijriah, seperti ilmu kalam, Fikih, balaghoh, nahwu sharaf, dan filsafat, masing-masing disiplin ilmu tersebut terjadi satu pertentangan antara satu dengan yang lain. Ilmu balaghah, kalam, nahwu sharaf dan Fikih yang dikembangkan oleh “ulama bayani” menapak sebagai ilmu yang berkuasa dan dipakai sebagai syarat-syarat keabsahan berfikir (*epistem*) pada masa pemerintahan Ibn Mutawakil (Ahl as-Sunnah). Ilmu filsafat, yang mengambil mata air kehidupan dari ilmu dalam tradisi Yunani, menjadi penguasa pada masa al-Ma'mun (Mu'tazili). Ilmu Tasawuf, yang dikembangkan oleh ulama Irfani seiring dengan pertemuan tradisi Islam

17. Al-Jabiri, Bunyat.....254.

dengan tradisi Persi, menjadi penguasa pada dinasti Fatimiah (Sy'i'i). Tiga rumpun ilmu—bayani, burhani, dan irfani—mempunyai lokasi-lokasi kekuasaan dan mengarahkan pemakainya pada pandangan tertentu yang saling berhadapan satu dengan yang lain. Ilmu tersebut menjadi syarat-syarat keabsahan berfikir bagi para penganutnya, yang mana seseorang tidak bisa lepas dari dominasi kekuasaan keabsahan tersebut. Singkatnya, makna kekuasaan pada tubuh pengetahuan adalah ilmu itu mencengkeram pemakainya hingga ia tidak bisa lepas dari sarat-sarat yang diajukanya, yang mengarahkan pemaikai ilmu tersebut sampai pada cara berfikir, bertindak, berperilaku, sampai pada menentukan siapa lawan dan kawannya. Kuasa pengetahuan juga bermakna mencengkeram pemakainya hingga ia mengantikanya untuk berbicara tentang masa kini dan masa depan.

Kuasa Pengetahuan Ilmu Tasawuf, Fikih, dan Tauhid Dalam Tradisi Islam Nusantara

Ajaran tokoh-tokoh sufi, yang menggabungkan antara Tasawuf, syariat, dan tauhid ini, masuk dan disebarluaskan serta berkembang di bumi Nusantara Indonesia. Kitab-kitab yang dikarang oleh para tokoh tersebut diberi istilah yang khas ala pribumi, “kitab kuning”. Pesantren adalah organisasi penyokong utama dalam proses penyebarluasan tersebut. Para wali songo dan sekaligus tokoh sufi bertindak sebagai para guru atau ulama yang menjadi pengajar dari ilmu-ilmu tersebut. Kitab kuning adalah bahan yang diajarkannya. Moral dan perilaku guru juga bagian pengajarannya. Dalam proses ini ada sesuatu yang diajarkan oleh para wali songo kepada kita, bahwa belajar agama penting untuk berguru (nyantri) kepada ulama dan ngaji kitab kuning. Model seperti inilah yang menjadikan Islam tesebar di bumi nusantara hingga berhasil menciptakan masyarakat etis dan religius. Dari proses ini pula tercipta karakter paradigma yang khas ala Islam nusantara dengan “kitab kuning” sebagai corpus utamanya.

Tiga ilmu dalam tradisi pesantren, yang dikembangkan dan disebarluaskan ala kitab kuning ini, mengalami uji kuasa dan kesaktian pada tiga masa dalam sejarahnya. Pertama, adalah masa dalam relasinya dengan konflik dan integrasi dengan tradisi agama Hindu di Nusantara. Kedua, adalah masa kolonial berhadapan dengan Belanda dan Jepang. Ketiga, adalah masa post kolonial, yang mana ia berhadapan dengan ilmu-ilmu modern dan kehidupan materialisnya. Dalam tulisan sederhana ini tentu tidak bisa

mencakupkan data yang detil pada setiap masa tersebut. Namun, penulis akan memberikan sedikit gambaran tentang sebagian peristiwa untuk menegaskan bagaimana posisi ilmu-ilmu pesantren, yang meneguhkan kuasa pada para pemakainya, untuk berhadapan dengan ilmu dan tradisi yang ada di luar dirinya.

Pada masa *pertama*, yakni masa konflik dan integrasi antara ilmu-ilmu pesantren dengan tradisi Hindu Budha di Nusantara, adalah masa awal pembentukan tubuh pengetahuan (*body of knowledge*) dari pertautan tiga disiplin ilmu tersebut. Dalam konteks ini, tradisi keilmuan pesantren, terutama Tasawufnya, berhadapan dengan tradisi keilmuan keraton. Tradisi keilmuan kraton bentuk keilmuannya ditandai dengan banyaknya relief, prasasti, batu, lontar, dan kayu sebagai media utama. Dalam tradisi kraton ini sejarah para elit penguasa ditulis dan pakemkan. Ajaran moralitas Hindu Budha disebarluaskan. Namun gaya tulis dalam tradisi ini hanya mampu diakses untuk para elit penguasa. Sementara masyarakat di luar kraton, dibiarkan dalam keadaan buta akan aksara. Lontar yang berisi ajaran kitab Hindu dan Budha (Wreda dan Tripitaka) tidak boleh diakses oleh masyarakat pedesaan dan pedalaman. Kitab suci agama tersebut hanya boleh dipegang oleh para *pedande*¹⁸. Dalam konteks ini para ulama (wali songo) hadir. Mereka masuk secara pelan-pelan menuju ke pedalaman dan menghadirkan pengetahuan baru di luar pengetahuan kraton¹⁹. Pengetahuan Tasawuf dan tauhid yang diintegrasikan dengan lokalitas berhadapan dengan pengetahuan kraton, yang Hindu-Budha dan elitis. Kekosongan ruang yang telah diciptakan secara tidak sadar dalam agama Hindu Budha tersebut diisi dengan baik oleh peran wali songo, yang pada akhirnya menciptakan satu komunitas masyarakat Islam.

Kehadiran walisonsongo dengan pengalaman batiniah yang begitu luar biasa dan dibarengi dengan pandangan dunia tauhid, yang berpijak pada

18. Istilah *Pedande* dalam tradisi Hindu adalah Tokoh agama atau pemimpin jamaah.

19. Strategi awal dalam pengenalan pengetahuan masyarakat luar kraton adalah adanya impor kertas dan. Kitab yang masuk yang sudah di tulis kertas pada abad ke 7 masehi ini seperti *Ihya ulumuddin* dan *Minhaj Al-Abidin*. Lihat Ahmad Baso, *Pesantren Studies, Kosmopolitanis pesantren...* dan teks yang menunjukkan awal mula kertas sebagai media pengetahuan pada masa wali, lihat *Peradaban Islam Nusantara, Jejak Arkeologi*..... singkatnya dalam abad sejarah ini tradisi keilmuan pesantren yang ditulis kertas berhadapan dengan tradisi kraton yang ditulis di prasasti, relief, lontar, batu dan lainnya.

tradisi keilmuan Tasawuf, mampu merontokkan kuasa pengetahuan yang dipelihara oleh kraton. Kuasa pengetahuan, yang memapangkan elit atas rakyatnya dan melanggengkan sistem otoriter pada dirinya. Rakyat dibuat menghamba pada diri kraton dengan sistem relasi yang disebut kawula-gusti. Pajak diciptakan dengan istilah upeti sebagai tebusan kepada raja atas hak yang diperoleh rakyat untuk hidup dalam lingkup kraton, adanya pembentukan kasta manusia berdasarkan statusnya, dan seterusnya. Sistem Pengetahuan yang dibangun jenis kraton ini untuk memperkuat dominasi kraton atas mayoritas rakyat.

Nah, Pandangan dunia Tauhid yang ada pada ilmu Tasawuf dan Fikih tersebut merubah skema kuasa pengetahuan. Imaginasi kekuasaan, yang dilekatkan ada pada diri raja, dialihkan kepada Allah SWT. Relasi kawula-gusti diarahkan hanya kepada Allah. Pajak dan upeti yang dipersembahkan kepada maha raja diganti dipersembahkan kepada Allah. Kuasa kraton diganti dengan kuasa kerajaan Allah yang merajai alam raya dan seisinya. Pandangan dunia tauhid inilah yang mengakibatkan kerajaan-kerajaan yang berbasis agama Hindu Budha tumbang satu demi satu dan digantikan oleh kerajaan Islam Demak sebagai puncaknya. Kemenangan ini sekaligus kemenangan pengetahuan “kitab kuning” atas “kitab kraton” seperti prasasti, lontar, batu, relief dan lainnya. Dalam arti lain, kemenangan kitab kuning adalah kemenangan dunia kesederajatan manusia atas dunia kasta dalam agama Hindu Budha, Kemengan dunia Tauhid atas dunia animis dan dinamis, kemengan rakyat atas kekuasaan despotik kraton, yang serupa seperti kemenangan Nabi SAW atas jahiliyah yang despotik, penuh kesyirikan, dan menindas masyarakat bawah.

Dalam suasana Islam yang penuh dengan semangat keilmuan, Tasawuf, dan Tauhid, yang telah diciptakan oleh peradaban kitab kuning, muncul tokoh-tokoh besar yang mendunia, yang lahir dari rahim Islam khas pribumi. Tokoh-tokoh klas dunia seperti syekh Nawawi Banten, Abdu Shomad al-Palembani, Hamzah Fansuri, dan banyak lainnya adalah tokoh yang lahir dari peradaban keilmuan kitab kuning, yang berbasis pedalaman, berpijak pada lokalitas pribumi, dan berakar pada pandangan dunia tauhid.

Pada masa *kedua*, yakni masa kolonial dimana ilmu-ilmu pesantren berhadapan dengan para penjajah, Belanda, Jepang, dan Portugis. Penjajah Belanda, secara sejarah, melakukan kolonialis terhadap Indonesia dengan dagang (VOC) sebagai bungkusnya. Namun, mereka menyimpan misi kristenisasi dengan aliran protestan di dalamnya. Strategi-strategi yang

dipakai melalui penaklukan budaya dan pengetahuan. Penjajah Portugis menggunakan prinsip kekerasan dalam rangka koloninya dan menyimpan misi kristenisasi dengan aliran Katoliknya. Penjajah Jepang melakukan koloni hanya demi kebutuhan memperkuat kekuasaan politik Asia Pasifik guna berhadapan dengan Eropa dan Amerika, khusunya berkaitan dengan dominasi politik-ekonomi. Bila Portugis dan Belanda ada misi kritisasi di dalam masa koloninya maka Jepang tidak ada misi agama dalam penjajahannya. Namun, diantara ketiga kelompok penjajah di bumi Nusantara tersebut ada satu musuh bersama, yakni Islam sebagai keompok penghambat proses berlangsungnya penjajahan.

Kekuatan kelompok Islam yang telah terbangun di Nusantara, yang cikal bakalnya telah dibangun oleh para Wali songo, keberadaanya selalu mengambil posisi berhadapan dengan para kelompok koloni tersebut. Kekuatan Islam ini mengelompok dalam gerakan Nasionalisme. Organisasi-organisasi seperti Budi Oetomo dan Sarekat Islam, dan berbagai organisasi masyarakat seperti NU dan Muhamadiyah adalah bentuk nyata dari gerakan perlawanan tersebut. Namun, dari ragam gerakan Nasionalis itu, ada corak tersendiri yang ditampilkan oleh kalangan nasionalis dari tubuh pesantren. Nasionalis yang dibawa oleh para tokoh pesantren seperti KH. Wahab Hasbullah dan KH. Hasyim Asy'ari dan kelompok Nasionalis di luar Pesantren seperti Wahidin Sudirohusodo dan Cipto Mangunkusumo²⁰.

Gerakan Nasionalis yang lahir dari tubuh pesantren atau para santri merupakan perwujudan dari satu kaidah yang lahir dari rahim rujukan keilmuan mereka, Tasawuf, Fikih, dan tauhid. Wujud nyata dari rahim tiga rumpun ilmu tersebut adalah adanya slogan yang terkenal dari ulama pesantren, *hubb al-wathon min al-iman*. Dari slogan tersebut lahirlah konsep kebangsaan terkenal dari KH Hasyim Asy'ari, *ukhuwah basyariah* dan *ukhuwah wathoniah*.

KH Wahab Hasbullah juga menggubah syair untuk membangkitkan gelora perlawanan melawan penjajah, yang terinspirasi dari *hub al-wathon min al-iman*. Syair ini dilantunkan sebelum proses belajar mengajar berlangsung, yang bunyinya:

Ya ahlal wathan, ya ahlal wathan.... Wahai bangsaku, wahai bangsaku... Cinta tanah air adalah bagian dari iman. Cintailah tanah air ini wahai bangsaku Jangan kalian menjadi orang terjajah

20. Sastro Ngatawi, *Reformasi Pemikiran.....*

Sungguh kesempurnaan dan kemerdekaan harus dibuktikan dengan perbuatan...²¹

Gelora Nasionalisme yang dikumandangkan oleh para ulama pesantren ini mencapai puncaknya pada adanya resolusi Jihad yang dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy'ari pada 22 Oktober 1945. Para santri hukumnya wajib untuk berperang mempertaruhkan nyawa melawan tentara penjajah dan mempertahankan kemerdekaan.

Gerakan perlawanan kepada para penjajah juga muncul dari rujukan pada al-Qur'an, yang diisi dengan faham Nasionalis ala pesantren. Ayat al-Qur'an yang berbunyi *man tasyabba bi qoumin fahuwa minhum* diisi dengan tradisi "sarungan" dan "kopyah" untuk melawan tradisi berpakaian khas penjajah dengan celana dan bajunya. Kuasa pengetahuan ini masih bertahan sampai sekarang. Bahkan, sarung dan kopyah menjadi satu identitas yang tidak hanya kebangsaan tapi juga ideologis.

Pada masa *ketiga*, yakni masa modern yang diikuti dengan perkembangan ilmu-ilmu scientific dengan jargon rasionalitas sebagai pilarnya berhadapan dengan ilmu-ilmu pesantren. Dalam dunia modern semua pengetahuan harus ilmiah, sesuai akal, untuk bisa disebut kebenaran dan diterima manusia dan layak untuk tampil di publik. Paradigma modern ini menggeroti akar-akar yang telah ditancapkan oleh pesantren dengan pandangan dunia tauhidnya. Cara berfikir modern memilah wilayah pengetahuan menjadi dua oposisi biner; rasional-mistik, modern-tradisional, ilmiah-takhayul, akademis-pesantren, masuk akal-tidak masuk akal, dan lainnya. Wilayah pengetahuan yang menjadi bagian keselarasan dengan alam berfikir modern, seperti rasional, ilmiah, akademis, masuk akal, diberi stigma unggul dan bernilai tinggi. Sementara pengetahuan yang berada diluar modernitas, seperti mistik, pesantren dan ilmu-ilmunya, dicap sebagai kuno, tidak masuk akal, tidak *gaul*, tidak seksi, tradisional, dan ketinggalan zaman. Dalam hal ini pesantren terstigma menjadi organisasi antik dan bernuansa serba "zaman doeloe". Ketika pesantren di zaman kerajaan-kerajaan Hindu-Budha yang dihadapi adalah para raja dengan kekuasaan despotiknya, dimana letak otoritas kekuasaan itu terletak pada ajaran Hindu-Budha yang berorientasi elitis dan berpihak pada kraton, Sedangkan dizaman penjajahan pada kekuatan ekonomi melalui penguasaan sumber-sumber

21. Seri ringkasan makalah Ahmad Baso, "NU Studies Vis-A-Vis Islamic Studies; Perspektif Metodologi Dari Oleh dan Untuk Indonesia Pasca 11 September 2011", hal 7.

ekonomi tanah air berupa rempah-rempahnya, yang dibungkus dengan perdagangan, namun ada yang membonceng dibelakangnya berupa misi kristenisasi, maka di zaman modern ini Pesantren berhadapan dengan “ide”. Singkatnya zaman modern adalah perangnya pesantren berhadapan dengan “ide-ide” (*war of ideas*).

Namun, dari sekian ungkapan kegagahan orang modern ini, ada satu muara yang menjadi orientasinya; materialis dan serba keduniawian. Ilmu-ilmu modern adalah ilmu yang berorientasi pada eksploitasi alam dengan segala kandungannya.²² Atas nama efisiensi dan efektifitas terciptalah teknologi dan teknikalisisasi untuk kepentingan manusia.²³ Segala kekayaan alam dipandang sebagai materi yang diperuntukan bagi manusia. Manusia menjadi subyek atas segala hal (*anthroposentrism*).

Pengajaran di pesantren dengan tiga disiplin ilmu yang dimilikinya terpusat pada pandangan dunia Tauhid (*theosentrism*). Theosentrisme pesantren ini dilandasi atas cara pandang para kyai terhadap dunia bahwa “dunia adalah ladang atau bekal bagi kehidupan akhirat”.²⁴ Fenomena pesantren, yang bersebarangan dengan pandangan dunia modern ini, memunculkan satu istilah “pesantren sebagai subkultur”.²⁵

Pandangan dunia Tauhid yang lahir dari tiga rumpun—Tasawuf, Fikih, dan tauhid—sebenarnya tercermin dari perilaku dan sikap hidup para kyai. Pergumulan mereka sehari-hari dengan para santri dalam proses pengajaran agama, yang bermuara pada kitab kuning sebagai bahan ajarnya, tidaklah didasari pola hubungan guru dan murid di zaman modern. Para kyai begitu tulus sehingga tidak ada pamrih material dalam pergumulan guru dan murid tersebut. Relasi yang dibangun murni atas dasar relasi keilmuan dan semangat menyebarkan kebenaran pengetahuan. Harapan mereka hanya pada Allah sebagai Dzat yang maha membala. Pola hidupnya bersahaja dan tampil apa adanya serta lebih melihat pada akhirat. Tentu tidak semua kyai demikian. Namun pandangan dan sikap hidup berlandaskan tauhid, dalam kaitannya dengan pandangan dunia semacam ini, hanya ada pada lingkup kyai pesantren.

22. Fritchof Capra, *Titik Balik Peradaban*.

23. Ada satu istilah yang muncul dari pandangan kaum filosof, bahwa zaman modern adalah era posthuman, dimana peran manusia diganti oleh mesin.

24. Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah; Ustadz yang Hidup Dalam Dua Dunia*. (cet. ke III) (Yogyakarta: LkiS, 2000), hal 76-77.

25. Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Agama dan budaya: Pesantren sebagai Sub Kultur*.

Pandangan hidup yang demikian inilah yang membentuk mentalitas mandiri pada budaya kyai dan santrinya. Dengan kemandirian yang dibangun atas dasar pandangan dan keyakinan akan Allah sang pemberi segalanya (pandangan Tauhid), mereka berani dan sanggup untuk berbeda dan bahkan melawan apapun yang bertentangan dengan semangat tauhidnya. Walaupun mereka berani untuk berbeda dan melawan, namun mereka juga tidak ekstrim. Sebaliknya, mereka justru menampilkan sikap-sikap moderat dan toleran kepada sesama.

Kemandirian dan keberanian untuk berbeda dan melawan di satu sisi dan sikap-sikap yang tidak ekstrim disisi yang lain, yang lahir dari semangat tauhid, tercermin dari figur-fugur seperti KH Abdurrahman Wahid, KH. Mustafa Bisri, KH Abdul Djalil Mustaqim, dan banyak lagi kyai lainnya.

Pandangan Dunia Tauhid Pesantren

Makna pandangan dunia Tauhid pesantren dalam tulisan ini, menurut saya penting untuk disinggung untuk membedakan dari pandangan dunia Tauhid yang dipahami secara umum. Hal ini karena ada karakter khas dalam pandangan Tauhid pesantren, yang mana itu mendasari perilaku-perilaku, sikap-sikap, cara berfikirnya.

Makna pandangan dunia Tauhid pesantren dalam hal ini dibangun atas dasar rujukan mereka pada kitab-kitab kuning yang dikaji secara umum dalam pendidikan pesantren. Ini berbeda dari pandangan Tauhid yang ada dalam al-Qur'an. Namun penting digaris bawahi bahwa perbedaan ini tidak saling bertentangan antara satu dengan yang lain, tapi pengambilan bentuk lain dari Tauhid yang ada di dalam al-Qur'an yang lahir di tempat asalnya, Makkah. Singkatnya, dalam dunia pesantren, mereka memaknai sendiri konsep Tauhid yang khas asli bumi Nusantara dan mengisi dengan gaya asli pribumi. Sebelum mengeksplorasi pandangan dunia Tauhid pesantren, saya mulai dulu dengan pandangan dunia Tauhid ala Makkah yang lahir dari pandangan dunia Tauhid al-Qur'an.

Pandangan Tauhid ala Makkah dan al-Qur'an ini lahir dari pernyantangan ulama-ulama kalam dengan agama-agama pagan seiring (*watsaniyah*) dengan perluasan Islam di beberapa wilayah di satu sisi²⁶ dan pertentangan al-Qur'an sendiri terhadap kaum musyrik makkah yang berasal dari agama Tauhid,

26. Agama pagan dalam hal ini adalah agama Manuwi yang ada di Persi serta adanya keyakinan akan adanya roh-roh yang tinggi yang dipakai sebagai perantara

Yahudi dan Nasrani, yang telah menyeleweng di sisi yang lain.²⁷ Pandangan Tauhid pada proses ini memposisikan hubungan antara Allah dan manusia tanpa adanya perantara (*jasr*) sebagaimana yang terjadi pada agama-agama pagan. Sementara pada agama samawi, Yahudi dan Nasrani, ia memberi peringatan kepada keduanya karena meleburnya ajaran mereka dengan agama setempat (*uncivilized*).²⁸ Jadi nilai-nilai Tauhid yang diserukan oleh agama Islam adalah nilai yang berasal dari pandangan Tauhid al-Qur'an.

Berbeda halnya dengan pesantren dalam kaitanya dengan karakter khas di bumi Nusantara ini. Ia hadir di wilayah ini tidak berhadapan dengan dunia pagan. Ia juga tidak berhadapan dengan agama-agama sebelumnya, sebagaimana agama samawi yang ada di Arab, tapi ia berhadapan dengan para penguasa kerajaan yang korup dengan legalitas dari agama Hindu-Budha. Kekuasaan kedua agama tersebut mengosongkan rakyat sebagai warga dan memposisikan mereka sebagai abdi. Singkatnya, agama Hindu-Budha adalah agama elit pada masa itu. Pada posisi yang demikian ini pesantren hadir dengan meletakkan Tauhid sebagai pondasi utamanya.²⁹ Ia menyebar ke desa-desa, membentuk komunitas, dan membina dengan orientasi penguatan dan pemberdayaan untuk berhadapan dengan kraton. Dengan demikian, makna pandangan Tauhid pesantren adalah “Tauhid liberasi” kepada rakyat.

Makna tauhid liberasi ini kemudian mengembang menjadi berbagai bentuk seiring dengan babakan sejarah tertentu. Bentuk pertama pada masa wali songo adalah kemandirian. Kemandirian rakyat atas kraton yang elit dan tak berpihak kepadanya. Bentuk kedua adalah perlawanan pada kolonial dengan mengangkat senjata, dan ketiga, perlawanan budaya hingga pesantren dijuluki sebagai “sub kultur”.

berhubungan dengan tuhan-tuhan mereka (*Gnosis*). Lihat al-Jabiri, *Bunyat Aqli al-Arabi*....175-176.

27. Terjemahannya dalam al-Qur'an surat at-Taubah ayat 30-31, (*orang Yahudi berkata, "Uzair adalah putra Allah" dan Nasrani berkata, "al-Masih adalah putra Allah"*). Itu adalah ucapan dari mulut-mulut mereka. Mereka mengambil para pemimpin dan rabib-rabib mereka sebagai tuhan dari selain Allah serta al-Masih Ibn Maryam. Mereka tidak diperintah kecuali untuk menyembah Tuhan yang Satu, tiada Tuhan selain Dia yang maha suci dari apa yang mereka persekutukan).
28. Ahsin Wijaya, *Menusantarkan Islam; Menelusuri Jejak Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka,2012), hal 1.
29. Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a*.....rujukan-rujukan kitab-kitab Tauhid pada awal wali songo seperti *Ihya Ulumuddin* karya al-Ghazali dan *Tuhfah* karya Ibn Hajar al-Haitami...178.

Penutup

Dari uraian tentang tema makalah singkat ini ada beberapa poin yang bisa ditarik garis kesimpulan antara lain:

1. Makna kekuasaan dalam pengertian yang hakiki adalah pengetahuan. Kekuasaan pengetahuan dalam tubuh pesantren ada pada rujukan-rujukan kitab kuningnya yakni Tasawuf, Fikih dan Tauhidnya.
2. Kuasa pengetahuan dalam rujukan kitab-kitab mereka tersebut adalah terletak pada pandangan dunianya. Pandangan dunia tersebut adalah pandangan dunia Tauhid yang saya sebut “Tauhid liberasi”.

Daftar Rujukan

Bernard Adeney Risakota, “NU dan Kekuasaan Dari Bawah”, *Al-Adabiya*, Vol 1, No 1 (2006).

Ahmad Baso, *Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial*. Jakarta: Pustaka Afid, 2013.

Erianto, *Analisis Wacana; Studi Analisis Media*. Yogjakarta: LKiS,?

Michel Foucault, *Power/Knowledge; Selected Interview & other Writings 1972-1977*. editor Collin Gordon. New York: Pantheon Book, Tt.

Michel Foucault, *Language emCounter-Mory, practice: Selected Essay and Interview*. editor Donald F Boucard. New York: Cornell University Press, 1980.

Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-Arabi; Dirasat Tabliliyat Naqdiyat li nadhm al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. (Beirut: al-Markaz al-Tsaqaf al-'Arabi, 1993).

Abu Hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*. ttp: al-Maktabah al-Arabiyyah, tth.

Abdurrahman Wahid, *Kyai Nyentrik Membela Pemerintah; Ustadz yang Hidup Dalam Dua Dunia*. Yogyakarta: LkiS, 2000.

Ahsin Wijaya, *Menusantarkan Islam; Menelusuri Jejak Islam Yang Tak Kunjung Usai di Nusantara*. Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2012.

NU DAN KEKUASAAN DARI BAWAH

BERNARD ADENEY-RISAKOTTA*

Pendahuluan

Sudah cukup lama warga NU menjadi terpesona dengan kekuasaan dari atas. Sesudah mu'jizat Abdurrahman Wahid menjadi Presiden, warga NU tidak hanya mendapat jabatan di Depag, tetapi juga di pemerintahan bagian eksekutif. Sesudah rekayasa yang menyakitkan, di mana Gus Dur terpaksa mundur dari jabatan Presiden RI, warga NU harus menghadapi trauma di mana pemimpin-pemimpinnya disingkirkan dari jabatan-jabatan paling atas (kecuali Hamzah Haz). Namun, mungkin pernah dipikirkan, masih ada kesempatan lagi pada waktu pemilu tahun ini (ed. 2004), *kan?* Kekuatan NU mononjol dalam jumlah suara yang memilih PKB, meskipun banyak warga NU memilih partai lain, seperti partai Golkar, PPP, PKS, PDIP, Demokrat dan lain-lain. Sesudah pemilu legislatif, Gus Dur nyaris menjadi calon Presiden RI lagi. Tetapi sekali lagi Gus Dur disingkirkan dan warga NU terpecah di antara mendukung Hasyim Muzadi dan Megawati atau SBY dan Jusuf Kalla. Atau mungkin golput saja, seperti Gus Dur?

Sungguh membingungkan *kan?* Apakah mungkin anda merasa tema seminar ini adalah tema yang dipaksakan oleh kenyataan politik yang pahit? Kalau tidak bisa membangun kekuasaan pada tingkat Presiden RI, lebih baik mundur saja dan “memberdayakan potensi lokal” dengan harapan bahwa lain kali bisa merebut kekuasaan yang paling atas lagi. Apakah memberdayakan potensi lokal adalah pilihan kedua kalau sudah gagal merebut jabatan pada pemerintah? Atau apakah keputusan pada Muktamar di Situbondo pada tahun 1984 agar NU “kembali ke Khittah 1926” adalah

* Dosen senior pada Berkley University Amerika Serikat.

pilihan kedua gara-gara NU gagal menguasai PPP atau oleh karena tidak mendapat jabatan pemerintah yang diharapkan? Seandainya anda berpikir begitu, tulisan ini ingin mengubah pikiran anda.

Tulisan ini menyatakan bahwa kekuasaan yang sejati di Indonesia sebenarnya terletak dalam rakyat sendiri, dan bukan dalam elit di Jakarta. Kekuasaan mengalir dari bawah ke atas dan bukan sebaliknya. Keputusan NU yang disebut “Kembali kepada Khittah 1926,” yang bertekad agar NU berfokus kepada masalah-masalah sosial warga NU ketimbang ribut dengan perebutan jabatan pemerintahan, bukan keputusan untuk melepaskan kekuasaan. Kekuasaan adalah dalam rakyat, bukan terutama dalam pemerintah. Oleh karena itu, upaya untuk pemberdayaan potensi lokal adalah usaha untuk menguatkan kekuasaan yang sudah ada pada rakyat. Kajian tulisan ini diharapkan meyakinkan anda bahwa NU sudah jauh lebih berkuasa dibandingkan Presiden RI.

Persoalannya bagaimana mewujudkan kekusasaan itu? Atau dengan kata lain, bagaimana NU bisa memberdayakan potensi lokalnya supaya kekuasaannya mentransformasikan kenyataan yang riil? Saya bukan warga NU dan tidak tahu jawaban yang paling tepat kepada pertanyaan itu. Yang saya bisa sampaikan hari ini adalah kajian lebih teoretis tentang makna kekuasaan. Saya tidak bisa mengusulkan program tertentu tetapi saya berharap kajian teoretis bisa mentransformasikan bagaimana kita memandang dunia. Seandainya warga NU menjadi sadar bahwa kekuasaan sudah berada dalam tangan mereka sendiri, mungkin mereka tidak lagi menunggu supaya pemerintah pusat menghilangkan masalah-masalah mereka. Teori membentuk pendekatan dan persepsi setiap orang. Menurut pendapat saya, teori kekuasaan yang paling laku di Indonesia adalah menyesatkan masyarakat dan membangun kesadaran palsu bahwa rakyat biasa tidak berkuasa. Dikatakan rakyat kecil bodoh. Itu adalah bohong! Tulisan ini diharapkan memberi pandangan segar tentang makna kekuasaan yang tidak terletak di elit yang atas melainkan berada bersama rakyat kecil –sebagian besar dari tulisan ini diambil dari Bab IV “Kekuasaan dalam Masyarakat Indonesia,” dari buku yang sedang saya tulis *Agama, Kekuasaan dan Kekerasan di Indonesia*.

Teori-Teori Kekuasaan

Dalam wacana tentang kekuasaan, sering kali kekuasaan dianggap sangat dekat dengan kekerasan, atau paling sedikit dengan dominasi dan paksaan. Misalnya, C. Wright Mills menulis, “*All politics is a struggle for power; the ultimate kind of power is violence.*” Kurang lebih terjemahannya adalah “Semua politik adalah perjuangan untuk merebut kekuasaan (*power*); kekuasaan yang paling hebat adalah kekerasan (*violence*)”.¹ Max Weber mendefinisikan negara sebagai “hubungan manusia di mana orang-orang tertentu mendominasikan orang-orang lain berdasarkan kekerasan yang sah (maksudnya kekerasan yang dikatakan sah)”. “*The state is a relation of men dominating men, a relation supported by means of legitimate (i.e. considered to be legitimate) violence*”.² Selain itu, Weber juga mendefinisikan pemerintahan/negara sebagai, “*a human community that (successfully) claims the monopoly of the legitimate use of physical force within a given territory*”. Dari pandangan ini, kelihatannya kekuasaan berarti kemampuan untuk memaksa kehendak penguasa, kalau perlu melalui kekerasan. Kekuasaan sangat dekat dengan dominasi. Kekuasaan paling hebat adalah kekerasan oleh karena kekerasan memaksakan ketaatan yang sempurna. Pemikir yang sangat berbeda, seperti Hobbes, Rousseau, Voltaire, Machiavelli, Hegel, Marx, von Clausewitz, Mao Tse Tung, dan (mungkin) Soeharto, semua setuju bahwa kekuasaan dibangun dengan kekerasan.

Namun, saya kurang setuju dengan pandangan dominan ini. Kekuasaan tidak sama dengan dominasi. Menurut pendapat saya, kekuasaan tidak hanya satu melainkan beraneka ragam. *Kekuasaan adalah kemampuan masyarakat untuk bertindak bersama dan mencapai tujuan yang diinginkan.* Makna kekuasaan tergantung pada tujuan yang diinginkan dan konteks atau kendala yang harus dihadapi untuk mencapai tujuannya. Misalnya, kekuasaan petani yang ingin panen yang baik, tergantung kemampuan kerja sama dengan petani lain dan kepintaran dengan tanaman dalam keadaan yang nyata, termasuk cuaca, hama, kondisi tanah, dan teknologi yang tersedia. Kekuasaan seniman tergantung inspirasi, ketrampilan, teknik, dan konsentrasi. Kekuasaan pilot, insinyur, ulama, RT, tentara, raja, kepala

1. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), 35.

2. Max Weber, “Politics as a Vocation” (1919), dalam H. H. Gerth and C. Wright Mills (Pent. dan ed.) *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946), 78.

keluarga, dokter, tukang becak, pedagang, kiai, antropolog, mistik, guru, kepala kantor, dan yang lainnya., semua tergantung tugasnya, keadaannya, dan kemampuannya dalam kondisi beraneka ragam –Konsepsi ini tidak jauh berbeda dari gagasan Aristoteles tentang *excellence* (bermutu, keunggulan, hebat).

Memang dalam konteks tertentu, kekuasaan berdasarkan kekerasan sangat nyata. Kalau kelompok tertentu nekat mau membakar rumah dan membunuh keluarga kita, kelihatannya kita mempunyai empat pilihan pokok. Lari, tunduk, resistensi halus atau menjawab dengan kekerasan setimpal. Kalau tidak ada penegak hukum atau institusi lain yang melindungi masyarakat, siapa saja yang mampu memakai kekerasan yang paling hebat bisa mendominasikan orang yang lain. Kalau pemerintah mempunyai monopoli atas alat kekerasan dan berani memakai kekerasan paling hebat, pemerintah menjadi paling dominan. Tetapi apakah dominasi sama dengan kekuasaan? Menurut pendapat saya, tugas dan tujuan pemerintah jarang dicapai melalui kekerasan.

Menurut Hannah Arendt, banyak penulis tidak membedakan makna kekuasaan (*power*) dari kekerasan (*violence*), kekuatan (*strength*), daya (*force*), atau wibawa (*authority*) –saya menyadari terjemahan bahasa Inggris yang dipakai untuk bahasa Indonesia tidak pas, tetapi merupakan kata-kata yang paling dekat dengan makna Arendt.³ Kebingungan ini muncul dari kepercayaan bahwa hanya satu pertanyaan politik yang paling penting yaitu, “Siapa memerintah di atas siapa?” Seandainya pertanyaan ini yang paling pokok, kata-kata seperti kekuasaan, kekuatan, daya, wibawa dan kekerasan hanya menunjukkan alat-alat yang dipakai supaya seseorang bisa memerintah orang lain. Perbedaan di antara kata-kata ini tidak penting oleh karena semua mempunyai fungsi yang sama, yaitu sebagai alat dominasi.⁴ Namun, Arendt menyatakan, kalau tujuan politik tidak direduksikan kepada persoalan siapa mendominasi orang lain, perbedaan di antara kata-kata ini menjadi sangat penting.

Kekuasaan yang Terletak di Tangan Rakyat

Kalau kita merumuskan gagasan kekuasaan dalam bidang politik tanpa asumsi bahwa politik semata-mata soal siapa mendominasi siapa, kita

3. Arendt, *On Violence* (London: Allen Lane The Penguin Press, 1970), 44-45.

4. Ibid., 43.

boleh bertanya, bagaimana tujuan politik kekuasaan? Bidang politik terkait dengan pertanyaan, bagaimana masyarakat bisa dikendalikan demi hasil yang terbaik demi semua orang? Dari pandangan ini, kekuasaan bukan milik satu orang sendiri, tetapi merangkul kemampuan masyarakat yang pluralistik untuk mencapai tujuan mereka bersama. Misalnya, masyarakat adalah berkuasa sejauh mana mereka bisa hidup secara rukun, adil dan sejahtera, atau masyarakat berkuasa yang mampu hidup sesuai dengan Pancasila. Sebaliknya masyarakat tidak berkuasa kalau tidak bisa mencapai tujuan yang diharapkan. Pemerintahan merupakan alat kekuasaan masyarakat untuk tujuan tertentu. Kekuasaan bisa dikuasakan kepada seorang pemimpin yang diberi kuasa untuk mewakili masyarakat dan bertindak atas nama mereka. Tetapi kekuasaan masih tetap berasal dari masyarakat dan tergantung dari masyarakat. Ketika pemimpin tidak diakui oleh rakyat, kekuasaannya juga berkurang. Ia lebih sulit mempengaruhi masyarakat bertindak bersama. Oleh karena itu, kekuasaan berbeda dari kekuatan. Menurut Arendt, *kekuatan (strength)*, adalah sesuatu yang dimiliki oleh seorang diri sendiri. Sedangkan *daya (force)* adalah semacam energi yang dilepaskan oleh gerakan sosial atau bencana alam. Arendt menjelaskan bahwa *wibawa (authority)* –definisi *authority* dari Arendt, cukup dekat dengan makna ‘kewibawaan’ dalam bahasa Indonesia, dan juga terkait dengan gagasan *charisma* dari Weber. *Authority*, wibawa dan karisma mengandung unsur misteri, yaitu kekuatan yang sulit dibatasi oleh gagasan rasional/material saja– terkait dengan jabatan atau karakter seseorang (atau kedua-duanya). Seseorang yang berwibawa dihormati dan ditaati oleh orang lain berdasarkan wibawa saja. Paksaan atau bahkan persuasi tidak diperlukan. Misalnya, kalau seorang kiai yang berwibawa mencoba memaksa atau berdebat dengan pengikutnya, kewibawaannya mungkin berkurang. *Kekerasan (violence)*, memakai alat yang membesar kekuatan seseorang untuk menyakiti dan/atau memaksa orang lain. Pemerintah yang mengontrol militer paling mampu memakai kekerasan untuk menundukkan rakyat.

Menurut pendapat saya, “kekuatan” termasuk kekuatan yang individu dan yang sosial. Kekuatan yang terletak dalam perkumpulan rakyat bisa besar ataupun kecil, tergantung banyak faktor seperti misalnya, semangat, visi, strategi, kepemimpinan, teknologi, dsb. Kekuatan adalah potensi yang belum tentu menghasilkan sesuatu yang baik. Kekuatan rakyat bisa saja menghancurkan atau mengakibatkan kekerasan dahsyat yang tidak diinginkan. Lain halnya dengan kekuasaan, kekuasaan adalah kekuatan

rakyat yang dipakai secara efektif untuk mencapai tujuannya. Rakyat yang tidak berdaya tidak bisa mencapai tujuannya. Tetapi rakyat yang berkuasa bisa mentransformasikan seluruh dunia. Rakyat yang kuat tidak tentu berkuasa. (Kekurangan teori Arendt adalah dia memandang kekuatan sebagai sesuatu yang dimiliki oleh individu saja. Menurut pendapat saya, kekuatan sosial jauh lebih besar dibandingkan kekuatan individu. Arendt juga tidak menyentuh konsep “kesaktian” atau unsur spiritual dalam kekuasaan yang sudah menjadi tabu dalam ilmu sosial Barat). Kekuatan rakyat sering kali dimanipulasi oleh pihak terentu atas kepentingan sempit.

Koentjaraningrat menjelaskan bahwa kekuatan sosial bisa dikendalikan oleh pemimpin-pemimpin. Seorang pemimpin dapat “mengorganisasi orang banyak atas dasar suatu sistem sanksi”.⁵ Sayangnya di sini, Koentjaraningrat hanya membahas kekuasaan pemimpin dan kurang sadar tentang kekuasaan rakyat.

Kekuatan sosial adalah salah satu unsur dalam makna kekuasaan. Unsur lain, menurut Koentjaraningrat, termasuk wibawa, wewenang dan karisma. Kalau kekuasaan terletak dalam masyarakat, pemimpin dikuasakan oleh masyarakat dan tidak sebaliknya. Masyarakat tidak menjadi berkuasa oleh karena kehadiran Ratu Adil yang menyalurkan kekuasaan dari Allah kepada masyarakat. Sebaliknya, Allah yang Maha Esa memberi kekuasaan kepada masyarakat yang menyalurkannya kepada pemimpin. Masyarakat sendiri yang memungkinkan atas kekuasaan pemimpin. Masyarakat yang lemah membiarkan penguasa yang jelek.

Gagasan ini bertentangan dengan teori kekuasaan kuno (di Barat dan Indonesia), bahwa kekuasaan diwahyukan dari Allah langsung kepada raja. Teori ini juga berbeda dari asumsi banyak orang Indonesia bahwa masyarakat tidak berdaya kecuali pemimpin yang adil muncul. Namun, rumusan yang meletakkan kekuasaan dalam rakyat adalah sesuai dengan teori demokrasi dan Undang-Undang Dasar 1945, Republik Indonesia. Prinsip kedaulatan rakyat tidak lain daripada prinsip kekuasaan rakyat. Rakyat bertanggung jawab membentuk pemerintah yang menguatkan kekuasaan rakyat.

5. Koentjaraningrat, “Kepemimpinan dan Kekuasaan Tradisional, Masa Kini, Resmi dan Tak Resmi,” dalam Budiardjo, 1984: 140.

Kekerasan Bisa Menghancurkan Kekuasaan Rakyat

Kekuasaan, kekuatan dan kekerasan sering kali terlihat bersama-sama dalam perilaku pemimpin politik dan sulit dipisahkan. Oleh karena itu kita tergoda berpikir bahwa kekuasaan berarti kemungkinan pemerintah ditaati, berdasarkan kekuatan dan kekerasannya. Tetapi justru sebaliknya, kekuasaan berkurang kalau kekerasan dipakai. Kekerasan mengurangi kewibawaan penguasa dan kesatuan masyarakat. Kekerasan bisa saja menguatkan dominasi pemerintah, tetapi dominasi tidak sama dengan kekuasaan. Kekerasan bisa menundukan masyarakat tetapi tidak memberdayakannya. Makin banyak kekerasan dipakai, makin tidak berdaya masyarakat. Arendt menjelaskan bahwa, “Kekerasan selalu bisa menghancurkan kekuasaan; dari laras senjata api bertumbuh perintah yang paling efektif, yang menghasilkan ketaatan yang cepat dan sempurna. Tetapi (dari laras senjata tersebut), tidak pernah bertumbuh kekuasaan”. *“Violence can always destroy power; out of the barrel of a gun grows the most effective command, resulting in the most instant and perfect obedience. What never can grow out of it is power”*.⁶ Bandingkan ucapan terkenal dari Mao Tse Tung, “Kekuasaan bertumbuh dari laras senjata api.”

Menurut pendapat saya, proses sebaliknya juga bisa dibayangkan. Sering kali kekerasan menghasilkan resistensi masyarakat dan mereka dikuatkan untuk melawan pemerintah. Ketika masyarakat makin didominasikan dengan kekerasan, makin kekuasaan pemerintah menyusut dan kekuasaan masyarakat bertumbuh. Dari pandangan kasat mata, pemerintah berkuasa penuh oleh karena masyarakat takut kekerasan, tetapi sebenarnya dari batin, kekuasaan masyarakat makin bertambah untuk melawan pemerintah. Dari segi kekerasan, pemerintah jauh lebih kuat daripada masyarakat. Tetapi kekuasaan pemerintah masih tetap tergantung masyarakat. Lihat sebagai contoh pelengseran Suharto. Semakin banyak kekerasan dipakai oleh Orde Baru, semakin lemah pemerintahannya. Sudah lama pemerintah RI paling lemah di daerah di mana kekerasan sering kali digunakan, seperti Timor Timur, Aceh dan Papua Barat.

Bertrand de Jouvenel menyatakan bahwa seorang raja, meskipun “kekuasaannya mutlak,” sebenarnya hanyalah seorang yang paling

6. Arendt, *On Violence* ..., 53.

tergantung dari rakyatnya.⁷ “*The King, who is but one solitary individual, stands far more in need of the general support of Society than any other form of government*”.⁸

Lagipula, Meng-tse, (Mencius) sudah menyatakan ribuan tahun yang lalu bahwa suara rakyat adalah sama dengan suara Tuhan. Jadi kalau rakyat tidak mengakui dan mendukung rajanya, dia bukan raja lagi, tetapi warga negara biasa yang harus dihukum apabila ia berusaha menjadi raja lagi.⁹ Dengan demikian, teori kekuasaan masyarakat tidak hanya relevan kepada pola pemerintahan yang demokratis. Memang ideologi demokrasi membenarkan teori kekuasaan masyarakat. Tetapi demokrasi bukan satu-satunya pola pemerintahan yang sesuai dengan teori kekuasaan ini. Masyarakat bisa mengesahkan pemerintah yang otoriter. Pemerintah *disahkan* melalui kesepakatan atau dukungan masyarakat. Namun, pemerintah *dibenarkan* atau tidak dibenarkan oleh hasilnya dalam masyarakat. Mungkin pemerintah Orde Baru dilegitimasikan oleh masyarakat melalui ritual seperti pemilu setiap lima tahun. Tetapi akhirnya Orde Baru tidak dibenarkan dan diruntuhkan oleh masyarakat sendiri.

Kekuasaan yang Dibagi-Bagikan

Kekuasaan yang ada pada rakyat tidak utuh, melainkan dibagi-bagi ke dalam kelompok-kelompok yang bersaing untuk menggerakkan masyarakat sesuai dengan tujuan dan kepentingan masing-masing. Setiap kelompok percaya bahwa mereka lah yang memegang kunci untuk membuka jalan yang benar menuju kesejahteraan rakyat. Lagipula, setiap kelompok juga mencari kesejahteraan suku, agama atau golongan diri sendiri dan takut ditaklukkan oleh kelompok lain. Tujuan setiap kelompok bisa saja idealis dan universal, atau egois dan sempit, atau (biasanya) kedua-duanya.

Misalnya, satu kelompok ingin membangun Indonesia yang lebih demokratis dan aman bagi Hak-Hak Asasi Manusia (HAM). Kelompok lain yakin bahwa Indonesia seharusnya menjadi lebih Islamiah dan taat kepada perintah Allah dalam syari’ah. Kelompok ketiga prihatin bahwa

-
7. de Jouvenel, Bertrand, *Power: The Natural History of Its Growth* (London: t.p., 1952), 98.
 8. Arendt, *On Violence* ..., 41.
 9. Max Weber, “Politics as a Vocation” (1919), dalam H. H. Gerth and C. Wright Mills (Pent. dan ed.), *From Max Weber* ..., 249.

orang Jawa memusatkan kekuasaan dan menarik kekayaan dari luar Jawa demi kepentingan elit di Jakarta. Mereka ingin desentralisasi. Kelompok lain merasa investasi asing menjadi kunci pemulihan ekonomi dan mau mengutamakan kebijaksanaan yang sesuai dengan kepentingan bisnis internasional. Kelompok lain merasa suku mereka sudah lama disingkirkan dan ingin merebut kekuasaan atas dasar kepentingan suku atau daerah. Kelompok militer prihatin atas kewibawaan yang mengusut dan ingin mempertahankan kesatuan negara Indonesia. Sekaligus mereka ingin melindungi kepentingan ekonomi tentara yang memungkinkan TNI berfungsi, meskipun anggaran negara untuk militer amat kecil. Kelompok pegawai negeri merasa kurang dihargai oleh karena gajinya terlalu kecil. Mereka ingin mengamankan kedudukan dan sekaligus mengurangi kewaspadaan masyarakat terhadap KKN. Kelompok lain merasa masalah KKN justru menjadi masalah utama bangsa, dan hukum melawan korupsi harus ditegakkan. Kita dapat mengisi daftar ini selanjutnya.

Kalau NU ingin memberdayakan potensi lokal warga NU, jangan mengira bahwa warga NU bisa diseragamkan. Meskipun semua adalah warga NU dan Muslim, tetapi perbedaan ideologi, tujuan dan kepentingan masih tetap ada. Setiap kelompok mempunyai kekuasaan tertentu. Kekuasaan dalam masyarakat dibagi-bagikan. Menurut hemat saya, kenyataan ini tidak akan hilang, dan *semestinya tidak hilang*. Demokrasi sejati bukan cara untuk menghilangkan perbedaan, tetapi proses negosiasi yang mencari keseimbangan di antara perbedaan. Kesatuan dan persatuan tidak sama dengan keseragaman. Kekuasaan dalam NU akan tetap pluralistik. Di bawah Orde Baru, perbedaan diredam dan “demokrasi” disamakan dengan penyeragaman di bawah satu komando tetap (Soeharto). Struktur pemerintahan dipakai untuk menyeragamkan masyarakat melalui semua institusi-institusi yang dikendalikan dari pusat. Apapun atau siapapun yang terlalu menonjol harus dipotong.

Meskipun begitu, keseragaman masyarakat tidak tercapai. Ketika Soeharto lengser, masyarakat terpecah-belah oleh SARA. Masyarakat ingin struktur pemerintahan yang lebih demokratis, tetapi sesudah 30 tahun didominasikan oleh satu komando, rakyat kurang mampu bernegosiasi kekuasaan di antara kelompok-kelompok lokal yang pluralistik. Sebenarnya rakyat Indonesia pandai tawar-menawar sebagai individu atau dalam kelompok sendiri. Tetapi dalam bangsa dan negara yang sebesar dan semajemuk Indonesia harus ada struktur yang dibangun dari institusi-

institusi dan aturan main (hukum), yang kuat. Struktur negara sesudah Soeharto belum mampu mengendalikan masyarakat untuk bernegosiasi kekuasaan tanpa uang (KKN) atau kekerasan (milisi dan TNI). Masyarakat yang selama 30 tahun diseragamkan oleh pemerintahan otoriter, kurang mampu bergerak bersama. Dengan kata lain, masyarakat kurang berkuasa.

Reinhold Niebuhr menulis bahwa “demokrasi adalah mungkin (*possible*) oleh karena rakyatnya yang baik, tetapi demokrasi dibutuhkan oleh karena rakyatnya yang jahat”.¹⁰ Maksudnya bukan bahwa sebagian dari rakyat yang baik dan yang lain jahat, melainkan bahwa semua orang sekaligus baik dan jahat. Semua orang mempunyai niat tertentu yang baik. Secara keseluruhan, masyarakat mampu mencapai tujuan yang baik, kalau struktur dan institusi-institusi memungkinkannya. Sedangkan semua rakyat juga jahat dalam arti setiap orang mempunyai kepentingan sendiri/kelompok dan setiap kelompok sulit sekali membayangkan kepentingan orang/kelompok lain. Akhirnya semua orang terbatas dan tidak ada orang yang tanpa pamrih. Semua orang harus dibatasi oleh struktur hukum. Bahkan, orang yang paling baik dicemar oleh egoisme dan kepentingan kelompok. Bagi Niebuhr ini sebagian dari keterbatasan manusia (*finitude*).

Kekuasaan harus dibagikan oleh karena “tidak ada orang yang cukup baik atau cukup bijaksana untuk dipercayai dengan nasib manusia”.¹¹ Menurut Niebuhr, orang yang paling berbahaya adalah pemimpin idealis yang merasa dia adalah yang wajib dan layak mengendalikan nasib semua orang, tanpa dibatasi oleh lawan. Oleh karena itu, Niebuhr merasa bahwa salah satu sikap karakter pemimpin yang paling penting adalah kerendahhatian. Menurut Niebuhr, idealis-idealisis seperti Hitler dan Stalin menjadi penyebab penderitaan manusia paling dahsyat oleh karena idealismenya. Mereka percaya bahwa mereka yang akan menjadi penyelamat dunia melalui ideologi totaliter. Sebaliknya, Mahatma Gandhi merupakan salah satu teladan dari sikap kerendahan.

Diceritakan bahwa murid-murid Gandhi bertanya kepadanya, “Seandainya bopati (Gandhi), diberi kekuasaan untuk mengubah keadaan apapun dan dimanapun di dunia ini, yang mana akan dipilih untuk diubah?” Gandhi berdiam lama, merenungkan pertanyaannya, sampai

10. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1936).

11. Ibid.

murid-muridnya tidak sabar ingin tahu jawabannya. Akhirnya Gandhi mengangkat kepalanya bersitegas, “Saya berdoa supaya memperoleh kekuatan untuk menolak kekuasaan itu!” –saya sudah lupa di mana saya membaca cerita ini, mungkin dari autobiografi Gandhi. Mungkin Gandhi sudah mengerti bahwa bukan dia yang cukup baik dan cukup bijaksana untuk berkuasa tanpa batas.

Dari pandangan ini, pembagian kekuasaan dalam masyarakat bukan kendala yang sebaiknya dihilangkan, melainkan kenyataan yang beruntung. Pembagian kekuasaan menjamin peniadaan kelompok tertentu yang berkuasa mutlak atas kelompok lain. Lord Acton menyatakan, “Kekuasaan cenderung mengorupsi penguasa.” Klise ini diakui secara umum (dalam dunia modren), oleh karena pengalaman empiris. Sejarah dunia (termasuk Indonesia), penuh dengan tokoh-tokoh yang baik pada permulaan, tetapi makin lama berkuasa, makin jahat. Plato meyakinkan bahwa pola pemerintahan yang paling ideal merupakan kekuasaan seorang raja-filsuf (ratu adil). Mungkin saja ide Plato benar sebagai abstraksi ideal. Memang demokrasi berdasarkan suara mayoritas masyarakat kurang efisien, malah sering kali menghasilkan ketegangan dan kekacauan. Pilihan pemimpin oleh rakyat tidak selalu terbaik –saya sendiri malu bahwa rakyat Amerika Serikat tidak mampu memilih pemimpin yang lebih bijaksana daripada Presiden George W. Bush. Namun, jarang ada ratu adil dalam sejarah manusia. Kalau ada, biasanya dibunuh sebelum memimpin lama. Pemerintahan berdasarkan pembagian kekuasaan menjamin pemimpinnya tidak menjadi mutlak.

Niebuhr menekankan demokrasi sebagai cara menghindari kesewenang-wenangan yang disebabkan oleh dominasi yang tidak dibatasi. Setiap kelompok yang berkuasa diimbangi oleh kelompok lain. Proses politik lokal dan nasional yang demokratis adalah negosiasi dan kompromi di antara semua pihak yang berkepentingan. Tidak ada pemenang mutlak dalam proses demokratis tetapi hanya keseimbangan kekuasaan yang selalu bisa berubah sesuai dengan kehendak rakyat.

Tentu saja tidak semua kelompok menyetujui pembagian kekuasaan secara demokratis. Dalam masyarakat Indonesia ada kelompok-kelompok tertentu yang merasa pemerintahan ideal harus berdasarkan perintah langsung dari Allah melalui kitab suci. Namun, Al-Qur'an dan Hadits tidak bisa dilepaskan dari penafsiran manusia dan kepentingan kelompok tertentu. Yang paling berbahaya adalah kalau Syari'ah menjadi alat kekuasaan mutlak bagi satu kelompok masyarakat saja. Penafsiran manusia disamakan dengan

kehendak Allah. Misalnya, baru saja ada berita bahwa salah satu kiai NU melarang warga NU memilih perempuan sebagai Presiden, padahal kiai lain menyatakan boleh memilih perempuan tetapi jangan memilih presiden dari latar belakang militer. Masing-masing merasa penafsiran mereka adalah kehendak Tuhan.

Kebijaksanaan berdasarkan kehendak Allah yang mutlak berbahaya dari dua segi. Pertama, makna sakral dalam kitab suci bisa dipakai sebagai alat politik demi kepentingan sempit salah satu kelompok tafsir saja. Kedua, penafsiran agama dari salah satu kelompok, atas nama negara, membenarkan kekerasan yang dipakai untuk memaksa siapa saja menyetujui atau tunduk padanya. Masalahnya bukan bahwa sumber dan nilai agama tidak boleh masuk politik dan hukum (seperti dikatakan oleh sekularis Barat tertentu), tetapi bahwa salah satu pendekatan dan penafsiran agama tidak boleh dimutlakkan sebagai kehendak Allah untuk semua orang dalam masyarakat yang majemuk. Pemerintahan Taliban di Afghanistan menjadi contoh bagaimana penafsiran Syari'ah yang sangat sempit diberi nilai mutlak. Kekuatan negara dipakai untuk menindas siapapun yang tidak setuju. Keterbatasan manusia dilupakan kalau keyakinan satu kelompok disamakan dengan kehendak Tuhan –menurut pendapat saya, pemerintahan Bush di AS sedikit mirip Taliban dalam hal kecenderungan memutlakkan pandangan sendiri dan mengecap siapa saja yang tidak setuju sebagai pendukung teroris.

NU dan Pemberdayaan Potensi Lokal: Menuju Bangsa yang Adil dan Bermartabat

Niebuhr sangat pesimis tentang kemampuan pemerintah untuk membangun sesuatu yang ideal dalam masyarakat –Reinhold Niebuhr dikritik oleh karena asumsi agamanya, bahwa manusia berdosa (egois). Niebuhr menjawab bahwa dosa manusia sudah sangat dibuktikan dalam sejarah empiris. Niebuhr cukup pesimis tentang “kemajuan manusia” dalam sejarah. Sebagai orang yang beriman dia mengakui bahwa meskipun kelihatannya manusia menghancurkan dunia, kita masih berharap bahwa Tuhan berdaulat dan akan menjadikan kegagalan manusia menjadi kemenangan kehendak Allah (Niebuhr: 1936). Ia merasa rakyat lebih mungkin ditindas daripada ditolong oleh pemerintah. Mungkin benar juga! Selama sejarah kemerdekaan Indonesia, rakyat selalu berharap pemerintahlah yang akan menyelesaikan

semua masalah rakyat dan mendirikan negara yang damai sejahtera. Tetapi *kok*, selalu kecewa. Belum ada pemerintahan yang sempurna. Penderitaan rakyat yang paling berat sering datang dari pemerintah sendiri. Seharusnya kita belajar dari sejarah. Presiden yang akan dipilih sembilan hari dari sekarang (ed. 20 September 2004), juga tidak akan berhasil menyelesaikan banyak masalah yang serius di Indonesia. Malah pemerintah dan militer adalah sumber banyak masalah.

Apakah maksudnya tidak ada harapan. Sebenarnya saya cukup optimis tentang masa depan Indonesia. Saya merasa bahwa lima tahun yang berikut ini akan jauh lebih baik daripada lima tahun sebelumnya. Siapapun yang dipilih sebagai Presiden akan berhasil membawa stabilitas dan kemajuan ekonomi. Namun pemerintah Indonesia, termasuk bagian eksekutif, legislatif dan yudikatif, tidak mungkin menciptakan bangsa yang adil dan bermartabat. Hanya rakyat sendiri yang bisa. Harapan untuk masa depan Indonesia tidak terletak dalam pemerintah (siapapun yang terpilih), melainkan dalam rakyat sendiri. Pemerintah-pemerintah selalu cenderung berpihak kepada kepentingan diri sendiri. Pemerintah yang mendukung kepentingan konglomerat, militer, birokrasi dan pasar global. Kalau rakyat ingin membangun bangsa Indonesia yang adil dan bermartabat, rakyat sendiri yang harus membangunnya. Tidak usah menunggu ratu adil.

Sekarang tinggal tiga kekuatan raksasa di dunia ini: kekuatan pemerintahan, kekuatan ekonomi dan kekuatan *civil society* (masyarakat madani), yang kadang-kadang disebut “*the third force*.” Ketiga-tiganya tergantung kekuasaan rakyat. Namun kekuatan pemerintahan (termasuk militer) dan kekuatan pasar global sulit dikendalikan oleh rakyat. Baik pemerintah, maupun ekonomi terbentuk oleh struktur dan birokrasi yang sangat kuat. Struktur ekonomi global dan birokrasi pemerintahan dimaksudkan untuk melayani kepentingan masyarakat. Tetapi kita semua tahu bahwa struktur dan birokrasi lebih suka dilayani daripada melayani. Yang dilayani adalah mereka yang sudah kaya sedangkan orang miskin dikorbankan. Menurut pendapat saya, *civil society*-lah yang paling mungkin melayani kepentingan rakyat. *Civil society* adalah semua organisasi, lembaga dan kelompok yang dibentuk oleh rakyat sendiri dan tidak dikontrol oleh pemerintah atau kepentingan ekonomis. *Civil society* termasuk LSM-LSM, organisasi keagamaan, lembaga pendidikan, lembaga kesehatan dan seribu satu organisasi yang dibentuk oleh rakyat atas minat atau kepentingan mereka sendiri.

NU merupakan organisasi civil society yang paling besar di Indonesia, bahkan mungkin organisasi civil society yang paling besar di dunia! Kekuatan NU bukan terutama dalam kemampuan mengontrol pemerintah atau ekonomi, melainkan dalam kemampuan melayani rakyat. NU paling berjasa dalam bidang pendidikan dan agama, khususnya melalui pesantren-pesantrennya. Tentu saja, seperti dalam setiap lembaga yang besar, pasti ada banyak kekurangan. NU sebaiknya tidak hanya melayani warga NU tetapi seluruh bangsa Indonesia, bahkan masyarakat global. Oleh karena itu, saya menyambut dengan gembira, topik seminar ini, yaitu “NU dan Pemberdayaan Potensi Lokal: Menuju Bangsa yang Adil dan Bermartabat.” Kalau rakyat Indonesia ingin mengatasi masalah-masalah sosial, seperti konflik etnis, kemiskinan, kejahatan, kekerasan, konflik agama, pelanggaran HAM, korupsi, kolusi dan neopotisme, kehancuran lingkungan hidup alam semesta, penindasan perempuan, separatisme, materialisme dan kesenjangan sosial, jangan menunggu pemerintah atau ekonomi. Memang kita memerlukan pemerintah yang kuat dan adil serta ekonomi yang berkembang secara sehat. Namun, pengharapan paling besar untuk menuju bangsa yang adil dan bermartabat adalah dalam civil society. Kita semua berharap NU-lah yang akan memimpin dalam upaya menuju bangsa yang adil dan bermartabat. Semoga[.]

Daftar Rujukan

- Aristotolus, *Nicomachean Ethics*.
- Bertrand de Jouvenel, *Power: The Natural History of Its Growth*. London: t.p., 1952.
- C. Wright Mills, *The Power Elite*. New York: t.p., 1956.
- Hannah Arendt, *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963.
- _____, *On Violence*. London: Allen Lane The Penguin Press, 1970.
- Koentjaraningrat, “Kepemimpinan dan Kekuasaan Tradisional, Masa Kini, Resmi dan Tak Resmi,” dalam Budiardjo, 1984.
- Max Weber, “Politics as a Vocation” (1919), dalam *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.
- _____, “The Sociology of Charismatic Authority” dalam Gerth and Mills, 1946.

Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons, 1936.

_____, *The Children of Light and the Children of Darkness*. New York: Scribner's Sons, t.t.

_____, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. I dan II. New York: Scribner's Sons, t.t.

MEMBACA GERAKAN SOSIAL KULTURAL NU

ISWAHYUDI*

Membicarakan NU tidak ada habisnya. Ia bisa didekati melalui berbagai tema dan perspektif. Mulai sejarah kehadirannya hingga pertarungan ideologi kontemporer. Hal ini terjadi karena perjalannya yang acapkali zig zag. Pada suatu saat, ia begitu intens dalam dunia politik dan pada saat yang lain, ia sangat serius dengan pemberdayaan masyarakat pinggiran dan tertinggal. Pada jaman ORLA, NU secara organisatoris menjadi sebuah partai politik. Era ORBA, terutama pasca 1984, NU mengambil posisi gerakan *high politics* dengan konsentrasi pada *empowering civil society* dan di era reformasi, para *punggawa* NU beramai-ramai terjun dalam dunia politik praktis walau secara organisatoris ia tetap independen. Di pihak lain, posisi NU, walau ia hanya diam, akan ditarik oleh berbagai kepentingan di luar dirinya. Alasanya adalah karena di samping jumlah anggotanya yang besar, juga karena komposisi anggotanya yang unik. Keunikan anggota NU bisa dilihat dari aspek sosiologis berikut.

Secara sosiologis, NU didirikan oleh elit keagamaan pedesaan yang terkumpul dalam komunitas lembaga pesantren. K.H. Hasyim Asy'ari adalah pemimpin pesantren pedesaan di Tebuireng, K.H. Wahab Hasbullah dan K.H. Bisri Syamsuri pun demikian. Mereka berdua adalah pemimpin pesantren di Denanyar dan Tambak Beras Jombang. Tidak lupa peran K.H. Cholil dalam memberi restu atas inisiatif pendirian NU. Ia adalah pemimpin pesantren pedesaan di daerah Bangkalan Madura. Sebagai elit keagamaan, peran sosial mereka sangat mengakar kuat. Tidak hanya masalah ekonomi

* Ketua Lembaga Studi al-Qur'an (LSQ) STAIN Ponorogo.

mereka yang lebih mapan, tetapi mereka menjadi tempat rujukan berbagai persoalan yang dihadapi oleh masyarakat seperti persoalan pernikahan, bercocok tanam hingga pengobatan. Peran seperti ini menjadikan mereka sebagai unsur pemersatu masyarakat sekaligus tempat penyaringan berbagai informasi dan pengetahuan luar yang masuk dalam masyarakat. Kepercayaan masyarakat kepada mereka sangat tinggi. Banyak para sosiolog menggambarkan hubungan masyarakat dengan mereka adalah hubungan *patron cien*, yaitu suatu hubungan kepatuhan dan tidak terlalu bersikap kritis atas tindakan mereka.

Karakter sosiologis pendiri ini dilanjutkan oleh pemimpin-pemimpin berikutnya. Para pemimpin organisasi ini mulai tingkat pusat hingga ranting banyak dipegang oleh orang yang bergelar Kiai Haji atau pemimpin pesantren. Ada semacam aturan tidak tertulis bahwa organisasi ini "wajib" dipimpin oleh pemimpin pesantren atau minimal yang memiliki kekerabatan dengan pesantren. Akibatnya seringkali dijumpai dua hal fakta. *Pertama*, sering ditemukan seseorang karena ingin mencari legalitas tidak tertulis tersebut mendirikan pesantren walaupun secara keilmuan ia tidak memiliki kualifikasi memadai untuk menjadi kiai. *Kedua*, mutasi organisasi. Orang-orang tertentu yang memiliki managerial dan kemampuan keagamaan baik, tetapi tidak memiliki kekerabatan kiai direkrut oleh organisasi lain, atau dengan keinginan sendiri untuk pindah organisasi.

Keanggotan yang unik tersebut memunculkan berbagai asumsi berikut. *Pertama*, menguasai kiai berarti menguasai orang-orang NU. Para kiai, melalui pesantren, memproduksi anggota NU kultural secara generatif. Ikatan antara kiai dan santri anggota NU ini tidak saja bersifat organisatoris kelembagaan pesantren tetapi lebih kuat sebagai ikatan ideologi keagamaan. Seorang santri bisa saja *sendiko dawuh* atas apapun yang diucapkan oleh kiai. Asumsi pertama ini benar dengan bukti banyaknya partai politik atau organisasi sosial yang menjadikan kiai sebagai sosok figur untuk mendulang suara. *Kedua*, organisasi NU adalah organisasinya kiai. Bedanya dengan asumsi yang pertama, asumsi kedua seolah ingin mengatakan bahwa maju tidaknya NU terletak pada kesiapan kiai untuk melakukan perubahan pada dirinya, baik perubahan paradigmatis atas pola pikir yang dimiliki kiai selama ini (termasuk interpretasi atas teks-teks klasik dalam kitab kuning) maupun perubahan organisasional. *Ketiga*, munculnya kapling-kapling organisasi keagamaan di Indonesia. Organisasi masyarakat agraris dikuasi oleh NU pedesaan. Organisasi masyarakat urban kota dikuasi

oleh Muhammadiyah. Organisasi-organisasi lain seperti LDII, al-Irsyad, Persis dan lain-lain adalah organisasi-organisasi kecil –yang tidak bisa dianggap kecil- mengisi kekosongan di antara dua organisasi besar tersebut. Khusus untuk organisasi NU, kapling ini adalah keunggulan sekaligus tanggungjawab. Sebagai keunggulan, organisasi ini masih memiliki ikatan solidaritas organik yang kuat. Hubungan antar anggota tidak didasarkan pada ikatan kapitalisme serba uang, tetapi lebih pada ikatan emosional paguyuban kekeluargaan. Bila ini tetap dijaga serta ditambah dengan rekonstruksi managemen organisasional yang baik, NU akan menjadi organisasi yang tidak hanya besar dan produktif, tetapi juga sebagai organisasi penjaga gawang atas budaya dan tradisi bangsa Indonesia asli.

Sebagai tanggungjawab, organisasi NU dituntut untuk mengawal perubahan masyarakat. Tanggung jawab tersebut sesungguhnya adalah tanggungjawab lanjutan dari gerakan sosial sebelumnya yang dilakukan oleh para Walisanga. Apa yang dilakukan Walisanga tersebut dalam kategori gerakan sosial disebut sebagai gerakan sosial kultural. Gerakan itu secara faktual telah melahirkan sebuah peradaban yang terwariskan hingga sekarang, sebuah peradaban yang banyak diikuti oleh orang-orang NU.

Tulisan ini akan membahas bagaimana pelanjar peradaban tersebut mempertahankan diri dalam wadah organisasi NU dan langkah-langkah apa yang sebaiknya dilakukan untuk meneruskan gerakan sosial tersebut, dalam skala kecil, di Ponorogo

Berbagai Fakta tentang NU

Di bawah ini akan dielaborasi berbagai fakta yang menyelimuti kemunculan NU sebagai organisasi. Berbagai fakta tersebut perlu dihadirkan untuk memunculkan sebuah kesadaran, sebagai kesadaran gerakan sosial, yang akan dibangun pada akhir tulisan ini.

Pertama, NU lahir dari sebuah kekecewaan dan kekhawatiran. Sebagai organisasi yang telah memiliki embrio jama'ah lebih awal dari wadah organisasionalnya,¹ sebagian jama'ahnya merasa terpanggil untuk

1. Organisasi NU adalah sebuah wadah yang dibentuk pada tanggal 31 Januari 1926. Sebelumnya, para pegiat organisasi ini adalah kelompok umat Islam nusantara yang mengamalkan ajaran Islam secara akulturatif sebagaimana yang diajarkan oleh Walisanga. Dalam bidang fiqh, rata-rata mereka mengikuti Syafi'i, dalam bidang tauhid mengikuti Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Maturidi, sedangkan dalam bidang tasawuf mengikuti al-Ghazali dan Junaid al-Bagdadi. Dengan kategorisasi ini, banyak orang

membentuk sebuah komunitas. Komunitas tersebut dimaksudkan untuk merespon berbagai persoalan yang memiliki hubungan dengan jama'ah seperti isu purifikasi ajaran, tradisi bermadzhab dan isu-isu pembebasan imperialisme. Komunitas awal yang dibentuk adalah komunitas diskusi prestisius *Tashwirul Afkar* tahun 1918 oleh pemuda progressif, Wahab Chasbullah.² Komunitas inilah yang sering aktif dalam forum-forum organisasi keagamaan nusantara awal yaitu Kongres Ummat Islam Indonesia dengan anggota seperti Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah, al-Irsyad, dan lain-lain. Dalam forum ini peran Wahab Chasbullah sangat menentukan. Dalam kongres pertama yang diadakan di Cirebon 1922, kelompok NU yang masih berupa komunitas *Tashwirul Afkar* mendapat serangan tajam dari kelompok modernis seperti Muhammadiyah dan al-Irsyad dalam hal pembaruan sistem pendidikan Islam dan syarat-syarat Ijtihad. Wahab Chasbullah dan Asnawi sebagai perwakilan mendapat serangan dari organisasi-organisasi purifikasi tersebut. Mereka kecewa dan keluar dari forum.³ Inilah kekecewaan pertama.

Kekecewaan kedua terjadi pada saat akan merespon jatuhnya Makkah dan Madinah di tangan Abdul Aziz bin Saud. Abdul Aziz berhasil merebut kekuasaan dari tangan Syarif Husain. Abdul Aziz kemudian berniat akan mengadakan pertemuan internasional Islam untuk membahas tentang pengaturan Makkah dan Madinah. Pada saat Kongres Umat Islam di Bandung Februari 1926, kalangan komunitas *Tashwirul Afkar* ditinggal dan tidak dilibatkan sebagai delegasi. Padahal sebelumnya Wahab Chasbullah sempat dipilih untuk menghadiri kongres *khilafat* yang tertunda di Mesir setelah Turki dikuasai oleh Mustafa Kamal. Kongres *khilafat* ditunda karena Abdul Aziz telah menguasai tanah Hijaz. Merasa kecewa atas saran KH. Hasyim Asy'ari, Wahab Chasbullah mengumpulkan ulama-ulama seideologi keagamaan membentuk barisan dan memperkuat *jama'ah* menjadi *jam'iyyah*

yang walau secara organisatoris tidak mengetahui tentang organisasi NU, namun cara ritual ibadahnya mengikuti pola-pola tersebut dianggap sebagai orang NU. Dengan kategorisasi ini, sering dikatakan bahwa orang-orang NU akan tetap ada walau organisasi NU telah bubar. Pada kategori sosiologis keagamaan seperti inilah yang menjadikan organisasi NU sangat kuat secara kultural.

2. Tulisan bagus tentang kiprah Wahab Hasbullah dalam usaha mempertahankan *jama'ah* NU bisa dibaca dalam Greg Fealy, "Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU" dalam Greg Fealy, Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara* (Yogyakarta: LKIS, 1997), 13-61.

3. *Ibid.*, 25.

yang lebih kuat. Pada pertemuan tersebut disepakati nama Nahdlatul Ulama' sebagai nama dari *jam'iyyah*. Pertemuan tersebut dilakukan pada tanggal 31 Januari 1926.⁴

Di samping kekecewaan tersebut, NU didirikan atas massifnya gerakan purifikasi. Ada kekhawatiran di kalangan NU bahwa gerakan purifikasi akan menggerus tradisi yang telah dilakukan oleh kalangan NU. Dengan kata lain, didirikannya NU dilandasi pula oleh kekhawatiran berkurangnya anggota pengamal-pengamal tradisi NU dan migrasi kepada organisasi purifikatif. Hal ini tampak misalnya dari upaya intelektual muda progressif Wahab Chasbullah mendirikan organisasi sekolah modern bersama Mas Mansoer (kemudian pisah dan bergabung dengan Muhammadiyah) tahun 1916. Kemungkinan besar sekolah ini dimaksudkan untuk menjadi penyeimbang atas sekolah-sekolah yang didirikan oleh kelompok purifikasi. Di tahun 1918, ia juga mendirikan ikatan dagang *Nahdlatut Tujjar*. KH. Hasyim Asy'ari menjadi ketua dari organisasi ini. Seperti diketahui, kelompok purifikasi di bawah HOS. Cokroaminoto telah memiliki organisasi dagang sekaligus politis ternama saat itu, Syarekat Islam. Kekhawatiran-kekhawatiran ditambah dengan kekecewaan memuncak hingga tahun 1926.

Kedua, karena jama'ah NU ada lebih dahulu dari organisasinya, maka tidak sulit mengidentifikasi dan mencari anggota organisasi. Organisasi ini cukup mendata dan tidak terlalu bersusah payah mencari anggota baru. Mempertahankan tradisi dan anggota yang pernah ada adalah pekerjaan utamanya. Hal ini berbeda dengan organisasi purifikasi. Ia masih mencari anggota. Gerakannya, karena itu, sangat massif melalui berbagai cara untuk menarik minat agar memilih organisasinya. Sebagai organisasi besar sejak awal, NU memiliki tantangan yang bervariasi. Tantangan itu seperti pertama, bagaimana melakukan rekonstruksi nalar keagamaan NU dalam gempuran kelompok purifikasi dalam dunia yang serba berubah dan canggih. Kedua, bagaimana memanfaatkan berbagai forum tradisi keagamaan tidak hanya bernuansa ritual *ansich* tetapi juga produktif untuk masifikasi gerakan sosial. Ketiga, bagaimana membentuk jaringan ekonomi anggota NU dari masyarakat petani pedesaan tradisional menjadi kekuatan managemen ekonomi modern. Keempat, bagaimana melakukan konsolidasi

4. Ridwan, *Paradigma Politik NU, Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 183-188.

politik, tidak saja politik kultural tetapi juga politik struktural dalam ranah kebangsaan Indonesia.

Ketiga, keberagamaan anggota NU adalah keberagamaan orang Indonesia yang beragama Islam. Inilah logika awal kali Islam datang di Indonesia. Implikasinya, Islam Indonesia beradaptasi dengan tradisi yang telah berlangsung lama di Indonesia. Hal ini dialami pula oleh ajaran agama Hindu dan Budha. Keberagamaan anggota NU karena itu adalah keberagamaan yang telah terwariskan sejak ratusan tahun mulai Islam datang ke nusantara. Bila demikian, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa keberagamaan anggota NU adalah keberagamaan genuin Islam Indonesia yang berbeda dengan Islam Turki, Marokko, Iran dan lain sebagainya. Dengan kata lain, keberagamaan genuin tersebut telah ikut andil dalam merawat kebangsaan Indonesia ini sejak negara Indonesia sendiri belum terumuskan. Bila negara Indonesia tersebut sekarang telah terbentuk, maka corak pengaruh Islam Indonesia dituntut untuk menjaga kebangsaan tersebut dalam aksi-aksi penegakan keadilan, kejujuran, pembelaan pada pihak tertindas dan marginal, pemberantasan kemiskinan, persamaan hukum, kebebasan, pendidikan yang merata, penghargaan pada Hak Asasi Manusia, pluralisme dan lain sebagainya.

Tiga argumen di atas memunculkan pertanyaan besar, yaitu gerakan sosial apa yang diperlukan oleh NU untuk menjaga, mempertahankan dan memberdayakan jama'ahnya sehingga bisa responsif, progresif dan massif untuk kemajuan bangsa Indonesia. Gerakan sosial yang tepat akan mengubah motif kekalahan (kecewa dan khawatir) di awal kehadirannya menjadi sang penentu dan pemenang di sepanjang perjalannya.

Tipologi Gerakan Sosial

Kata kunci untuk menelusik sebab-sebab gerakan sosial adalah keinginan untuk melakukan perubahan. Hampir setiap perubahan digerakkan oleh respons sosial pelakunya atas krisis masyarakatnya. Perubahan besar atas dunia ilmu pengetahuan saat *renaissance* (jaman pencerahan sekitar tahun 1400-an M) misalnya didorong oleh krisis mitos dan doktrin yang tidak bisa dipertanggungjawabkan. Demikian pula kehadiran para nabi dan rasul didesak oleh disparitas sosial dan ketiadaan moral yang memuncak. Pelaku perubahan karena itu, adalah orang-orang pilihan di masanya. Mereka adalah *creative minority* (minoritas kreatif) yang mendesakkan

perubahan. Tidak jarang perubahan tersebut hingga kini masih diidolakan dan dijalankan.

Pola keberagamaan NU yang besar tersebut akan kita telusuri tipologi gerakannya di sini. Hasilnya bisa dijadikan cermin untuk gerakan sosial sekarang dan berikutnya.

Allen Turen, intellektual Perancis, menyebutkan bahwa ada tiga tipologi gerakan perubahan sosial.⁵ *Pertama*, gerakan revolusi. Gerakan ini bersumber dari semangat bahwa kekuasaan baik kultural maupun struktural memiliki watak menindas dan tidak akan diberikan kepada orang lain. Cara untuk menggantikan kekuasaan tersebut adalah melalui perebutan paksa. Karena sifatnya perebutan paksa, gerakan revolusi sering memunculkan korban. Ia membutuhkan modal sosial yang besar. Lebih dari itu, revolusi untuk keberhasilan gerakannya membutuhkan pelaku-pelaku yang berpikiran revolusioner. Gerakan ini juga berpotensi memunculkan pemimpin, atas nama gerakan revolusioner, yang otoriter dan dispotik. Karena kelemahan ini, banyak pemikir seperti Gramsci tidak menyarankan cara ini dilakukan.

Kedua, gerakan *social movement*, yaitu gerakan sosial yang dilakukan secara massif dengan tujuan jelas oleh pemimpin kharismatik. Gerakan ini sayangnya bersifat spontan, sporadis dan jangka pendek. Karena wataknya tersebut gerakan ini diragukan kontinuitasnya. Diantara keraguan tersebut seperti bagaimana nasib gerakan ini apabila pemimpin kharismatik meninggal terlebih dahulu sebelum tujuan tercapai? Karena tujuan gerakan jangka pendek, bagaimana pelaku gerakan ini mengawal kondisi pasca perubahan? Contoh gerakan ini adalah seperti demo kenaikan harga BBM, gerakan menuntut mengusut tuntas pelaku korupsi, gerakan menuntut kenaikan UMR buruh dan lain-lain. Persis dengan gerakan revolusi, gerakan sosial ini tidak bisa bertahan lama. Tuntutannya hanya pada isu-isu tertentu dan kurang mengakar pada inti masalah.

Ketiga, gerakan *social cultural movement* (gerakan sosial kultural). Gerakan ini membutuhkan waktu yang lama serta pelaku-pelaku yang memiliki tingkat *istiqomah* tingkat tinggi. Karena lamanya, pelakunya sendiri terkadang tidak menikmati hasil gerakan yang dilakukan. Gerakan ini tidak hanya menyerang isu-isu partikular, tetapi merubah inti masalah.

5. MM. Billah, “Posisi dan Peranan Sosial Kemasyarakatan PMII dalam Perubahan Sosial” dalam A. Muhamimin Iskandar (ed.), *Masyarakat Indonesia Abad XXI* (Jakarta: PB-PMII, 1996), 85-89.

Ia ingin merubah sistem secara perlahan tetapi pasti. Gerakan sosial kultural ini seperti pendidikan, pengajian rutin, media massa dan lain-lain. Tahapan pertama yang dilakukan dalam gerakan ini adalah perubahan pola pikir sehingga membentuk paradigma. Paradigma adalah kacamata batin untuk melihat realitas. Paradigma menentukan tingkat progresifitas seseorang. Dengan demikian, melihat kemajuan sebuah negara bisa dilihat bagaimana paradigma masyarakatnya dalam melihat berbagai aspek kehidupan.

Perubahan paradigma inilah yang dilakukan oleh para penyebar ajaran Islam penganut tradisi keberagamaan jama'ah NU. Ajaran NU disebarluaskan melalui gerakan sosial kultural ini. Gerakan ini tidak berarti bahwa ajaran NU hanya disebarluaskan melalui gerakan sosial kultural dan tidak menggunakan cara-cara yang lain. Gerakan protes atas ajaran Kiai Mutamakkin, pelaku ajaran mistik *Manunggaling Kawula lan Gusti* misalnya adalah gambaran gerakan sosial. Sementara pembunuhan atas Syekh Siti Jenar, Ki Ageng Pengging dan lain-lain adalah gambaran revolusi. Melalui gerakan apa saja perubahan sosial kultural ajaran NU disosialisasikan?

Pertama, melalui lembaga pendidikan berupa pesantren. Para Walisanga, sebagai pelaku gerakan yang bisa diidentifikasi, sejak tahun 1400-an mendirikan lembaga pendidikan untuk penyebaran ajaran melalui pesantren. Sunan Ampel mendirikan pesantren di Ampel Denta, Sunan Bonang mendirikan pesantren di Tuban, sunan Drajat di Lamongan. Demikian pula generasi-generasi setelahnya seperti Muhammad Besari mendirikan pesantren di Tegalsari Ponorogo, Hasyim Asy'ari di Tebuireng dan lain sebagainya. Lembaga ini berperan penting dalam transmisi pengetahuan agama tanpa putus hingga sekarang. Murid-murid sebuah pesantren mendirikan pesantren pula di daerah asal atau daerah lain. Ada berbagai fenomena menarik dari proses transmisi ini yang berbeda dengan lembaga-lembaga lain.

Pertama, transmisi pengetahuan pesantren dilakukan dengan mendorong santri senior untuk mendirikan pesantren lain dengan memberi beberapa santri untuk belajar kepadanya. Kiai Cholifah memberi santri 40 orang kepada Jamaluddin (santri sekaligus menantu) untuk membuka pesantren di daerah Gontor (cikal bakal pesantren Darussalam Gontor Ponorogo),⁶ demikian pula Kiai Zamroji memberi beberapa santri untuk belajar kepada

6. Mardiyah, *Kepemimpinan Kiai dalam Memelihara Budaya Organisasi* (Malang: Aditya Media Publishing, 2012), 126.

Hannan Ma'shum di daerah Pare Kediri saat membuka pegajian cikal bakal pesantren Fathul Ulum. Tradisi seperti ini menunjukkan belum terjadi polarisasi motif dari seorang pendiri pesantren seperti motif ekonomi atau politik. Pesantren sangat dekat dengan masyarakat. Para santri, sering bekerja di kebun atau sawah masyarakat untuk menghidupi masa belajar mereka. Belum ada tradisi memagari pesantren apalagi melarang masyarakat berjualan di area pesantren.

Kedua, adanya buku pedoman pengajaran agama yang seragam di setiap lembaga pendidikan. Dalam bidang fiqh misalnya mereka mempelajari *Fath al-Qarib*, *Fath al-Mu'in*, dan *Sulam Tawfiq*. Dalam bidang tauhid mereka mempelajari *Aqidat al-'Awam*, *Jawahir al-Kalamiyah* dan *Fath al-Majid*. Dalam bidang tasawuf mereka mempelajari *Kifayat al-Atqiya'*, *Bidayat al-Hidayah* dan *Ihya' Ulumuddin*.⁷ Kesamaan buku pedoman tersebut menjadikan keilmuan mereka bisa diperaktekan dalam lingkungan yang berbeda. Belum ada determinasi pemerintah dalam penentuan buku pedoman. Di saat ada campur tangan pemerintah dan ketergantungan pesantren pada pemerintah, penguasaan atas buku pedoman tersebut semakin memudar.

Ketiga, lembaga pesantren mengajarkan pengamalan ajaran keagamaan yang akulturatif. Para santri tidak hitam putih dalam menjalankan agama. Tradisi seperti *Rebo Wekasan*, kirim doa pasca kematian, bersih desa, *petungan* hari baik, tradisi *wifq* atau *rajab* dan lain sebagainya dilakukan secara terbuka oleh mereka. Wujud akulturatif ini dibuktikan dengan adanya pengajaran kitab *al-Awfaq*, *Syams al-Ma'arif*, *Syumus al-Anwar*, *Mamba'u Ushul al-Hikmah* serta doa-doa Jawa gubahan ulama' sebelumnya.

Keempat, lembaga pendidikan didirikan di daerah-daerah terpencil, pelosok desa dan jauh dari pusat kota. Daerah ini adalah daerah jauh dari informasi dan daerah dengan ekonomi rendah. Motif dakwah dari pelaku perubahan sosial kultural ini sangat tinggi. Para pelaku mendedikasikan pendidikannya dari hingar bingar kegiatan ekonomi perkotaan. Banyaknya lembaga pendidikan pesantren di desa berimplikasi pada sosiologi NU sebagai organisasi warga pedesaan. Para pemerhati NU akhirnya berkesimpulan bahwa organisasi NU adalah organisasi tradisional. Cirinya

7. Penjelasan bagus tentang kitab kuning bisa dibaca dalam Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Santri dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1999) dan Abdul Muighits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008).

dapat dilihat dari gaya hidupnya; bersarung, memakai sandal dan pola pikir ortodoks.

Kedua, melalui komunitas-komunitas sosial masyarakat seperti jamaah Yasinan, al-Barjanji, kesenian keagamaan tradisional seperti Jidor, kompangan, pembacaan manaqib para wali dan lain-lain. Kegiatan seperti ini hampir ditemui pada semua kampung di setiap minggu. Dalam acara besar Islam seperti Maulid dan Isra' Mi'raj setiap mushalla mengadakan kegiatan keagamaan baik berupa pembacaan al-Banjanji atau kesenian keagamaan tradisional. Ikut terlibat dalam kegiatan ini semua masyarakat, mulai anak-anak hingga orang tua, laki-laki dan perempuan. Sebagai masyarakat paguyuban, desa kaya akan tradisi seperti ini. Ikatan mereka tidak sekedar siapa mendapat apa, tetapi ikatan emosional kekerabatan yang dalam. Dalam kondisi seperti ini ketokohan seseorang sangat dihormati. Seorang kiai, karena itu, memiliki posisi strategis dalam struktur masyarakat demikian. Kiai dengan mudah memberi pelajaran sosial keagamaan kepada masyarakat melalui forum-forum yang diadakan oleh komunitas tersebut. Sebagai pelaku perubahan, kiai sangatlah sabar dan telaten mengiringi perjalanan masyarakat. Kiai disini bukanlah kiai dalam pengertian kiai di pesantren. Kiai yang dimaksud adalah kiai *langgar* atau kiai mushalla. Mereka menjadi kiai karena *memangku* mushalla dan memimpin setiap acara keagamaan dan kegiatan komunitas keagamaan. Walau begitu, kiai *langgar* biasanya adalah lulusan pesantren, sehingga kegiatan keagamaan di musahalla-mushalla pedesaan memiliki kemiripan ritme kegiatan. Secara tidak tertulis sesungguhnya telah terjadi ikatan kultural antar mushalla pedesaan di nusantara.

Ketiga, menjadikan mushalla sebagai pusat kegiatan keagamaan. Dengan managemen minimal, mushalla menjadi pusat kegiatan masyarakat seperti pengajaran al-Qur'an dan tempat berkumpul di malam hari. Setiap mushalla ramai mulai maghrib hingga habis isya'. Para anak-anak dan remaja mempelajari al-Qur'an, sementara orang dewasa berkumpul membicarakan berbagai persoalan. Para jama'ah tidak pulang sebelum isya' dan memanfaatkan waktu untuk bercengkrama dan mendiskusikan berbagai hal. Di malam hari para remaja dan pemuda sering tidur di dalam mushalla dari pada di rumah mereka. Mushalla dengan halaman lebar sering dimanfaatkan untuk kegiatan anak-anak di siang atau di malam hari. Mushalla nyaris tidak pernah sepi dari aktifitas masyarakat. Kiai mushalla mengiringi aktifitas tersebut dengan sabar dan telaten tanpa pamrih.

Mushalla, melalui pujiannya sebelum shalat dilakukan, merupakan ajang transformasi ilmu pengetahuan keagamaan. Pujiannya tersebut menggunakan bahasa Jawa dan mudah dipahami oleh semua orang. Tema pujiannya beraneka ragam, mulai dari tuntunan syari'at seperti pujiannya rukun Islam, ajaran moral seperti pujiannya tombo ati hingga tasawuf seperti pujiannya Abu Nawas. Para jama'ah dengan senang bersama-sama mengikuti pujiannya tersebut.

Keempat, dengan merespon problem sosial. Pelaku gerakan sosial melihat berbagai masalah sosial dan ingin menjadi bagian dari *problem solver*. Masalah yang ingin diselesaikan adalah masalah moralitas keagamaan seperti suka berjudi, minuman terlarang, merampok, mencuri, main perempuan dan lain sebagainya. Di sisi lain responsi tersebut didorong oleh keinginan untuk memberi rasa aman bagi kelompok tertindas dan marginal dari gangguan mereka. Kiai pedesaan seperti Jamaluddin di desa Gontor, Manaf di desa Lirboyo dan Hasyim Asy'ari di Tebuireng adalah contoh motif tinggalnya mereka di desa-desa tersebut. Kemampuan mereka dalam merespon masalah sosial membuat akseptabilitas mereka semakin kuat di masyarakat. Masyarakat mempercayai mereka sepenuh hati. Dalam kepercayaan seperti ini, ajaran yang dibawa oleh mereka dapat diterima dengan baik. Secara psikologis, kepasrahan total terjadi saat kesulitan sedang menghimpit. Dalam kondisi panik, datang seorang penolong menyelamatkannya. Saat seperti inilah biasanya kondisi pasrah kepada penolong menjadi tinggi. Seseorang telah kehilangan *critical area*-nya.

Kelima, membuat jaringan lembaga perkawinan. Jaringan ini ditandai dengan menikahkan saudara atau anak kiai dengan anak atau saudara kiai lainnya. Jaringan itu juga antar santri laki-laki dengan santri perempuan dalam satu pesantren atau lain pesantren. Kiai sering dijadikan "penjamin" atas kualitas dan kredibilitas calon oleh seseorang untuk mencari jodoh. Jaringan ini masih sering dijumpai hingga saat ini walau dalam intensitas yang sudah semakin mengecil. Kita bisa melihat anak Kiai Usman Tambak Beras Jombang dinikahkan dengan Asy'ari, bapaknya Kiai Hasyim Asy'ari Tebuireng. Bisri Syamsuri menikah dengan adik Wahab Hasbullah. Anak perempuan Bisri Syamsuri dinikahkan dengan Wahid Hasyim, putra Kiai Hasyim.⁸ Demikian pula Kiai Hasyim Asy'ari menjodohkan Manaf (pendiri

8. Lihat penjelasan menarik dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1994).

pesantren Lirboyo) dengan anak seorang Kiai di Kediri, Kiai Sholeh.⁹ Kiai Zamroji menjodohkan anak perempuan dari desa Pare dengan santri senior Hannan Ma'shum (pendiri pesantren Fathul Ulum Pare Kediri) dan contoh-contoh lain. Secara eksplisit tradisi ini dicontohkan oleh Rasululullah Saw. Nabi menikahi anak perempuan Abu Bakar (Aisyah), Nabi juga menikahkan anak perempuannya, Fatimah dengan Ali bin Abi Thalib, Nabi memperistri anak Umar bin Khattab (Khafshah) dan Nabi juga menikahkan dua putrinya kepada Usman bin Affan. Khalifah pengganti Rasululullah karena itu adalah mertua dan anak mantu dari beliau. Secara kuantitatif, jaringan perkawinan ini akan menambah jumlah anggota pelaku tradisi keagamaan yang telah terwakilkan.

Gerakan tersebut dinamai sosial kultural karena motif gerakannya adalah ingin melakukan perubahan atas kondisi sosial tertentu. Perubahan tersebut tidak dilakukan melalui kekerasan atau desakan kekuatan struktural. Ia dilakukan secara perlahan oleh pelaku gerakan. Sasarannya adalah masyarakat pedesaan sebagai prototipe masyarakat kelas bawah dalam struktur kelas sosial ekonomi. Perubahannya bersifat kultural, yaitu dengan mengapresiasi pelbagai tradisi yang telah dimiliki masyarakat untuk dimodifikasi kemasannya sehingga lebih sesuai dengan ajaran agama Islam. Pada saat tertentu, gerakan ini menghasilkan suatu gerakan "desa menyerang kota". Gerakan ini dimaksudkan untuk menguasai perkotaan dalam bidang politik dengan mengandalkan basis keilmuan yang telah diperoleh orang desa untuk memimpin kota.

Gerakan sosial kultural adalah bentuk lain dari evolusi, lawan dari revolusi. Evolusi gerakan sosial kultural adalah evolusi dari bawah (*evolution from below*) yang berbeda dari evolusi dari atas (*evolution from above*). Evolusi dari bawah didesakkan oleh sukarelawan. Sasaran utamanya adalah perubahan pola pikir. Waktunya tidak terbatas dan tidak dalam forum yang monolitik. Sementara evolusi dari atas digerakkan oleh kekuasaan secara perlahan menyerupai evolusi dari bawah. Bedanya pada tingkat *istiqamahnya*. Pelaku evolusi dari atas orang-orang yang ditugaskan oleh kekuasaan untuk melakukan perubahan. Daya konsistensi dan ketangguhannya tergantung kepada seberapa besar kekuasaan memberi *reward* dan memberi apresiasi atas tindakannya. Gerakan evolusinya tidak jarang memunculkan kesadaran

9. Tim Penyusun, *Tiga Tokoh Lirboyo: K.H. Abdul Karim, K.H. Marzuqi Dahlan, dan K.H. Mahrus Aly*, Cet. IX (Lirboyo: BPK P2L, 2008), 12-13.

masyarakat sebagai kesadaran palsu, *false counciousness*. Mereka berubah tetapi perubahan itu tidak dari hatinya. Mereka melakukan sesuatu, tetapi tidak dari hatinya yang dalam, atau mereka berubah karena pengetahuan yang sesungguhnya ditutup-tutupi. Mereka menyangka apa yang dilakukan adalah kebenaran sejati, padahal ia palsu. Kondisi seperti inilah yang terjadi pada jaman pemerintahan Orde Baru.

Keberagamaan orang-orang NU adalah keberagamaan yang berangkat bukan dari *evolution from above*, tetapi dari *evolution from below* yang diwujudkan dalam gerakan sosial kultural di atas. Pertanyaannya? Masihkah gerakan itu terus dilakukan oleh orang-orang yang "mengaku" NU?

Kesadaran "Ancaman" dan Kritik Internal

Kehadiran organisasi NU diawali dari kesadaran akan bahaya hilangnya tradisi keberagamaan oleh kekuatan atau keberagamaan lain. Kekuatan itu seperti kekuatan purifikasi gerakan Wahabi. Inilah ancaman Wahabi tahap pertama. Akhir-akhir ini organisasi NU juga disibukkan oleh usaha menyaringi ide-ide transnasional yang motornya juga digerakkan oleh ajaran Wahabi. NU saat ini sedang menghadapi ancaman gerakan Wahabi tahap kedua. Ancaman tersebut berimplikasi pada banyak hal seperti mutasi jamaah NU kepada jamaah organisasi keagamaan lain, semakin menyusutnya tradisi NU diperlakukan oleh orang-orang NU, semakin mengurangnya kader-kader ideologis NU, sedikitnya anak-anak NU menempuh pendidikan di lembaga-lembaga NU dan hilangnya peran-peran sosial NU di masyarakat serta hilangnya apresiasi masyarakat atas organisasi NU dalam berbagai bidang.

Kesadaran akan "ancaman" adalah kata kunci untuk menggerakkan semangat gerakan sosial kultural NU sebagaimana sebelum secara organisatoris ia dilembagakan. Secara psikologis, kesadaran akan "ancaman" menentukan sikap dan prilaku seseorang. Seseorang yang tinggal sendirian di rumah misalnya, ia akan menutup pintu rapat-rapat bahkan menyewa *security* untuk menjaga di luar rumah dan memasang *CCTV*. Ia sadar bahwa di dalam rumah banyak barang berharga. Banyak kemungkinan akan datang pencuri menginginkan barang tersebut. Ia sadar bahwa ancaman bisa datang setiap waktu.

Kesadaran akan berharganya anggota NU yang besar, banyaknya organisasi lain mengincar anggota NU dan sedikitnya penjaga organisasi

NU penting untuk ditumbuhkan. Secara organisatoris barangkali belum pernah ada penelitian berapa jumlah anggota NU yang berasal selain dari faktor keturunan sebagaimana belum pernah ada penelitian tentang berapa jumlah anggota NU yang telah berpindah ke organisasi keagamaan lain. Bila kesadaran akan "ancaman" belum di sadari secara kolektif, barangkali data ilmiah melalui penelitian wajib dilakukan.

Harus diakui, kesadaran tersebut semakin memudar seiring dengan pola hidup pragmatisme. Watak pragmatisme tersebut bisa kita lihat dalam beberapa contoh berikut. *Pertama*, banyak anggota NU tergiur pada politik praktis. Mereka masuk partai politik dan mengurangi peran-peran sosial kultural mereka. Pesantren diserahkan kepada orang lain, majlis taklim dipegang oleh orang-orang yang kurang mumpuni, mushalla atau masjid kekurangan kader dan para kiai kehilangan kridebilitas akibat masuk partai. Kondisi seperti ini memungkinkan organisasi keagamaan lain memasuki ruang-ruang kosong tersebut dan secara perlahan bisa menarik minat anggota NU. Hal ini bisa disaksikan dari banyaknya mushalla-mushalla yang sudah tidak dipegang oleh jamaah NU hanya berawal dari masalah *Cleaning Servis*. Abdurrahman Wahid menceritakan hal serupa dalam bukunya *Ilusi Negara Islam*.¹⁰ Mereka meninggalkan jalur kultural dan memainkan peran struktural yang tidak selamanya memiliki garis ideologis dengan gerakan NU.

10. Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional ke Indonesia* (Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Ma'arif Institute, 2009), 29. Dalam buku itu, Abdurrahman Wahid bercerita:

"K.H. Mu'adz Thahir, Ketua PCNU Pati, Jawa Tengah, menceritakan tentang kelompok garis keras berhasil masuk ke masjid-masjid NU dengan memberikan *cleaning service* gratis. Awalnya, sekelompok anak muda datang membersihkan masjid secara suka rela, demikian berulang-ulang. Tertarik dengan kesungguhan mereka, takmir memberinya kesempatan beradzan, lalu melibatkannya sebagai anggota takmir masjid. Dengan pandai dan cekatan mereka melakukan tugas-tugas itu. Tentu saja karena mereka memang agen yang khusus menyusup untuk mengambil alih masjid. Setelah posisinya kuat, mereka mulai mengundang teman-temannya bergabung dalam struktur takmir, dan akhirnya menentukan siapa yang menjadi imam, khatib, dan mengisi pengajian yang tidak boleh. Bahkan, menentukan apa yang boleh dan harus disampaikan, dan apa yang tidak boleh secara perlahan tapi pasti, masjid jatuh ke tangan kelompok garis keras sehingga tokoh setempat yang biasa memberi pengajian dan khutbah dimasjid tersebut kehilangan kesempatan mengajarkan Islam kepada jamaahnya, bahkan kehilangan masjid dan jama'ahnya, kecuali jika bersedia menerima dan mengikuti ideologi keras mereka."

Kedua, para kader NU tergiur dengan wilayah kota dari pada desa. Hal ini berbeda dengan tahun awal Islam menyebar di Nusantara. Para penyiar Islam beramai-ramai menyebarkan Islam ke desa. Mereka menyerbu desa. Mereka mendirikan padepokan dan pesantren untuk pembelajaran Islam. Saat ini, berjuang bersama masyarakat desa dianggap tidak menghasilkan. Madrasah-madrasah diniyah desa, akibatnya, mengalami dilema, mati segan-hidup tak mau. Mushalla-mushalla sedikit jamaahnya. Para kader NU melupakan bahwa kekuatan mereka pada awalnya adalah desa. Mereka harusnya tetap merawat dan menjaga desa. Ketika kader ideologis NU menyerbu kota, desa mengalami kekosongan kadernya (kader ideologis). Seperti kita tahu, setiap organisasi memiliki tiga model kader; kader militan, kader ideologis dan kader mengambang. Kader militan adalah kader yang cintanya pada organisasi mendarah daging karena ketundukannya pada tokoh yang diidolakan. Kader militan sayangnya, kurang memiliki alasan rasional kenapa ia menjadi kader. Kader ideologis adalah kader yang secara rasional mengerti apa, mengapa dan bagaimana ia hidup dalam sebuah organisasi. Di tangan kader ideologislah, kehidupan organisasi dipertaruhkan. Sedangkan kader mengambang adalah kader organisasi yang di samping tidak memiliki alasan rasional, mereka juga tidak memiliki patronase pada seorang tokoh.

Sebuah desa yang hanya dihuni oleh kader militan dan kader mengambang memiliki potensi untuk berpindah organisasi. Kader militan menggantungkan pertahanan organisasional pada sosok tokoh. Ketika tokoh tersebut meninggal atau ketika alasan tokohnya dipatahkan argumennya, ia berpotensi pindah organisasi. Hal serupa terjadi untuk kader mengambang. Ia tidak memiliki tokoh idola dan tidak pula memiliki argumen rasional kuat. Kader mengambang hanya menunggu idola dan alasan rasional untuk menjadi kader ideologis. Dua kader ini tinggal menunggu penggerak perubahan sosial. Di saat kader ideologis NU berpindah ke kota, desa tersebut sedang dalam kekosongan kader ideologis. Ia adalah ruang kosong yang bisa dijadikan rebutan oleh kader ideologis organisasi lain. Lagi-lagi, secara perlahan, dua kader tersebut akan mengikuti kader ideologis itu.

Ketiga, akibat pengaruh pemerintah, pondok pesantren sebagai pencetak kader NU ideologis mulai tertarik dan menekuni sekolah formal dibanding pendidikan salaf (kitab kuning). Pendidikan salaf, dari posisi ordinat beralih menjadi sub ordinat. Para pengurus pesantren menghabiskan waktunya untuk mengurus aspek administrasi sekolah formal sehingga

pendidikan salaf menjadi sampingan. Sekolah formal membuat standar kompetensi lulusan dan diberlakukan ketat, sementara pendidikan salaf tidak. Di saat sekolah formal mensyaratkan pendidikan strata tertentu dengan iming-iming sertifikasi, pendidikan salaf tidak. Pragmatisme muncul. Lebih baik mengurusi sekolah formal yang menghasilkan dari pada pendidikan salaf yang mendekati gratisan. Akibatnya, NU kekurangan kader ideologis yang mumpuni untuk mempertahankan keutuhan organisasi dari serangan argumen ideologi keberagamaan. Di saat dunia pendidikan semakin merata, pertarungan ideologi semakin terbuka. Organisasi dengan basis pertahanan rasional ideologis yang lemah akan semakin ditinggalkan oleh pengikutnya.

Keempat, munculnya orientasi ekonomi. Orientasi ekonomi yang dimaksud di sini adalah perilaku mengeluarkan tenaga kecil menghasilkan keuntungan besar. Kerja-kerja gratisan mulai tidak dilirik oleh kader NU. Waktu dinilai dengan seberapa besar menghasilkan nilai ekonomi. Contoh, kegiatan maulid, rajab, rebo wekasan dan lain-lain di setiap mushalla semakin jarang. Kegitan lebih suka diadakan dalam bentuk pengajian akbar atau sesuatu yang bersifat akbar. Dengan kata lain, kegiatan lebih diorientasikan untuk mengumpulkan banyak orang, tetapi hanya satu kali dalam satu bulan atau beberapa bulan. Kegiatan dalam bentuk komunitas-komunitas rutin mingguan kurang diminati. Di desa-desa tertentu kegiatan seperti ini masih ada, tetapi ketidakikutsertaan seseorang dianggap sebagai hal yang biasa. Hal ini berbeda dengan masa lalu, ketidakikutsertaan adalah salah satu bentuk penyimpangan harmoni sosial. akibatnya, ruang-ruang kosong diisi oleh seperti pengajian-pengajian sehabis shalat magrib oleh kelompok-kelompok organisasi keagamaan tertentu.

Pertanyaannya sekarang, bagaimana pragmatisme tersebut dibenahi? Dan bagaimana kesadaran akan "ancaman" tersebut ditanamkan dalam setiap kader? Jawabannya adalah dengan melakukan sesuatu yang kecil tetapi memiliki potensi hasil maksimal dan besar. Yang kecil tersebut dilakukan dari daerah-daerah yang kecil pula. Karena itulah tulisan ini akan memberi sumbang saran hal-hal kecil dan untuk daerah kecil kabupaten Ponorogo.

Gerakan Kecil di Ponorogo

Gerakan sosial kultural NU di Ponorogo bisa dilakukan dalam berbagai ragam aktifitas. Aktifitas tersebut bisa dalam bentuk seperti, *pertama*,

menghidupkan kembali atau memodifikasi sesuatu yang telah dilakukan. *Kedua*, menambah kualitas kegiatan. *Ketiga*, massifikasi kegiatan. *Keempat*, membuat aktifitas baru yang belum ada sebelumnya.

Untuk kategori pertama, menghidupkan kembali atau memodifikasi sesuatu yang telah dilupakan adalah seperti menghidupkan kembali semangat kesenian tradisional seperti Gembrungan, Kompangan, Jidor dan lain-lain. Kegiatan tersebut agar tidak monoton ditambah dan dimodifikasi dengan alat-alat kesenian modern. Mushalla atau masjid adalah sebagai pusat atas kegiatan ini. Cara menggerakkannya adalah melalui pembentukan perkumpulan mushalla atau masjid NU yang dikordinasi oleh MWC NU di masing-masing kecamatan. Salah satu kekayaan organisasi NU adalah banyaknya anggota NU yang menjadi motor penggerak pendirian mushalla atau masjid. Kekayaan ini sering kurang diperhatikan oleh NU secara organisatoris. NU mulai sadar di saat mushalla yang biasanya pujian setelah adzan dan dzikir *jahr* setelah shalat tidak dilakukan lagi. Bukankah NU sangat tawadhu' dalam hal mushalla atau masjid? Nyaris tidak ditemui atau jarang ditemui sebuah mushalla atau masjid bertuliskan "mushalla NU", padahal organisasi lain sangat senang mendeklarasikannya.

Melalui perkumpulan mushalla atau masjid NU bisa dilakukan pula penelitian tentang warisan tradisi-tradisi NU dalam *pujian* setelah adzan. Hasil penelitian akan menemukan berbagai *pujian* para Walisanga yang kaya *pitutur* berbahasa lokal (Jawa, Sunda, Madura dan lain-lain). Agar sesuai dengan perkembangan jaman, teks *pujian* tersebut bisa dirubah iramanya. Akhir-akhir ini *pujian* seperti itu kurang diminati oleh mushalla atau masjid. Mereka lebih senang menggunakan *pujian-pujian* Arab dengan keindahan irama tetapi kurang bisa dipahami oleh pendengarnya.

Melalui perkumpulan mushalla atau masjid dapat dihidupkan kembali organisasi remaja seperti REMUS (Remaja Mushalla) atau REMAS (Remaja Masjid). Proses kaderisasi NU karena itu tidak saja hanya mengandalkan organisasi kader semisal IPNU, IPPNU, PMII dan lain-lain, tetapi bisa melalui organisasi-organisasi mushalla atau masjid tersebut. REMUS atau REMAS inilah penggerak kegiatan-kegiatan seperti *Jidor* dan *pujian*. Di samping untuk kaderisasi, REMUS atau REMAS menjadi penjaga aktifitas mushalla atau masjid dari pengaruh aliran keagamaan lain.

Untuk kategori kedua, menambah kualitas kegiatan. Bisa dikatakan bahwa NU adalah organisasi yang paling banyak acara. Ritual siklus kehidupan pelestarinya adalah NU, mulai empat bulanan saat hamil, pasca

melahirkan, ritual tanam padi hingga ritual kematian. Hal ini belum lagi ditambah kegiatan-kegiatan keagamaan. Tetapi pertanyaannya apakah kegiatan tersebut dilakukan karena hanya mengikuti tradisi belaka atau ada pemaknaan lain yang lebih rasional. Jawaban pertanyaan tersebut penting ditemukan. Bila jawabannya sebagai pelanjut tradisi belaka berarti mereka adalah pengikut "buta". Padahal dalam kondisi jaman yang telah semakin rasional pengikut "buta" harus mulai dikurangi. Sebuah organisasi dengan mayoritas pengikut "buta" adalah organisasi besar tetapi tidak memiliki kekuatan. Organisasi itu ibarat macam ompong. Macam ompong tidak ditakuti. Yang diharapkan adalah bahwa anggota NU mulai melakukan migrasi nalarinya; dari nalar "buta" menjadi nalar rasional.

Banyaknya kegiatan adalah kekayaan NU. Para elit anggota NU perlu menyisipkan berbagai tema-tema keagamaan tertentu untuk menjadikan anggota NU lebih rasional. Para tokoh agama juga perlu menjelaskan secara rasional makna dari setiap simbol dari upacara keagamaan dan ritus perjalanan hidup. Mereka juga perlu memberi penafsiran atas teks kitab suci atau hadis yang berkaitan dengan kegiatan tersebut atau masalah-masalah keagamaan tertentu. Dengan berbagai kegiatan tersebut, jalinan komunikasi kultural keagamaan anggota NU semakin kuat sekaligus mencerdaskannya. Berapa banyak tema keagamaan akan dipahami bila forum-forum tersebut dimanfaatkan dan berapa banyak pula anggota NU yang semakin cerdas dalam bidang agama bila forum tersebut dimaksimalkan kualitasnya. Anggota yang rasional adalah kader ideologis. Semakin banyak kader ideologis, semakin kuatlah organisasi NU.

Untuk kategorisasi ketiga, massifikasi kegiatan dilakukan dengan menambah intensitas kegiatan. Di Ponorogo, kegiatan ini dilakukan seperti melakukan kampanye secara massif untuk memasukkan anak-anak NU ke sekolah milik orang NU. Namun, untuk ini, sekolah NU perlu menambah kualitasnya. NU, melalui lembaga Ma'arif perlu mengumpulkan para ahli pendidikan untuk ikut memikirkan kualitas pendidikan NU. NU secara organisatoris perlu pula mengumpulkan anggota NU, terutama pengusaha NU, untuk membina sekolah-sekolah NU dalam mencari sumber dana. Sekolah NU perlu memiliki wirausaha untuk biaya operasional sekolah. Dengan begitu, sekolah NU hidupnya tidak lagi tergantung pada SPP dan donatur atau sumbangan.

Ada berapa banyak sekolah NU di Ponorogo yang berkualitas? Ada berapa banyak jumlah anak-anak NU yang sekolah tidak di sekolah milik

anggota NU? Dan ada berapa banyak orang-orang pintar dan kreatif NU yang belum terfasilitasi oleh NU? Pertanyaan-pertanyaan ini barangkali tidak ada jawabannya, karena belum ada penelitian yang akurat terutama di Ponorogo. Secara umum kita bisa mengatakan bahwa jumlah anggota NU Ponorogo adalah lebih dari 50 % dari keseluruhan penduduk. Sangatlah wajar dan tidak berlebihan bila anggota NU belajar di sekolah NU. Ini bukan narsis dan juga bukan mau menang sendiri. Ini juga bukan angan-angan kosong. Kuncinya hanya pada satu kata "kualitas".

Masih dalam problem pendidikan, seberapa besar lulusan sekolah-sekolah NU tingkat SLTA melanjutkan pendidikan tingginya ke perguruan tinggi NU. Adakah komunikasi perguruan tinggi NU seperti INSURI Ponorogo telah terjalin massif dan intensif dengan sekolah-sekolah tersebut. Bila logika kita linear, INSURI mestinya menjadi perguruan tinggi ternama dan terbesar di Ponorogo. faktanya, *kok* tidak. Perguruan tinggi NU sejatinya penting untuk memberi pelajaran ke NU-an yang lebih rasional dan kritis.

Satu kata kunci "kualitas" di atas ditentukan oleh kata kunci-kata kunci yang lain yaitu adanya keinginan, kesiapan menerima saran dan kritik serta kesiapan mengapresiasi berbagai potensi dari berbagai elemen anggota NU. Strata-strata seperti Gus, saudara Kiai, Ning, mantu Kiai dan lain sebagainya harus mulai dicairkan.

Untuk kategori terakhir, membuat aktifitas baru yang belum pernah ada dimaksudkan untuk menampung berbagai usulan atau kreasi anggota NU sebagai perwujudan gerakan sosial kultural. Hal ini seperti membuat perkumpulan aktivis-aktivis LSM NU. Perkumpulan ini bermanfaat untuk melakukan pendampingan anggota NU yang mengalami masalah ekonomi, sosial dan hukum.

Dalam bidang dakwah, NU bisa membentuk pelatihan kader ASWAJA. Kegiatan ini diorientasikan untuk membekali masyarakat tentang pemahaman ASWAJA. Materinya, mulai dari aspek sejarah pertumbuhan, aspek politik dan sosiologi yang mengitari, argumen-argumen al-Qur'an-Hadis dan argumen rasional, studi kritik ASWAJA dan lain-lain. Peserta pelatihan adalah kiai-kiai mushalla, tokoh-tokoh masyarakat dan generasi muda NU potensial. Para peserta adalah orang-orang yang memimpin kegiatan-kegiatan keagamaan dan ritus kehidupan di atas. Para peserta inilah yang memberi penjelasan tentang simbol-simbol dan tema-tema tertentu dalam berbagai forum itu. Peserta pelatihan diambil dari setiap

kecamatan yang ada di Ponorogo. Untuk menjangkau banyak anggota, kegiatan dilakukan beberapa kali. Pelatihanpun bisa dibuat beberapa jenjang, seperti tingkat dasar dan tingkat lanjut. Tingkat dasar berisi materi aspek historis dan aspek ajaran atau doktrin, sedangkan tingkat lanjut berisi materi teori-teori sosial untuk menghubungkan berbagai simbol dan ritus dalam kehidupan kontemporer.

Dalam bidang ekonomi, NU bisa bekerjasama dengan perkumpulan aktivis LSM dan perkumpulan pengusaha NU yang sudah ada di Ponorogo untuk mengadakan pelatihan wirausaha secara periodik. Ketiga-tiganya perlu terlibat untuk keberlangsungan mereka pasca pelatihan seperti bagaimana meminjam modal secara lunak, bagaimana memasarkan produk yang dihasilkan dan bagaimana menghadapi para pengusaha dengan modal besar. Peserta pelatihan bisa diambil dari setiap kecamatan dengan katagori menengah ke bawah menurut data BPS. Peserta juga bisa dari keluarga buruh migran (TKI).

Sebagai penutup, kami perlu menegaskan bahwa dunia adalah panggung kontestasi ideologi. Ideologi yang diiklankan secara massif oleh orang-orang yang konsisten dengan gerakan yang tangguh, berjangka panjang serta diramu dengan cara yang baik, rasional dan kultural adalah ideologi yang akan memenangkan kontestasi tersebut. Semoga organisasi NU memiliki orang-orang ini. Semoga. *Wallahu A'lamu*.

Daftar Rujukan

- Dhofier, Zamakhshyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Fealy, Greg and Greg Barton (ed.). *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*. Yogyakarta: LKIS, 1997.
- Iskandar, A. Muhamimin (ed.). *Masyarakat Indonesia Abad XXI*. Jakarta: PB-PMII, 1996.
- Mardiyah. *Kepemimpinan Kiai dalam Memelihara Budaya Organisasi*. Malang: Aditya Media Publishing, 2012.
- Muighits, Abdul. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Ridwan. *Paradigma Politik NU, Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Tim Penyusun. *Tiga Tokoh Lirboyo: K.H. Abdul Karim, K.H. Marzuqi Dahlan, dan K.H. Mahrus Aly*. Cet. IX. Lirboyo: BPK P2L, 2008.

Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Santri dan Tarekat*. Bandung; Mizan, 1999.

Wahid, Abdurrahman (ed.). *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional ke Indonesia*. Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute dan Ma'arif Institute, 2009.

NU
DAN PENGEMBANGAN
NALAR FIQH

MENDAMAIKAN ANTINOMI ANTARA SYARIÁT DAN TASAWUF: IMPLEMENTASI PRINSIP *TAWÁZUN* DALAM POLA KEBERAGAMAAN NU

AHMAD SYAFI'I SJ*

Pendahuluan

Sebagaimana telah dipahami bersama bahwa dampak dari kemunculan berbagai paham yang mendukung dirinya sebagai kelompok *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah (aswaja)* ini, banyak warga, khususnya warga NU, mengalami kebingungan, keimbangan dan pada akhirnya sebagian diantara mereka hanyut, bahkan larut dalam ideologi keagamaan mereka. Padahal, secara substansi, ajaran *aswaja* sangat menekankan dan mengajarkan tentang prinsip-prinsip: moderasi –keadilan (*tawassuth-i'tidâl*), toleran (*tasâmuh*), dan keseimbangan (*tawâzun*). Prinsip-prinsip ini seharusnya bisa membentuk karakter (pihak-pihak yang mengklaim dirinya sebagai pengikut *aswaja*) yang moderat. Jika ada ajaran yang mengatasnamakan *aswaja*, tetapi membentuk karakter yang ekstrim (*tatharruf*) yang hanya fokus pada aspek lahir (fiqh) dan mengabaikan aspek batin (tasawuf) dari syariat, maka ke-*aswaja*-an ajaran itu perlu dipertanyakan kembali. Oleh karena itu, sebagai ikhtiar awal untuk meminimalisir sikap ekstrimitas keagamaan (*tatharruf dîni*) tersebut, perlu kiranya merumuskan kembali sekaligus mengimplementasikan prinsip-prinsip aswaja tersebut dalam kehidupan keagamaan umat. Dalam konteks ini, penulis hendak mengkaji ulang salah satu dari ketiga prinsip aswaja tersebut yaitu “prinsip keseimbangan”

* Sekretaris Ikatan Sarjana NU (ISNU) Kabupaten Ponorogo

(*tawâzun*)¹ dan implementasinya yang pada akhirnya diharapkan dapat menjadi model pola keberagamaan umat Islam, khususnya komunitas NU.

Fakta menunjukkan bahwa selama ini kebanyakan warga NU –untuk tidak mengatakan semuanya- masih cenderung mengasumsikan bahwa antara shariât (fiqh/legal) dengan tasawuf (moral), merupakan dua ilmu yang senantiasa berhadap-hadapan (atau bahkan juga sengaja dipertentangkan) secara *vis a vis*. Para penganut syariâh yang fanatik (baca: *fuqahâ*) memandang “haram” atas praktek tasawuf dengan berbagai dalil dan argumentasinya, baik secara *naqlî* maupun *âqlî*. Sementara itu, para penggiat tasawuf pun tidak ketinggalan dalam mengkritik para *fuqaha* yang hanya melihat hitam di atas putih (formalisme keberagamaan), tanpa menangkap esensi atau substansi Islam seperti diharapkan kaum shufi.

Paham keagamaan yang beredar di kalangan masyarakat Jawa dalam hal ini, yang mayoritas menganut paham Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah, sedikit banyak merepresentasikan perseteruan atau ketegangan (*tension*) antara kedua kubu tersebut. Masyarakat NU Jawa dalam paham keagamaan mereka kerap kali menyebut syariât (dalam dialektika Jawa disebut “Syaringat”) dimaksudkan sebagai ungkapan “*nek sare njengat*” (kalau tidur nungging-pen.) Sedangkan tasawuf disimbolkan sebagai meniti jalan ke kota “Mekah” dimaksudkan sebagai ungkapan “*nek turu mekakah*” (kalau tidur terlentang –pen.).

Paham keagamaan tersebut menjadi salah satu bukti tentang kesenjangan dan sekaligus ketegangan hubungan antara syariat (baca: fiqh) di satu sisi, berhadapan dengan tasawuf pada sisi yang lain. Seolah-olah mengerjakan syariat, selalu diperspsikan sebagai kegiatan yang tidak membawa ketenangan dan kebahagiaan hidup, seperti tersirat dari simbol tidur dalam posisi “nungging”, suatu posisi tidur yang tiada mengenakkan itu. Sedangkan mengamalkan ajaran tasawuf berarti meniti hidup yang penuh ketentraman dan kedamaian, seperti diartikulasikan dengan

1. Landasan konsep keseimbangan ini (*tawâzun*) merujuk pada Firman Allah Q.S. Al-Hadid ayat 25. Berikut:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبُيُّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومُ النَّاسُ بِالْقُسْطِ

“Sungguh Kami telah mengutus para rasul-rasul Kami dengan membaca bukti kebenaran yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan reaca (penimbang keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan”.

orang yang sedang tidur “terlentang”, suatu posisi tidur yang tentu saja menyenangkan.

Bertolak dari paparan di atas, tulisan ini mencoba untuk mendamaikan dan atau mengintegrasikan kedua aspek ajaran agama tersebut guna mengkonstruksi sebuah pola keberagamaan yang otentik, produktif, dan kosmopolit. Dalam upaya mengintegrasikan kedua aspek tersebut, sedikit banyak, penulis menggunakan perspektif fiqh sufistik al-Ghazâlî, salah satu figur anutan kalangan NU di bidang tasawuf. Digunakannya pola pikir al-Ghazâlî dalam konteks ini, bukannya tanpa alasan. Meskipun dalam beberapa hal, al-Ghazâlî, terlihat sebagai sosok kontroversial, namun kajian-kajian mutakhir lebih cenderung melihat al-Ghazâlî sebagai seorang kompromis yang ingin mensintesis pandangan-pandangan yang berbeda bahkan saling berlawanan termasuk pandangan dari kalangan sufi ekstrim dan faqîh (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit.

Usaha al-Ghazâlî meluruskan tasawuf dan menyandingkannya dengan ilmu fiqh, menghasilkan satu formula fiqh yang khas. Kekhasan fiqh al-Ghazâlî ini, misalnya termuat dalam karya besarnya *Ihyâ' 'Ulûmu dîn*. dalam kitab ini, al-Ghazâlî membahas masalah-masalah fiqh yang diuraikan satu per satu, tetapi ditekankan pada penghayatannya yang dinamakan al-Ghazâlî sebagai *asrâr*, yang berarti sesuatu yang berada di bawah permukaan. Di sinilah, letak kekhasan dan keunikan fiqh al-Ghazâlî, yaitu terpadunya antara unsur luar (*zhâhir*), dalam hal ini fiqh, dengan unsur dalam (*bâthîn*), dalam hal ini tasawuf. Inilah yang penulis sebut *fiqh sufistik* atau *fiqh bernuansa tasawuf* al-Ghazâlî. Dalam konteks ini, al-Ghazâlî, sebagaimana dikatakan Simuh², adalah ulama besar yang sanggup menyusun kompromi antara syariat dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan *syar'i* maupun kalangan shufi. Inilah diantara alasan yang memantik penulis untuk menjadikan pemikiran fiqh sufistik al-Ghazâlî sebagai perspektif dalam tulisan ini.

2. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), 159-160.

Napak Tilas Hubungan Antagonistik Antara Syariáh Dengan Tasawuf.

Menurut pandangan Coulson, bahwa "ketegangan" (*tension*) dan "konflik" (*conflict*) telah melekat dalam syariat (*fiqh*) yang mencakup, paling tidak lima hal, yaitu: a) akal (*reason*) dan wahyu (*revelation*); b) kesatuan dan keragaman (*unity and deversity*); c) otoritarianisme dan liberalisme (*authoritarianisme and liberalism*); d) hukum dan moral (*law and morality*); e) idealisme dan realisme dan f) stabilitas dan perubahan (*stability and change*).³

Pada dasarnya, keenam hal tersebut adalah *antinomi*, yaitu pasangan nilai-nilai yang kadang-kadang bersitegang. Tidaklah terkecuali hubungan antara fiqh dan tasawuf. Hubungan antara keduanya mengalami perjalanan yang cukup panjang dan melelahkan. Hal ini bisa dilihat dari pasangan hukum (*law*) dan moral (*morality*).

Ketegangan hubungan antara fiqh dan tasawuf mengemuka seiring perkembangan zaman, akulturasi budaya dan lahirnya kaum sufi dengan pola yang berbeda-beda. Munculnya aneka konsep sufisme dengan tokoh-tokoh sufi seperti al-Muhásibî (w 242 H), Dzu an-Nûn al-Mishrî (w 244 H), Abû Yazid al-Bisthâmî (w 260 H), al-Junayd al-Baghdâdî (w 298 H), dan Manshûr al-Hallaj (w 309 H), menandai ketegangan tersebut.⁴ Dengan menggunakan unsur-unsur budaya yang mempengaruhi mereka, para sufi ini melakukan konseptualisasi pengalaman kejiwaan mereka dalam menjalankan kehidupan sufi. Muncullah berbagai konsep sufisme seperti *al-mârifah* (pengetahuan) yang diformulasikan oleh Dzu an-Nûn al-Mishri, *al-Ittihâd* (persatuan hamba dengan tuhan) yang dikemukakan oleh al-Hallâj; sedangkan al-Muhásibî telah mencoba menganalisis pengalaman sufi secara psikologis.⁵

Munculnya berbagai konsep tersebut, di kalangan sufi lahir keyakinan bahwa mereka bisa memperoleh pengetahuan secara langsung dari Tuhan

3. Lihat N.J. Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago: University of Chicago, 1969), 1-2. Penjelasan yang sama mengenai keenam hal tersebut, baca misalnya Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists: A Comparative Study of Islamic Legal System* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), khususnya bab 19 "Coulson's Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence", 191-239.

4. Jurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 80.

5. Lihat *Ibid.*

tentang objek-objek keimanan dalam Islam, terutama tentang Tuhan yang menjadi objek utama cita mereka. Pengetahuan tidak diperoleh dengan akal dan penalaran, seperti yang diandalkan di kalangan para teolog, dengan hati (*al-qalb*) dan perasaan (*dzauq*). Pengetahuan yang tetapi diperoleh diperoleh orang dengan akal, mereka sebut *ilmu*, sedangkan pengetahuan yang diperoleh dengan hati melalui kehidupan sufi yang diterima langsung dari Tuhan mereka sebut *ma'rifah*. Bersamaan dengan ini, muncul pula berbagai konsep tentang perjalanan sufi dalam mencapai *ma'rifah* dari Tuhan, seperti *maqâmât*, *ahwal*, dan sebagainya.

Dengan epistemologinya yang khas ini, para sufi tidak mengandalkan metode rasional atau tekstual dalam memperoleh pengetahuan tentang objek-objek keimanan, tetapi mereka mengutamakan metode *intuitif*, yang memfungsikan hati dalam praktek kehidupan sufi. Dengan demikian, kehidupan sebagai sufi tidak lagi hanya sebagai pengalaman ibadah dalam Islam dan pendidikan pribadi dengan akhlak terpuji, tetapi mempunyai dimensi epistemologis, yaitu sebagai metode untuk memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan (*ma'rifah*) tentang objek-objek keimanan yang diperlukan dalam kehidupan beragama. Apalagi dengan adanya konsep-konsep seperti *al-ittihâd* dan *al-hulûl* yang dianggap bertentangan dengan dengan akidah Islam. Konflik seperti ini telah memakan korban jiwa dari seorang sufi, al-Hallâj. Al-Hallâj dihukum mati oleh penguasa di Baghdad pada tahun 309 H.

Perlu dicatat bahwa Al-Hallâj, misalnya, dieksekusi dengan dakwaan menyebarluaskan ajaran *al-hulûl* dalam tasawuf. Ajaran itu diputuskan sesat oleh penguasa berdasar alibi legitimasi para fuqaha mazhab dhahiri. Penentuan “sesat” atas pengalaman batin Al-Hallâj jelas lebih bermuatan politis, karena keberpihakan Al-Hallâj—sebagai seorang shufi agung yang sudah tidak ada lagi ruang untuk membenci- kepada rakyat kecil, yaitu kelompok marginal, seperti syâ'ih qaramithah, serta golongan non muslim. Dari sinilah akhirnya para fuqaha yang dimotori kepentingan politis penguasa, menciptakan ketegangan yang tak berujung antara syariat dan tasawuf. Kebebasan para shufi dalam menaungi pengalaman batinnya serba diatur oleh hukum formal. Karena itu, *image* pemisahan antara syariat dan tasawuf pada mulanya lebih sebagai fenomena politisasi agama yang berimbang pada dikotomi dua aspek utama ajaran Islam tersebut. Dan keadaan ini oleh penguasa, dijadikan senjata untuk melanggengkan *status quo* kekuasaannya.

Sementara itu, pada masa al-Ghazâlî, bukan saja telah terjadi disintegasi di bidang politik umat Islam, tetapi juga di bidang social keagamaan, yaitu umat Islam pada saat itu terpilah-pilah dalam beberapa golongan madzhab fiqh dan aliran kalam dengan tokoh ulamanya, yang dengan sadar menamakan fanatisme fanatisme golongan kepada umat. Fanatisme yang berlebihan pada masa itu sering menimbulkan konflik antar golongan madzhab dan aliran, malah sampai mengarah pada konflik fisik yang menimbulkan korban jiwa. Konflik tersebut terjadi antar berbagai madzhab dan aliran masing-masing madzhab mempunyai wilayah penganutnya.⁶

Adanya ketegangan tersebut tidak bisa disalahkan sepihak saja kepada ahli tasawuf, tetapi disebabkan oleh wataknya sendiri. Di mana ilmu fiqh menunjukkan kekurangannya, yaitu titik beratnya yangterlalu banyak pada segi-segi lahiriyah. Di bidang keagamaan, eksoterisme sangat merisaukan, khususnya dari kaum sufi. Tidak sedikit ahli fiqh yang karena pandangan fiqhnya telah membuat kurang saleh dan malah tenggelam dalam kehidupan dunia.⁷ Konflik sosial yang terjadi di kalnagn umat Islam pada masa itu pada dasarnya tidak hanya bersumber dari perbedaan persepsi terhadap ajaran agama, tetapi bersumber pula dari adanya berbagai pengaruh cultural terhadap Islam yang sudah ada sejak beberapa abad yang lalu.

Berdasarkan paparan singkat tersebut di atas, dapat ditarik suatu kesimpulan sementara bahwa telah terjadi hubungan yang bersifat konflik atau antagonistic antara syariat (baca: fiqh) dan tasawuf. Konflik tidak hanya pada tataran wacana saja, melainkan merambah ke dalam konflik fisik. Sejak itu, hubungan fiqh dengan tasawuf benar-benar “suram”. Oleh karena itu, pembicaraan tentang integrasi dan interkoneksi antara syariat dengan tasawuf, menjadi syarat mutlak bagi kesempurnaan seorang muslim. Syariat merupakan elaborasi dari kelima pilar Islam, sedangkan tasawuf berpangkal pada ajaran “*ihsân*”.

6. Di Khurasan, mayoritas penduduknya bermadzhab Syafi’i, di Transoktiana, madzhab Hanafi lebih dominant, di Isfahan madzhab Syafi’i bertemu dengan madzhab Hanbali, dan di Balk bertemu dengan Hanafi. Adapun di Baghdad dan wilayah Irak, madzhab Hanbali lebih dominant. Konflik ini kerap kali terjadi karena pengikut madzhab yang satu suka mengkafirkan pengikut madzhab yang lain.

7. Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 247.

Fiqh Sufistik al-Ghazâlî Sebagai Cermin Integrasi Antara Syariat dan Tasawuf

Al-Ghazâlî dalam beberapa hal terlihat sebagai sosok kontroversial. Dalam *Tahâfut al-Falâsifah* misalnya, sebagaimana dikemukakan oleh para pengkaji pemikirannya, tokoh ini menentang rasionalitas yang tercermin dalam penolakannya terhadap prinsip kausalitas yang menjadi fondasi ilmu-ilmu rasional.⁸ Akan tetapi dalam *Kitâb al-Arba'in* dengan tegas ia menyatakan, alam sebagai suatu sistem yang rapi dan teratur dan setiap kejadian di dalamnya berjalan dengan hukum sebab akibat.⁹ Di lain pihak, dalam *Ihyâ' 'Ulûmuddîn* dan *al-Munqidh min ad-Dhalâl* al-Ghazâlî mengecam ilmu kalam sebagai ilmu yang tidak termasuk ilmu agama dan bahkan dapat menghambat apresiasi dan makrifat terhadap Tuhan, dan ilmu fiqh sebagai ilmu dunia.¹⁰ Pada sisi lain, dalam *al-Mustasyfâ* ia menjadikan ilmu kalam sebagai induk dan ilmu universal bagi ilmu-ilmu agama dan menyatakan ilmu hukum Islam (*fiqh* dan *ushûl al-fiqh*) sebagai ilmu paling mulia.¹¹ Dalam kaitannya dengan ini, Amin Abdullah menyatakan bahwa jika mengkaji sosok al-Ghazâlî melalui pintu gerbang karyanya *Maqâshid al-Falâsifah* atau *Tahâfut al-Falâsifah* atau melalui *Mi'yâr al-'Ilm*-nya, maka kita akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâlî adalah seorang filsuf tulen. Akan tetapi, apabila kita mengkaji pemikiran al-Ghazâlî lewat pintu gerbang *Ihyâ' 'Ulûmuddîn* atau *Kitâb al-Arba'in* atau juga melalui *al-Munqidh min ad-Dhalâl*, maka kita akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâlî adalah seorang mistik. Demikian juga kita akan berkesimpulan bahwa al-Ghazâlî adalah seorang faqîh bila membaca *magnum opus*-nya *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl*.¹²

Dari paparan di atas bisa dikatakan bahwa, secara garis besar, ada dua corak pola pemikiran al-Ghazâlî *Pertama*, bersifat filosofis dan yang *kedua* bersifat mistik. Orang boleh berbeda pandangan tentang siapa al-Ghazâlî apakah beliau seorang filsuf ataukah seorang mistik? Dari aspek inilah,

-
8. Lihat Ilai Alon, "Al-Ghazâlî on Causality", *JAOS*, No. 4, Vol. 100 (1980), 397.
 9. Al-Ghazâlî, *Kitâb al-Arba'in fi Ushûluddîn* (Beirût: Dâr al-Jîl, 1988), 15.
 10. Baca Idem, *Ihyâ'*, 17 & 27.
 11. Lihat Idem, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2000), 4 & 7.
 12. Lihat Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 270.

sangat bisa dipahami manakala ada sebagian pihak yang menyatakan bahwa al-Ghazâlî merupakan sosok yang kontroversial.

Akan tetapi, kajian-kajian mutakhir lebih cenderung melihat al-Ghazâlî sebagai seorang kompromis yang ingin mensintesis pandangan-pandangan yang berbeda bahkan saling berlawanan termasuk pandangan dari kalangan sufi ekstrim dan *faqîh* (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit. Perlu dicatat pula, bahwa pada masa al-Ghazâlî telah terjadi ketegangan –untuk tidak mengatalan permusuhan– antara *shufi* ekstrim dan *faqîh* (sebutan orang yang ahli fiqh) sempit. Terdapat aliran-aliran sufi yang tidak mempedulikan hukum dan ajaran formal Islam, seperti shalat lima waktu banyak diantara mereka yang beranggapan bahwa tujuan shalat dan ibadah formal lainnya adalah dzikir dan bertemu dengan Tuhan. Dengan demikian, bila sudah dapat terus berdzikir dan merasa bisa bertemu dengan Tuhan tanpa shalat, maka shalat mereka tinggalkan. Orang sufi seperti ini memandang bahwa ajaran *syâ’at* hanya merupakan ajaran kulit yang hanya diperlukan oleh orang awam, sedangkan orang sufi tidak lagi memerlukannya karena tujuan shalat adalah ingat kepada Allah dan mencapai hakikat. Mereka memandang kebanyakan ahli fiqh sebagai ahli zahir yang tidak tahu jiwa agama yang mempraktikkan dan mengajarkan agama hanya kulitnya serta menjadikan agama sebagai alat untuk mencapai kesenangan dunia dan alat melegitimasi penyelewengan para penguasa dan penyelewengan mereka sendiri. Sebaliknya, banyak ahli fiqh yang memandang tasawuf sebagai ajaran sesat yang melecehkan *syâ’at*. Bahkan tidak mempedulikan jiwa ajaran formal Islam dan mempersesatkan tasawuf moderat. Dalam kondisi inilah, al-Ghazâlî telah berhasil mendaimaikan dan mengkompromikan keduanya.

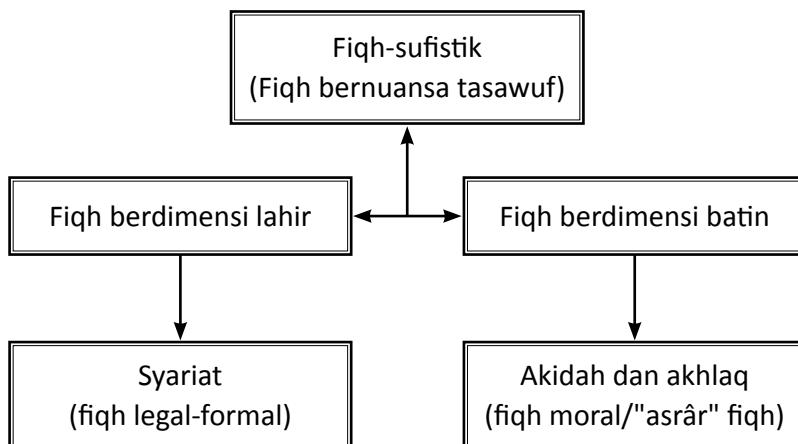
Berbekal kepandaianya di bidang filsafat, al-Ghazâlî mampu menguraikan dan menganalisis, bahkan memperbandingkan masalah-masalah tasawuf yang dikajinya. Ia berhasil membersihkan tasawuf yang dipandangnya telah membuat umat gelisah, yakni tasawuf yang telah tercampuri falsafah. Kemudian, ia meluruskannya sehingga tasawuh mempunyai posisi terhormat dalam pandangan kaum muslimin.¹³

Usaha selanjutnya yang dilakukan al-Ghazâlî adalah menampilkan ilmu fiqh dalam citra yang lebih baik dan menarik serta menempatkannya dalam kedudukan yang fungsional. Ini dilakukannya untuk mengarahkan

13. At-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman* (Bandung: Pustaka, 1974), 60.

kehidupan pribadi dan masyarakat menuju sasaran sebenarnya ilmu fiqh, yakni menegakkan kemaslahatan duniawi sebagai sarana untuk meraih kemaslahatan ukhrawi.

Usaha al-Ghazâlî meluruskan tasawuf dan menyandingkannya dengan ilmu fiqh, menghasilkan satu formula fiqh yang khas. Kekhasan fiqh al-Ghazâlî ini, misalnya termuat dalam karya besarnya *Ihyâ' 'Ulûmuddîn*. dalam kitab ini, al-Ghazâlî membahas masalah-masalah fiqh yang diuraikan satu per satu, tetapi ditekankan pada penghayatannya yang dinamakan al-Ghazâlî sebagai *asrâr*, yang berarti sesuatu yang berada di bawah permukaan. Di sinilah, letak kekhasan dan keunikan fiqh al-Ghazâlî, yaitu terpadunya antara unsur luar (*zhâhir*), dalam hal ini fiqh, dengan unsur dalam (*bâthîn*), dalam hal ini tasawuf. Inilah yang penulis sebut *fiqh sufistik* atau *fiqh bernuansa tasawuf* al-Ghazâlî. Dalam konteks ini, al-Ghazâlî, sebagaimana dikatakan Simuh¹⁴, adalah ulama besar yang sanggup menyusun kompromi antara syariat dan hakikat atau tasawuf menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan *sharî* maupun kalangan *shufî*. Untuk lebih memudahkan pemahaman, penulis skemakan pola pikir al-Ghazâlî tentang perpaduan antara aspek legal dan aspek moral dalam fiqh (fiqh sufistik). Secara skematis, fiqh sufistik al-Ghazâlî, kurang lebih, dapat digambarkan sebagai berikut.



Lebih jauh, -berkenaan dengan karakteristik fiqh sufistik- Al-Ghazâlî berpendapat bahwa keseimbangan itu (tasawuf dan fiqh) tampak dalam

14. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), 159-160.

penjelasan Al-Ghazâlî mengenai esensi *maqâm* (station) yang dilalui oleh si *sâlik* (orang yang menempuh suluk atau istilah Al-Ghazâlî, *murîd*), yang mencakup: *ilmu* (kognitif), *hâl* (afektif), dan *amal* (psikomotorik). Ketiganya, menurutnya, terwujud secara berurutan: *ilmu* menimbulkan *hâl*, dan *hâl* mendorong terwujudnya *amal*. Sebagai contoh tentang *maqam* “at-tawbat”. Bahwa maqam ini berwujud *ilmu hâl*, dan *amal*. Adapun *ilmu*, yaitu pengetahuan si *sâlik* terhadap kemudaratan segala dosa, terutama terutama menjadi tirai yang melintang antara dirinya dengan Tuhan. Oleh karena itu, timbul penyesalan dalam hatinya atas segala perbuatan dosa yang pernah diperbuatnya. Hal ini melahirkan suatu tekad (*irâdah*) untuk berbuat dalam tiga dimensi waktu, yaitu sekarang, dengan meninggalkan perbuatan maksiat yang mengakibatkan dosa; masa yang akan datang, dengan tekad (*‘azam*) untuk tidak mengulanginya lagi sepanjang umur; dan masa lalu, dengan berbuat kebaikan untuk menutupi kekurangan yang telah lewat.¹⁵

Dari uraian di atas, tampak bahwa Al-Ghazâlî dalam membahas beberapa permasalahan fiqh, khususnya materi fiqh ibadah selalu menekankan pada dua aspek. Dengan demikian, yang perlu digarisbawahi adalah bahwa bagi Al-Ghazâlî, pernyataan fiqh tidak hanya berfokus pada tindakan lahiriyah manusia, tetapi juga harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual batiniyah. Hal ini diharapkan agar perbuatan yang dilakukan dapat bermakna bagi agama dan penganutnya.

Sementara itu, dalam kitabnya *Bidâyat al-Hidâyah*, Al-Ghazâlî mengatakan:

ولكن ينبغي لك أن تعلم قبل كلّ شيء أن الهدایة التي هي ثمرة العلم لها بداية ونهاية وظاهر وباطن، ولا وصول إلى نهايتها إلاّ بعد إحكام بدايتها، ولا عثور على باطنها إلاّ بعد الوقوف على ظاهرها.

“...Sebelumnya Anda ketahui bahwa petunjuk, sebagai buah dari suatu ilmu, mempunyai permulaan dan akhiran, aspek lahir (eksoteris) dan aspek batin (esoteris). Tidak seorang pun dapat mencapai akhir itu tanpa menyelesaikan awalnya dan

15. Al-Ghazâlî, *Ihyâ’...*, Juz IV, 3.

tidak ada seorang pun dapat menemukan aspek batin tersebut, tanpa menguasai aspek lahirnya".¹⁶

Perbuatan lahir dibagi al-Ghazálí atas dua bagian, yaitu perbuatan yang ditujukan kepada Allah dan perbuatan yang diarahkan kepada manusia. Perbuatan untuk kategori pertama sama dengan perbuatan ibadah yang diperintahkan oleh syariat. Al- Ghazálí membaginya menjadi tujuh macam, yaitu shalat, puasa, zakat, haji, membaca al-Qurán, berdzikir, dan berdoá kepada Allah. Empat yang pertama adalah wajib, sedangkan selebihnya adalah sunnah. Setiap perbuatan yang wajib terdiri atas dua bagian, yaitu bagian yang perlu bagi sahnya perbuatan disebut bagian yang wajib, dan bagian yang merupakan penyempurna bagi yang wajib disebut bagian yang sunnah.

Selanjutnya, tiap perbuatan ibadah menurut al-Ghazálí senantiasa memiliki dua aspek, yaitu aspek lahir dan aspek batin. Pelaksanaan yang sempurna dari suatu amalan ibadah sepenuhnya bergantung pada penyelesaian dari kedua aspek tersebut. Bagian yang lahir bagaikan tubuh atau bentuk perbuatan, sedangkan yang yang batin adalah rohnya. Jika aspek batin suatu perbuatan tidak dilaksanakan, perbuatan itu tidak lain hanyalah sekedar gerakan badan belaka dan tidak dapat menghasilkan pengaruh yang diinginkan di dalam jiwa.¹⁷ Tekanan pada aspek batin suatu perbuatan ini dikaitkan dengan konsepsi al-Ghazálí tentang fungsi ibadah dalam kehidupan. Dia berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan ibadah itu diperlukan untuk keperluan dzikir kepada Allah SWT. Di samping itu, al-Ghazálí juga menyinggung tentang fungsi ibadah yang lain, yakni untuk pemurnian jiwa dan memperindahnya dengan kebajikan-kebajikan. Hal ini diuraikan ketika membahas varian-varian dari ibadah.

Shalat misalnya, diperintahkan syariat agar manusia dapat mengasah jiwanya untuk memperbarui dzikirnya kepada Allah dan memperkuat keilmuannya; sujud maupun rukuk bertujuan menciptakan sifat tawadlu di dalam jiwa.¹⁸ Fungsi membayar zakat adalah membersihkan jiwa dari kebakhilan dan untuk membangkitkan sifat syukur kepada Allah.¹⁹ Sedangkan fungsi puasa adalah untuk menyucikan jiwa dari dominasi hawa nafsu yang mendorong manusia pada kejahatan dan guna mendapatkan

16. Lihat al-Ghazálí, *Bidâyât al-Hidâyah* (t.p.: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.t.), 8.

17. Al-Ghazálí, *Ihyâ'...*, Juz I, 158-159.

18. *Ibid.*, 160.

19. *Ibid.*, 217-218.

sifat-sifat ilahiyyah.²⁰ Sementara itu, pengetahuan tentang aspek batin dari ibadah haji membantu manusia untuk membersihkan jiwanya, dengan pemahaman yang mendalam tentang haji, juga dapat menjadikan manusia melawan hawa nafsunya dan mencapai ketaatan yang sempurna kepada tuhannya.²¹

Jadi, menurut al-Ghazâlî, tujuan ibadah tidak lain kecuali untuk berdzikir dan membersihkan jiwa. Guna mencapai tujuan tersebut, menurutnya ibadah tidak cukup sempurna bila yang dilaksanakan hanya untuk mencukupi diri pada masalah syarat dan rukunnya saja, tetapi harus juga diperhatikan masalah-masalah yang berkaitan dengan hatinya, yang dalam istilah al-Ghazâlî disebut rahasia-rahasia ibadah (*asrâr al-‘ibâdah*).

Adapun perbuatan yang diarahkan pada sasaran manusia adalah sama dengan perbuatan muâmalah yang diperintahkan oleh syariat. Perbuatan-perbuatan ini selanjutnya disebut al-Ghazâlî dengan *al-âdat* yang materinya hampir sama dengan materi dalam muâmalat, yaitu istilah bagi salah satu pembahasan dalam fiqh.

Dalam bab *al-âdat*, al-Ghazâlî menjelaskan beberapa prinsip umum yang berhubungan dengan pemenuhan hak-hak individu terhadap individu lainnya dalam suatu masyarakat. Jika sebuah individu mempunyai suatu hak atau tuntutan dalam masyarakat, individu yang lain mempunyai kewajiban untuk memenuhi kewajiban atau hak-hak tersebut. Kewajiban- kewajiban yang termasuk dalam adat ini diuraikan al-Ghazâlî secara lebih dalam dan luas dari kewajiban-kewajiban muamalat yang terdapat dalam karya-karya fiqh pada umumnya. Dalam setiap pembahasannya, al-Ghazâlî tampak selalu berusaha untuk menguraikan permasalahan tidak hanya dari aspek lahiriyahnya saja, namun juga menyentuh aspek moral dan rahasia dari perbuatan tertentu. Hal ini karena menurutnya perbuatan-perbuatan itu tidak semata-mata untuk kepentingan hidup di dunia, tetapi juga sebagai bekal untuk kehidupan akhirat. Dalam hal ini beliau mengatakan:

وَالنَّاسُ ثَلَاثَةٌ رَجُلٌ شَغَلَهُ مَعَاشُهُ عَنْ مَعَادِهِ فَهُوَ مِنَ الْهَالَكِينَ
وَرَجُلٌ شَغَلَهُ مَعَادِهِ عَنْ مَعَاشِهِ فَهُوَ مِنَ الْفَانِيْنَ وَالْأَقْرَبُ

20. *Ibid.*, 231-234 & 235-236..

21. *Ibid.*, 267.

إِلَى الْإِعْدَالِ هُوَ الْثَالِثُ الَّذِي شَغَلَهُ مَعَاشُهُ لِمَعَادِهِ فَهُوَ مِنْ
الْمَقْتَصِدِينَ.

“Manusia itu ada tiga golongan. Pertama, golongan yang disibukkan oleh kehidupan dunianya daripada akhiratnya. Mereka ini termasuk golongan yang binasa (*hâlikîn*). Kedua, golongan yang disibukkan oleh urusan akhiratnya daripada urusan dunianya. Mereka termasuk golongan orang yang beruntung (*fâizîn*). Dan ketiga, golongan orang yang disibukkan oleh kehidupan dunianya untuk kepentingan akhiratnya. Mereka termasuk golongan orang yang dapat mencapai tujuan (*muqtashidîn*).²²

Dari kutipan di atas dapat dipahami kiranya bahwa meskipun al-Ghazâlî berbicara tentang kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan sesama manusia, namun ia juga tetap mengorientasikan perbuatan-perbuatan tersebut untuk kepentingan akhirat. Dalam masalah pernikahan misalnya, al-Ghazâlî berpandangan bahwa di antara perbuatan yang menjadikan baiknya pernikahan adalah menghadirkan sekelompok orang saleh untuk menambahkan dua orang saksi yang menjadi rukun pernikahan; dan berniat dalam pernikahannya itu untuk menegakkan sunnah nabi, menjaga pandangan (dari hal yang dilarang oleh agama), dan memperoleh keturunan, bukan semata-mata untuk memenuhi kebutuhan hawa nafsu serta bersenang-senang, karena hal itu akan menjadikan pernikahannya sebagai perbuatan yang berdimensi dunia saja.²³

Dalam masalah jual beli, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa untuk menjaga agar perniagaan dapat bermanfaat di dunia dan akhirat, seorang pedagang hendaknya memperhatikan beberapa hal, di antaranya berniat baik dalam memulai perdagangan, seperti berniat untuk menjauhkan diri dari kefakiran (meminta-minta), berniat untuk memberi nafkah pada keluarga, menegakkan keadilan dan kebaikan dalam berdagang, serta perintah untuk melakukan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan buruk terhadap apa yang dilihatnya di pasar.²⁴

Dari paparan di atas, tampak bahwa al-Ghazâlî dalam menguraikan beberapa permasalahan fiqh, khususnya materi fiqh ibadah selalu

22. *Ibid.*, II, 62.

23. *Ibid.*, II, 37.

24. *Ibid.*, II, 84.

menekankan pada dua aspek. Dengan kata lain, bahwa dalam perspektif al-Ghazâlî fiqh tidak hanya berfokus pada tindakan lahiriah manusia (aspek eksoteris), namun juga harus dikaitkan dengan kehidupan spiritual batiniah (aspek esoteris).

Upaya penyelarasan antara syariat dan tasawuf model al-Ghazâlî memang mendapat hati dan diterima oleh banyak kalangan. Fazlur Rahman misalnya, mengatakan karena watak sufisnya ini, ia menganggap al-Ghazâlî sebagai seorang sufi yang berhasil menarik sufisme kembali ke pangkuhan Islam, sehingga dapat diterima oleh para fuqaha.²⁵ Karena di dalam sufisme al-Ghazâlî tercermin keseimbangan antara kepentingan syariat (lahir, fiqh) dan hakekat (batin).²⁶

Lebih jauh, keseimbangan itu tampak dalam penjelasan al-Ghazâlî mengenai esensi setiap *maqâm* (station) yang dilalui oleh *sâlik* (orang yang menempuh suluk, atau istilah al-Ghazâlî *murîd*), yang mencakup *ilmu* (kognitif), *hâl* (afektif), dan *âmal* (psikomotorik). Ketiganya menurut al-Ghazâlî terwujud secara berurutan: *ilmu* menimbulkan *hâl*, dan *hâl* mendorong terwujudnya *âmal*. Sebagai contoh tentang *maqâm* “at-tawbat”. Bahwa maqam ini berwujud *ilmu*, *hâl*, dan *âmal*. Adapun *ilmu*, yaitu pengetahuan si *sâlik* terhadap kemudaratan segala dosa, terutama menjadi tirai yang melintang antara dirinya dengan Tuhan. Oleh karena itu, timbul penyesalan dalam hatinya atas segala perbuatan dosa yang pernah diperbuatnya. *Hâl* ini melahirkan suatu tekad (*irâdah*) untuk berbuat dalam tiga dimensi waktu, yaitu sekarang, dengan meninggalkan perbuatan maksiat yang mengakibatkan dosa; masa yang akan datang, dengan tekad (*‘azam*) untuk tidak mengulanginya lagi sepanjang umur; dan masa lalu, dengan berbuat kebaikan untuk menutupi kekurangan yang telah lewat.²⁷

Dari Antinomi ke Integrasi: Menuju ke Arah Pola Keberagamaan yang Otentik

Sebagaimana telah disinggung dalam sub pembahasan sebelumnya bahwa pada masa al-Ghazâlî telah terjadi ketegangan dan bahkan pertentangan (antinomi) antara sufi ekstrim dan faqîh (sebutan orang yang ahli fiqh)

25. Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 131-133.

26. Ahmad Amîn, *Zhûhr al-Islâm*, Jilid II (Kairo: Maktabah Nahdhah al-Mishriyah), 62.

27. *Ibid.*, IV, 3.

sempit. Terdapat aliran-aliran sufi yang tidak mempedulikan hukum dan ajaran formal Islam, seperti shalat lima waktu banyak diantara mereka yang beranggapan bahwa tujuan shalat dan ibadah formal lainnya adalah dzikir dan bertemu dengan Tuhan. Dengan demikian, bila sudah dapat terus berdzikir dan merasa bisa bertemu dengan Tuhan tanpa shalat, maka shalat mereka tinggalkan. Orang sufi seperti ini memandang bahwa ajaran shari'at hanya merupakan ajaran kulit yang hanya diperlukan oleh orang awam, sedangkan orang sufi tidak lagi memerlukannya karena tujuan shalat adalah ingat kepada Allah dan mencapai hakikat. Mereka memandang kebanyakan ahli fiqh sebagai ahli zhahir yang tidak tahu jiwa agama yang mempraktikkan dan mengajarkan agama hanya kulitnya serta menjadikan agama sebagai alat untuk mencapai kesenangan dunia dan alat melegitimasi penyelewengan para penguasa dan penyelewengan mereka sendiri. Sebaliknya, banyak ahli fiqh yang memandang tasawuf sebagai ajaran sesat yang melecehkan syari'at. Bahkan tidak mempedulikan jiwa ajaran formal Islam dan mempersesatkan tasawuf moderat. Dalam kondisi inilah, al-Ghazâlî telah berhasil mendaimaikan keduanya. Bagi al-Ghazâlî, syariat atau fiqh yang tanpa ada muatan tasawufnya menjadikan ibadah kering tanpa ruh, sementara tasawuf yang mengabaikan syariat bisa terjebak dalam kesesatan.

Jika dirunut lebih jauh, sebenarnya pandangan kompromis-integratif tersebut di atas, berbanding lurus dengan sikap teori hukum Islam al-Ghazâlî, di mana tesis pokoknya adalah pemanfaatan antara wahyu dan rakyat serta antara akal dan syarak sebagai sumber penemuan hukum syariat. Al-Ghazâlî dalam kitabnya *al-Mustashfâ* menyatakan, "ilmu yang paling mulia adalah yang memadukan akal dan naql serta rakyat dan syarû'.²⁸ Sementara dalam *Ihyâ' Ulûmuddîn* beliau juga menyatakan pandangannya sebagai berikut:²⁹

فَلَا غَنِيٌّ بِالْعُقْلِ عَنِ السّمَاعِ وَلَا غَنِيٌّ بِالسّمَاعِ عَنِ الْعُقْلِ . . .
فَالَّذِي دَعَى إِلَى مَخْضِ التَّقْلِيدِ مَعَ عَزْلِ الْعُقْلِ بِالْكُلِّيَّةِ جَاهِلٌ ،
وَالْمُكْتَفِي بِمُجَرَّدِ الْعُقْلِ عَنْ أُنُورِ الْقُرْآنِ وَالسُّنْنَةِ مَغْرُورٌ ، فَإِنَّكَ

28. Lihat Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*..., 4.

29. Lihat Idem, *Ihyâ'....*, Juz III, 19.

أَن تَكُونَ مِنْ أَحَدِ الْفَرِيقَيْنِ وَكُنْ جَامِعًا بَيْنَ الْأَصْلَيْنِ. (إِحْيَا عِلْمِ الدِّينِ).

“Nalar (akal) tidak dapat berkembang tanpa ajaran yang berdasarkan pendengaran (*simâ'i*), seperti juga halnya ajaran yang berdasarkan pendengaran (*simâ'i*) tidak dapat berkembang tanpa nalar. Barang siapa mendorong untuk menerima kepatuhan membuta (*taqlîd*) kepada ajaran yang diberikan dan untuk secara mutlak mengesampingkan nalar adalah orang yang tidak menggunakan akalnya, alias orang bodoh (*jâhi*); dan barang siapa merasa cukup dan puas dengan nalar dan mengesampingkan pencerahan dari al-Qur'an dan sunnah adalah orang yang terbujuk/korban ilusi (*maghîrûr*). Maka, janganlah menjadi salah satu dari kedua model orang tersebut, dan jadilah orang yang berusaha memadukan antara keduanya (*al-‘aql wa as-simâ'*”).

Sebagaimana yang telah jamak diketahui, bahwa dalam wacana keislaman muncul diskursus yang cenderung memposisikan dimensi rasionalitas secara *vis a vis* dengan kebenaran wahyu. Seakan-akan ada kesan antara keduanya berdiri secara diametral dan ekstrim; bahwa jika kebenaran rasio selalu mengarah pada pengingkaran wahyu, dan sebaliknya, kebenaran wahyu membawa konsekuensi pada pengabaian kekuatan rasionalitas. Pertentangan (antinomi) semacam ini tentu saja juga (pernah) berlaku bagi hubungan antara syariat dan tasawuf. Dalam konteks ini lah konsep integrasi al-Ghazâlî tersebut menemukan momentum vitalnya.

Menurut hemat penulis, antara logika rasionalitas dan wahyu; antara syariat dan tasawuf, tidak dapat diposisikan secara struktural, tetapi diletakkan dalam hubungan fungsional. Dari sinilah kemudian antara nalar dan wahyu; antara syariat dan tasawuf, dapat berjalan secara harmonis dan saling mendukung menuju kebenaran ilahi. Dalam bangunan keseimbangan ini pula lah tahap-tahap pendakian menuju kesempurnaan hidup bisa terwujud, yakni antara rasionalitas, moralitas, dan akhirnya spiritualitas serta antara syariat, thariqat dan akhirnya hakekat-ma'rifat (iman, islam, dan ihsan; akidah, syariat dan akhlâq). Karena itu, upaya penyandingan antara syariat dengan tasawuf, menjadi syarat mutlak bagi kesempurnaan seorang Muslim. Jika akidah bersimpul pada keenam rukun iman, sementara shariah merupakan elaborasi dari kelima pilar Islam, maka tasawuf/akhlak berpangkal pada ajaran *ihsân*.

Dengan paradigma integratif-interkoneksi inilah, menurut penulis, seorang hamba akan dapat menemukan pola keberagamaan yang otentik. Konsep keberagamaan model ini lah yang akhirnya diartikulasikan secara apik oleh Imam Malik dengan ungkapan: "Barang siapa yang hanya peduli pada tasawuf tanpa peduli untuk berfiqh maka nyata ia telah menjadi zindiq. Dan barang siapa yang peduli fiqh tanpa peduli (mengamalkan) tasawuf, maka nyata dia tidak bermoral (fâsiq)"; (*man tashawwafa walam yatafaqqah faqad tazandaqa. Waman tafaqqaha walam yataṣawwaf faqad tafassaqa. Waman jama'a bainahumâ faqad tahaqqqaqa*)³⁰.

Jika konsep integrasi-interkoneksi ini kita aplikasikan dalam ibadah, shalat misalnya, maka akan menghasilkan model shalat tiga dimensi. Shalat, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai sumber ajaran Islam, memiliki tiga aspek (dimensi), yakni aspek lahir, aspek batin, dan aspek sosial. Dimensi lahir shalat misalnya, ditegaskan dalam sabda Nabi saw:

صَلُوْا كَمَا رَأَيْتُمُونِي اُصَلِّي

"Shalatlah kamu sekalian sebagaimana aku shalat".

Shalat, sebagaimana dikatakan oleh Imam al-Râfi'i, yakni, "suatu ibadah berupa ucapan dan gerakan yang dimulai dengan takbiratul ihram dan ditutup dengan salam dengan beberapa syarat tertentu (*aqwâlun wa afâlun muftatahatun bi al-takbîr mukhtatamatun bi al-tâslîm bisyarâitha makhshûshah*). Kemudian dimensi batin shalat ditegaskan oleh firman Allah SWT:

اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

"Dirikalah shalat, untuk mengingat-Ku." (QS. Thâhâ [20]: 14).

Dalam shalat maupun di luar shalat ia selalu ingat kepada Allah. Ingat di sini tidak semata-mata acapkali menyebut-nyebut ama-Nya, namun juga seluruh rasa, hati dan fikiran merasa senantiasa diawasi dan dikontrol oleh Allah, bahkan di manapun dan dalam keadaan bagaimanapun merasakan kehadiran-Nya.

30. Ungkapan ini bisa dilihat dalam Muhammad bin 'Ujaibah al-Hasanî, *İqâdzu'l Himam fi Syârî al-Hikam* (al-Qâhiroh: Maktabah al-Syurûq al-Dawliyah, 2009), 16.

Sementara itu, dimensi sosial shalat ditegaskan oleh firman Allah:

إِنَّ الصَّلَاةَ تَهْمِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

“Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan munkar.” (QS. Al-‘Ankabût [29]: 45).

Shalat yang dilakukan hendaknya harus bisa membentuk kepribadian yang penuh dengan nilai moralitas sosial, seperti menumbuhkan nilai kasih sayang, persaudaraan, keadilan, toleransi, keramahan, kebersamaan, permaafan, keikhlasan dan sejenisnya terhadap sesama makhluk Allah lainnya.

Ketiga dimensi shalat tersebut merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Dengan kata lain, gerakan shalat, ingat kepada Allah, dan kerja-kerja sosial, tidak bisa ditinggalkan salah satunya. Ketiga aspek tersebut, ibarat sebuah segi tiga, terpisah satu sudut saja, membuat dua sudut lainnya tidak berguna dan takkan lagi disebut segi tiga. Jika hanya terpaku pada dimensi lahir shalat, dengan hanya meneguhi rukun dan syarat shalat saja, membuat shalat kita menjadi kering, tanpa ruh dan makna. Implikasi dan pengaruh sosial yang menjadi muara shalat tidak akan didapat. Shalat hanya sekedar menjadi rutinitas, pantes-pantes saja, sekedar menggugurkan kewajiban, atau bahkan menjadi pembungkus perilaku busuknya. Begitu juga sebaliknya, sangat terpaku pada dimensi batin shalat dengan memperbanyak ingat kepada Allah sembari menyingkirkan aspek lahir dan sosial dari shalat, akan terjebak pada khayalan dan utopia belaka. Karena bagaimanapun yang namanya ruh bisa dikatakan ada atau hidup jika ada *wadag*-nya, kalau tidak ada, orang biasa menyebutnya "hantu" atau "siluman".

Demikian halnya dengan hanya bertumpu pada dimensi sosial shalat sembari tidak mempedulikan dimensi shalat secara lahir dan batin, maka akan terjerumus pada kehidupan sekuler yang ujung-ujungnya didera oleh rasa keterasingan karena hampa dari sentuhan nilai-nilai spiritualitas yang transenden.

Karena itu, tidak ada istilah "lebih baik tidak shalat, asal baik dengan masyarakat, dari pada shalat tapi tetap berprilaku buruk". Ungkapan tersebut tidak layak diucapkan oleh orang yang berusaha untuk menjadi mukmin yang baik. Tentu yang baik dan ideal adalah melaksanakan shalat secara utuh dan paripurna dengan berusaha memenuhi ketiga dimensi

tersebut secara berimbang, tanpa ada upaya ingin memberatkan yang satu sambil meringankan yang lain.

Selanjutnya, di samping menyangkut ketiga dimensi tersebut, shalat yang yang kita kerjakan harus senantiasa kita irangi dengan sikap *khushū'*, yakni menghayati secara seksama ketiga dimensi shalat tersebut dengan mengerahkan seluruh kekuatan rasa, pikiran dan hati-nurani. Tambahan lagi, perlunya sikap *ikhlāsh*, yakni dalam menjalankan ketiga dimensi shalat tersebut haruslah dimotivasi oleh niat karena Allah (*lillāhi tā'ālā*) tanpa dibarengi oleh sifat *riyā'* (ingin dilihat), *sum'ah* (ingin didengar), *ūjub* (ingin berbangga) dan *takabbur* (sombong). Akhirnya, perlunya sikap *tawakkal* yakni menyerahkan seluruh daya upaya shalatnya yang utuh dan paripurna tersebut kepada Allah dengan harapan yang sangat besar (*rajā'*) bahwa shalatnya akan diterima, meskipun sambil diliputi sedikit kekhawatiran (*khauf*) akan kemungkinan shalatnya tidak diterima.

Perpaduan antara aspek lahir-batin ini juga terlihat dalam ibadah haji. Memakai baju ihram pada waktu memulai ibadah haji, misalnya, bagi para sufi bukan hanya sekedar mengganti pakaian biasa dengan baju ihram, yang memang harus kita lakukan, tetapi juga mengandung makna spiritual di balik itu. Pencampakan baju yang biasa kita pakai, bermakna mencampakkan "emblem-emblem" yang biasa menghiasi baju kita sehari-hari, seperti perhiasan yang menunjukkan status ekonomi tertentu, atau pangkat dan lencana yang menunjukkan status atau kedudukan orang yang menyandangnya. Dengan menaggalkan baju "biasa" itu, maka diharapkan pengaruh harta dan kedudukan pada saat itu pada diri kita akan terhapus. Demikian juga dengan mengenakan baju ihram yang putih dan sederhana, kita diingatkan akan fitrah kita yang suci dan pandangan Tuhan yang tidak membeda-bedakan manusia karena harta, keturunan atau kedudukannya, tetapi pada kesucian hati dan derajat ketakwaannya.

Walhasil, sudah saatnya komunitas NU merekonstruksi model hubungan antara syariat dengan tasawuf dari pola antinomi ke arah pola integrasi-interkoneksi. Mengingat, syariat dan tasawuf ibarat dua sisi dari mata uang yang sama. Keduanya menjadi tak dapat dinegaskan dan dipertentangkan antara satu dengan lainnya. Penghadapan kedua sisi tersebut secara *vis a vis*, selain akan memperlihatkan kebodohan seseorang, juga memberikan indikasi adanya upaya "politisasi" Islam. Karena itu, persoalan agama, sepanjang tidak dijadikan komoditas "politik", insha Allah akan mendamaikan kehidupan manusia. Namun, jika yangterjadi

sebaliknya, niscaya akan nampak keras dan menggumpal menjadi maha-petaka yang justru tidak membawa kesejahteraan bagi umat Islam sendiri. Mereka yang termasuk kelompok terakhir ini, pasti bukan tipe sufi yang baik.

Sufi yang kaffah dan baik adalah sosok sufi yang mampu menjadikan syariat sebagai spirit dalam menempuh hidup yang lebih tenang dalam dunia kesufian. Karena, setiap upaya penemuan hidup sufi tanpa melewati gerbang syariat, bukan saja salah haluan, tetapi juga akan membawa orang tersebut bisa mengamalkan ajaran tasawuf yang sesat dan menyesatkan. Sehingga tidaklah mengherankan jika di kalangan sufi tertentu masih memperlihatkan dengan mencolok sikap "permusuhan" kepada syariat yang dipandangnya sebagai amalan "kulit" dan memuji tasawuf sebagai amalan "isi". Padahal, jika tak ada kulit sudah pasti isi tak akan pernah bertahan lama. Dia akan cepat membusuk dan tak akan bermanfaat buat hamba. Begitu pula sebaliknya, bila ada kulit namun tidak ada isi, pasti tidak ada gunanya juga.

Ibadah ritual akan jatuh nilainya menjadi seremonial tanpa isi jika ibadah tersebut dilaksanakan tanpa sikap batin. Sebaliknya, sikap batin yang tidak diaktualisasikan dalam bentuk aktifitas formal-seremonial merupakan kesombongan spiritual yang menjurus pada penyelewengan (zindiq). Jadi, seharusnya ada kulit ada pula isinya; ada formal ada pula spiritualnya. Biar lengkap dan nikmat.

Penutup

Syariat adalah cara formal untuk melaksanakan peribadatan kepada Allah, yang dirujuk oleh al-Qurán sebagai tujuan utama penciptaan manusia (Q.S. 51:56). Sedangkan hakikat, yakni tasawuf, seperti yang diisyaratkan dalam definisi *ihsân*: "Engkau beribadah seakan-akan melihat Tuhan, dan seandainya engkau tidak melihat-Nya, niscaya Dia melihatmu", merupakan penyempurna dari ibadah formal tersebut. Oleh karenanya, sudah sepatutnya kedua aspek penting dari agama ini tidak dihayati secara terpisah, namun dilaksanakan sebagai dua hal yang saling melengkapi dan diperlakukan secara seimbang

Penekanan yang berlebihan terhadap aspek lahir (syariat) tanpa mempedulikan aspek batin (tasawuf) hanya akan melahirkan ahli-ahli eksoterik formal, yang tidak mampu mengapresiasi dimensi spiritual

dari ibadah formalnya, beragama hanya menjadi ekspresi keimanan yang kering. Karenanya, upaya integrasi-interkoneksi antara keduanya menjadi *conditio sine qua non* guna mewujudkan pola keberagamaan yang otentik, produktif dan humanis. Dengan pola keberagamaan model ini pula, prinsip-prinsip ajaran *ahlus sunnah wa al-jama'ah* akan menemukan elan vitalnya. Semoga!

Wallâhu A'lâm bi al-Shawwâb!

Daftar Rujukan

- Abû Hâmid Muhammad Al-Ghazâlî, *Ihyâ' Úlîm ad-Dîn*. Semarang: Maktabah wa Mathbaâh, t.t.
- . *Kitâb al-Arba'in fi Ushûluddîn*. Beirût: Dâr al-Jîl, 1988.
- . *Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*. Beirût: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2000.
- . *Bidâyât al-Hidâyah*. t.tp.: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.t.
- Ahmad Amîn. *Zhûhr al-Islâm*, Jilid II. Kairo: Maktabah Nahdhah al-Mishriyah), t.t.
- Amin Abdullah. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- At-Taftazani. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka, 1974.
- Fazlur Rahman. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Ibn 'Ujaibah. *Îqâdz al-Himam fi Syârh al-Hikam*. Kairo: Maktabah al-Syurûq al-Dauliyah, 2009.
- Ilai Alon. "Al-Ghazâlî on Causality", "JAOS", No. 4, Vol. 100 (1980), 397.
- Jurkani Yahya. *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mulyadhi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Muhammad Muslehuddin. *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists: A Comparative Study of Islamic Legal System*. Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985.
- N.J. Coulson. *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago, 1969.

Membaca dan Menggasas NU ke Depan:

Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Grafindo Persada, 1997.

MENCIPTA KEMANDIRIAN *JAM'IYYAH NAHDLATUL ULAMA* MELALUI PENGEMBANGAN PENGELOLAAN WAKAF

MIFTAHUL HUDA*

Tulisan ini pada intinya berupaya mengeksplorasi apa yang bisa dimainkan institusi wakaf dan kontribusinya dalam penguatan kapasitas jam'iyyah NU dalam berkhidmah kepada masyarakat. Kontribusi yang bisa dimainkan institusi wakaf adalah sebagai modal dalam menggerakkan roda berkiprah untuk masyarakat, baik dalam konteks pelaksanaan amal ibadah, pendidikan, kesehatan, pemberdayaan dan lain sebagainya. Modal itu berupa aset wakaf yang dapat digunakan sebagai instrumen penciptaan kemandirian financial dan sumber daya lainnya. Perihal ini tidaklah hanya mimpi semata, sejarah telah membuktikan bahwa peradaban Islam, baik di masa awal maupun pertengahan Islam berkembang pesat karena peran institusi wakaf. Karena itu, ikhtiyar untuk mengeksplorasi institusi wakaf untuk kemandirian khususnya jam'iyyah NU di era kekinian masih tetap urgen dan relevan. Ikhtiyar itu tampaknya bisa dilakukan mengingat jam'iyyah NU memiliki aset wakaf yang sangat luar biasa. Potensi aset wakaf yang besar dan sumber daya manusia yang kompeten sangat dimungkinkan dapat mengembangkan institusi wakaf ini. Di sisi bersamaan, jam'yyah NU baik dalam level organisasi maupun kultur masyarakat bawah sejatinya masih membutuhkan upaya kemandirian yang

* Penulis adalah Ketua Aswaja Center NU Ponorogo dan Peneliti Wakaf tinggal di Gentan Jenangan Ponorogo (HP. 085649061953 atau elhoeda@yahoo.co.id).

lebih agar upaya berkhidmah kepada masyarakat, bangsa dan agama dana lebih maksimal.

Karena itulah tulisan akan diawali mengenai substansi wakaf, perkembangan wakaf yang selama ini ada di jamiyyah NU berikut problema dan tantangannya. Tulisan ini pada akhirnya berikhtiyar bagaimana mengurai problema wakaf yang ada dengan menyuguhkan alternatif solusi yang bisa ditawarkan.

Substansi Wakaf

Wakaf memiliki akar teologis yang kuat. Al-Qur'an, meskipun tidak menyebutkan secara eksplisit istilah wakaf, jelas mengajarkan urgensi sosial untuk berbagai tujuan yang baik.¹ Hadis Nabi dan Praktik Sahabat menunjukkan bahwa wakaf sesungguhnya bagian dari inti ajaran Islam. Namun dalam perkembangannya, institusi wakaf tidak bisa dilepaskan dari dinamika sosial, ekonomi, budaya yang mengiringi perkembangan masyarakat Islam dari masa ke masa. Wakaf dalam bentuk yang sederhana telah dipraktikkan para sahabat atas petunjuk nabi. Salah satu riwayat yang menjadi dasar praktik wakaf pada masa awal Islam adalah hadis Ibn Umar. Hadis ini mengisahkan 'Umar Ibn Khaṭṭab yang mendapatkan sebidang lahan di daerah subur Khaibar dekat Makkah. 'Umar yang hendak bersedekah dengan lahan ini menanyakan kepada Nabi perihal niatnya tersebut, dan Nabi bersabda, "jika engkau bersedia tahan asalnya dan sedekahkan hasilnya".²

-
1. Dalam Al-Qur'an, "wakaf" dimaknai sebagai suatu perbuatan berderma sejatinya merupakan bagian dari esensi filantropi seperti konsep khair (al-Hājj(22): 77), konsep infaq (al-Baqarah (2): 267) dan birr (Ali 'Imrān(3): 97).
 2. Diriwayatkan dengan berbagai redaksi yang hampir sama oleh Bukhārī (1987:II/840), Muslim (III: 1255-1256), Tirmizi (II: 417, Abu Dawud (III: 116-117, Ibnu Mājah (II: 801) dan Nasā'i (1420 H:VI/230-232), lebih lengkapnya lihat Ibrāhīm Mahmūd Abd. Al-Baqī, *Daur al Waqf fi Tanmiyat al Mujtama' al Madani* (*Namūdaj al Amānah al Ammah li al Auqāf bi Daulah al Kuwait*), Daulah Kuwait: Al Amānah al 'Āmmah li al Auqāf Idārah ad-Dirāsah wa al 'Alāqat al Khārijiyah, 2006), 16., adapun redaksinya adalah:

حدثنا قبية بن سعيد حدثنا محمد بن عبد الله الأنصاري حدثنا ابن عون قال أباني نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب أصاب أرضاً بخبير فاتى النبي صلى الله عليه وسلم يستأمره فيها فقال يا رسول الله إني أصبت أرضاً بخبير لم أصب مالاً فقط أنفسي عندي منه فما تأمر به؟ قال (إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها). قال

Ungkapan Nabi di atas pada gilirannya menjadi landasan normatif dan doktrinal wakaf. Hadis itulah kemudian menjadi inti atau substansi definisi wakaf, yaitu menahan asal dan mengalirkan hasilnya. Adapun pemilihan makna ini, al-Kabisi mengungkapkan argumentasinya: *pertama*, makna wakaf di atas langsung dikutip dari hadis Nabi kepada 'Umar. Nabi adalah orang yang paling benar ucapannya dan yang paling sempurna penjelasannya dan yang paling mengerti akan sabdanya. *Kedua*, pemaknaan ini tidak ditentang oleh pendapat berbagai madhab fiqh. Dan *ketiga*, makna ini hanya membatasi pada hakikat wakaf saja dan tidak mengandung perincian yang dapat mencakup definisi lain, seperti niat taqarrub kepada Allah, status kepemilikan, konteks waktu dan sebagainya (Al-Kabisi, 2004, 61-62).

Landasan hadis ini melahirkan minimal lima prinsip umum yang membentuk kerangka konsepsual dan praktik wakaf. *Pertama*, bahwa kedudukan wakaf sebagai sedekah sunnah yang berbeda dengan zakat. *Kedua*, kelanggengan aset wakaf, sehingga harta wakaf tidak boleh diperjualbelikan, diwariskan maupun disumbangkan. *Ketiga*, keniscayaan aset wakaf untuk dikelola secara produktif. *Keempat*, keharusan menyedekahkan hasil wakaf untuk berbagai tujuan yang baik. *Kelima*, diperbolehkannya nazhir wakaf mendapatkan bagian yang wajar dari hasil wakaf (Nadjib & Al-Makassary: 2006, 30).

Qahaf merangkum dari berbagai pendefinisian tentang wakaf, dengan menyebutkan beberapa inti dari wakaf, yaitu: *pertama*, menahan harta untuk dikonsumsi atau dipergunakan secara pribadi. Ini menunjukkan bahwa wakaf berasal dari modal yang bernilai ekonomis dan bisa memberikan manfaat secara berulang-ulang untuk tujuan tertentu. *Kedua*, definisi wakaf mencakup harta, baik harta bergerak maupun tidak bergerak atau adanya manfaat dari menkapitalisasi harta non finansial. *Ketiga*, mengandung pengertian melestarikan harta dan menjaga keutuhannya sehingga memungkinkan untuk dimanfaatkan secara langsung atau diambil manfaat hasilnya secara berulang-ulang. *Keempat*, berulang-ulangnya manfaat dan kelanjutannya baik yang bersifat sementara maupun selama-lamanya. *Kelima*, definisi wakaf ini mencakup wakaf langsung, yang menghasilkan

فتصدق بها عمر أنه لا يباع ولا يوهب ولا يورث وتصدق بها في القراء وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف لا جناح على من ولتها أن يأكل منها بالمعروف ويطعم غير متمول. قال فحدثت به ابن سيرين فقال غير متأثر مالا

manfaat langsung dari harta wakaf, atau juga wakaf produktif yang memberi manfaat dari hasil produksinya, baik berupa barang maupun jasa serta menyalurkannya sesuai dengan tujuan wakaf. *Keenam*, mencakup jalan kebaikan umum keagamaan, sosial dan lainnya. *Ketujuh*, mencakup pentingnya penjagaan dan kemungkinan bisa diambil manfaatnya secara langsung atau dari manfaat hasilnya (Qahaf: 2006, 52-54).

Hakikat wakaf di atas menunjukkan bahwa wakaf harus produktif dan memberikan manfaat terus-menerus maka dibutuhkan fungsi-fungsi pengelolaan dan organisasi yang mandiri dan berkelanjutan. Karena itu, wakaf harus dikelola dengan manajemen yang baik dan manajemen fundraising dalam institusi wakaf merupakan kebutuhan awal yang tidak bisa ditawar lagi.

Praktik wakaf merupakan praktik yang sudah lama dikenal oleh masyarakat manusia, sebagian mereka sudah memberikan sebagian kekayaan mereka untuk tempat-tempat ibadah (kuil, sinagog, gereja dan lain sebagainya), dan sebagian kecil memberikan derma untuk para fakir-miskin. Orang Yunani dan Romawi, demikian pula orang Cina dan India sudah mengenal praktek pemberian derma untuk rumah-rumah ibadah mereka atau untuk membantu para fakir-miskin mereka. Tetapi lompatan besar dalam wakaf ini baru terjadi pada komunitas Islam di Madinah. Menjadi jelas dan beragam tujuannya, jelas sasarannya, jelas dasar aturannya, dan berubah fungsinya, tidak sebatas dalam tataran keagamaan, melainkan merambah dalam tataran kesejahteraan sosial, sehingga sistem itu sendiri telah menyentuh wilayah kebutuhan masyarakat luas (Qahaf: 2006, iv).

Karena demikian itu, maka komunitas Islam sejak era sahabat telah memahami dan merasakan pentingnya wakaf yang dinamik, yang memberikan kemanfaatan dan kemaslahatan sosial (kesejahteraan), maka mereka segera mengembangkan wakaf untuk kesejahteraan keluarga, yang bertujuan membentuk “kapital” untuk membantu anak keturunan orang-orang pemberi wakaf dikemudian hari. Kemudian mereka memperluas pengertian wakaf menjadi wakaf produktif (*al-waqf al-istikmar*) yang bertujuan mengembangkan dana atau asset wakaf ini menjadi asset yang bernilai ekonomis, meskipun tetap bertujuan utama untuk amal kebaikan dan kesejahteraan. Dan sebagai hasilnya, belum sampai akhir abad ketiga hijriyah, masyarakat Islam telah berhasil memperluas dan menganekaragamkan tujuan wakaf, sehingga dapat dikatakan bahwa tidak ada kesejahteraan umat atau kemanfaatan umum dalam dunia Islam tanpa

keterlibatan wakaf yang membiayainya, dan berperan dalam pengelolaannya, seperti: santunan dan pelayanan anak yatim, perlindungan dan pendidikan anak-anak usia dini, perbaikan saluran air sungai, perluasan jaringan air minum, dan pelayanan lingkungan sosial. Gerakan wakaf Islam selanjutnya telah mengambil peran penting pada dua sektor pelayanan sosial, yakni sektor pendidikan, dan sektor kesehatan masyarakat.

Sejarah dan Perkembangan Wakaf Jam'iyyah NU

Jika melihat keberadaan Jam'iyyah Nahdlatul Ulama yang lahir sejak tahun 1926 yang dipimpin oleh ulama hingga sekarang ini, maka sudah tentu aset harta yang diserahkan kepada Nahdlatul Ulama akan lebih aman dan amanat. Dari aspek yang lain keberadaan Nahdlatul Ulama sebagai badan hukum telah memperoleh pengesahan dari Menteri Kehakiman Republik Indonesia dengan keputusannya tertanggal 15 september 1989, Nomor: C2-7028. HT.01. 05.Th. 89 (PWNU Jatim, 2006: 14). Dari aspek struktur, Nahdlatul Ulama memiliki jaringan yang lengkap yaitu dari pengurus besar di Jakarta sampai ketingkat ranting di desa-desa, termasuk di dalamnya memiliki perangkat majelis wakil cabang (MWC) Nahdlatul Ulama di tingkat kecamatan. Dari aspek pengalaman Nahdlatul Ulama sebagai pengelolah dan pemelihara aset tanah wakaf sudah dilakukan secara baik dan bermanfaat, lantaran digunakannya sebagai sarana ibadah masjid, langgar, dan lain-lain PWNU Jatim, 2006: 14).

Demikian pula NU telah menerapkan keuntungan wakaf untuk tujuan pemeliharaan bangunan keagamaan, seperti masjid dan pesantren. Berbagai kasus penyimpangan administrasi dan korupsi terhadap harta wakaf adalah menjadi masalah yang perlu ditangani secara serius, sehingga pada tahun 1930 didirikan *Lajnah Waqfiyah* (Badan Wakaf). Tujuh tahun kemudian *Lajnah Waqfiyah* berubah menjadi *Waqfiyah* Nahdlatul Ulama (Fealy, 2007: 42).

NU dari aspek kegiatan ekonomi adalah pengelolaan harta wakaf yang keuntungannya dipakai untuk tujuan amal dan pemeliharaan bangunan keagamaan, seperti masjid dan pesantren. Penyimpangan administrasi dan korupsi dalam pengelolaan harta yang disumbangkan akhirnya menjadi masalah yang perlu ditangani. Pada 1930 didirikan *Lajnah Waqfiyah* (Badan Wakaf) yang tujuh tahun kemudian berubah menjadi Waqfiyah Nahdlatul Ulama (Fealy, 2007: 42).

Maka cukup pantas dan layak, bila calon wakif yang akan berniat mewakafkan tanah menjatuhkan pilihan utama dan terutama kepada nazhir Nahdlatul Ulama dan menurut ketentuan pasal 21 ayat 1 Anggaran Dasar Nahdlatul Ulama disebutkan bahwa kekayaan Nahdlatul Ulama dan perangkatnya berupa dana, harta benda bergerak dan harta benda tidak bergerak harus dicatatkan sebagai kekayaan organisasi Nahdlatul Ulama. Selanjutnya ayat 3 menyebutkan bahwa pengurus besar Nahdlatul Ulama dapat melimpahkan penguasaan, pengelolaan atau pengurusan kekayaan Nahdlatul Ulama kepada pengurus wilayah, pengurus cabang, pengurus cabang istimewa, dan pengurus majelis wakil cabang (PWNU Jatim, 2006: 14).

Pengurusan dan pengelolaan harta wakaf sejak awal kelahiran NU sudah menjadi program yang dikelola dengan manajemen yang cermat dan rapi serta langsung dipimpin oleh Rois Akbar Pengurus Besar Nahdlatul Ulama KH. Hasyim Asy'ari. Sebuah dokumen autentik berupa *Statuen* dan *Reglement Stiehing Waqfiyah* telah dibuat pada tanggal 23 Pebruari 1937 di hadapan notaris Hendrik Wilien Nazembreg notaris Surabaya yang terdiri dari 11 pasal atau artikel yang salah satu pasalnya menyebutkan bahwa perhimpunan Nahdlatul Ulama secara resmi mendirikan Dewan Pengurus Wakaf sebagai Rois adalah KH. Hasyim Asy'ari dan sebagai katibnya adalah KH. Wahab Hasbullah.

Keberadaan *Stiehing Waqfiyah* NU telah dilengkapi dengan Anggaran Rumah Tangga yang terdiri dari 31 pasal. Di antara pasal yang menyebutkan bahwa harta wakaf boleh diambil buah atau hasilnya untuk kepentingan umum. Respons yang tinggi dari kalangan para pendiri Nahdlatul Ulama terhadap kegiatan perwakafan adalah Anggaran Rumah Tangga *Stiehing Waqfiyah* NU telah disetujui secara resmi oleh Kongres Perhimpunan Nahdlatul Ulama ke 14 pada tanggal 4-5 Juli 1939 di Magelang dan dijadikan Plant Nahdlatul Ulama secara nasional. Struktur *Stiehing Waqfiyah* dari Muktamar Nahdlatul Ulama ke Muktamar yang lain adalah mengalami reposisi struktur, tetapi namanya tetap *Stiehing Waqfiyah*. Pada Muktamar NU ke 15 pada tanggal 10-15 Desember 1940 posisi *Stiehing Waqfiyah* berada di bawah bagian harta yang langsung dalam pembinaan dan pengawasan Syuriyah NU.

Perkembangan selanjutnya nama *Stiehing Waqfiyah* menjadi sub unit tersendiri yang berpusat di Surabaya. Pada Muktamar NU ke 28 pada tanggal 25-28 Nopember 1989 di Yogyakarta, posisi struktur *Stiehing*

Waqfiyah masuk dalam perangkat lajnah dan namanya berubah menjadi *Lajnah Waqfiyah* yang tugas pokoknya sebagaimana *Stiehting*. Nama dan posisi sebagai *Lajnah Waqfiyah* pada saat Muktamar Nahdlatul Ulama ke 29 tanggal 1-5 Desember 1994 di Cipasung dimasukkan pasal 16 ayat 2 [e] Anggaran Rumah Tangga yang bertugas untuk mengurus tanah dan bangunan yang diwakafkan kepada NU. Pada Muktamar NU ke 30 tanggal 21-26 Nopember1999 di Lirboyo Kediri, nama Lajnah berubah menjadi *auqāf* jamak dari *waqfiyah*. Namun, tugas dan wewenang lajnah tersebut tidak berubah. Dalam Muktamar tersebut terdapat keputusan rekomendasi yang ditujukan pada pengurus besar NU agar *Stiehting Waqfiyah* agar dibubarkan secara formal, sehingga tidak ada dualisme struktur. Kemudian selanjutnya pada Muktamar NU pada tanggal 28 Nopember- 2 Desember 2004 di Boyolali Jawa Tengah, *Lajnah Auqāf* dirubah menjadi Lembaga Wakaf dan Pertanahan Nahdlatul Ulama yang bertugas mengurus, mengelola, mengembangkan tanah dan harta benda wakaf milik NU (PWNU Jatim, 2006: 7-8).

Proses perubahan nazhir perorangan dari warga NU menjadi nazhir badan hukum yaitu PBNU yang berkedudukan di Jakarta. Hal ini merupakan pergeseran pemikiran wakaf yang profesional untuk mengembangkan aset wakaf demi terciptanya kesejahteraan warga NU dan organisasi dari pusat, wilayah, cabang, majelis wakil cabang, dan ranting NU. Perubahan nazhir NU dari perorangan menjadi nazhir badan hukum adalah kemajuan yang sangat besar untuk menjaga amanah wakif. Kunci utama dalam suksesnya wakaf atau mandeknya tergantung pada nazhir wakaf. Oleh karena itu, KH. Sahal Mahfudh³ mengusulkan agar ada dua nazhir, yaitu nazhir *syar'i* dan nazhir *wad'i*. Nazhir *syar'i* bersifat perorangan yang ditunjuk oleh wakif. Sedangkan nazhir *wad'i* adalah perorangan, badan hukum atau lembaga yang secara sah ditunjuk dalam aturan formal yang ada (Rofiq, 2004: 336).

Salah satu contoh aset NU terbesar adalah PWNU Jawa Timur, yaitu: masjid terdiri dari 180 buah dengan luas 31813,3 m², musalla terdiri dari 426 dengan luas 149581,78 m², kantor terdiri dari 20 dengan luas 15677 m², madrasah diniyah 20 buah dengan luas 8711 m², yayasan 13 buah dengan luas 38852 m², pesantren 15 buah dengan 21365 m², kuburan 5

3. KH. Sahal Mahfudl adalah Rais 'Am pengurus harian syuriyah Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) periode 2010-2015.

buah dengan luas 5557 m², lembaga pendidikan terdiri dari 36 dengan luas 3673 m², lembaga sosial terdiri dari 5 buah dengan luas 4969 m², panti asuhan 4 dengan luas 3210 m², tanah kosong 1buah dengan luas 2764 m², TK 10 buah dengan luas 3429 m², MI terdiri dari 7 buah dengan luas 3344 m², MTs terdiri dari 9 buah dengan luas 45 m², MA 1 buah dengan luas 691 m², rumah sakit 2 buah dengan luas 692 m², TPQ (Taman Pendidikan Al-Qur'an), 6 buah dengan luas 1553 m², fasilitas umum 1 buah dengan laus 175 m², supermarket 2 buah 96, 56 m², klinik terdiri dari 1 buah dengan luas 12,4 m², dan wakaf yang tidak disebutkan obyeknya sekitar 14 lokasi dengan luas 67324 m². Dari total seluruhnya adalah 375028.31 m² (wakaf. nujatim.or.id/index.php).

Dalam konteks pemahaman dan pemikiran wakaf di NU sangat dinamis yang dapat dilihat dari beberapa hasil keputusan lembaga Bahsul Masa'il NU. Hasil Bahsul Masa'il NU tentang wakaf dalam keputusan Muktamar NU di Surabaya pada tanggal 12 Rabi' as-Sānī 1347 H./28 September 1928 M. tentang membangun bangunan di atas tanah kuburan yang diwakafkan, Muktamar NU di Semarang pada tanggal 14 Rabī' as-Sānī 1348 H./19 September 1929 M. tentang uang wakaf untuk pembangunan masjid digunakan untuk membiayai pekerjaan bangunan, Muktamar NU di Jakarta pada tanggal 12 Muḥarram 1352 H./7 Mei 1933 M. tentang mendirikan masjid di luar batas desanya, Muktamar di Surakarta pada tanggal 10 Muḥarram 1354 H./27 April 1935 M. tentang musalla yang diwakafkan tidak bisa menjadi masjid jika tidak diniatkan, Muktamar di Banjarmasin pada tanggal 19 Rabī' al-Awwal 1355 H./9 Juni 1936 M. tentang nāzir masjid membeli tegel kembang untuk masjid dengan uang yang diwakafkan untuk masjid dan memindah bagian masjid, Muktamar NU ke-12 di Malang pada tanggal 12 Rabi' al-Sānī 1356 H./25 Maret 1937 M. tentang menukar tanah wakaf untuk masjid dengan tanah yang lebih banyak manfaatnya, Muktamar NU ke-13 di Menes Banten pada tanggal 13 Rabī' al-Sānī 1357 H./12 Juli 1938 M. tentang inventarisasi kantor yang dibeli dengan uang sumbangan yang bertujuan wakaf, Muktamar NU ke-14 di Magelang pada tanggal 14 Jumādī al-Ulā 1358 H./1 Juli 1939 M. tentang memperbaiki masjid dan sesamanya dengan uang yang dipungut dari pasar malam, Muktamar NU ke-15 di Surabaya pada tanggal 10 Zūlḥijjah 1359 H./9 Pebruari 1940 M. tentang shalat di masjid yang dibangun dengan uang haram, Muktamar NU ke-20 di Surabaya pada tanggal 10-15 Muḥarram 1374 H./8- 13 September 1954 M. tentang kas masjid dinamakan

baitul mal, Muktamar NU ke- 22 di Jakarta pada tanggal 1 - 3 Jumādī al-Ulā 1381 H./11- 13 Oktober 1961 M. tentang memperdagangkan barang wakaf dan wakaf alat-alat masjid yang sudah rusak, Muktamar NU ke-23 di Solo pada tanggal 29 Rajab- 3 Syā'bān 1382 H./25- 29 Desember 1962 M. tentang membangun gedung madrasah di tanah yang diwakafkan untuk masjid dan wakaf untuk sekolah negeri, Muktamar NU ke-25 di Surabaya pada tanggal 20-25 Desember 1971 M. tentang memindahkan kuburan ke tempat lain dan menggunakan tanah untuk madrasah dan kaitannya dengan wakaf, dan keputusan Bahsul Masa'il Diniyyah Munas NU Ponpes Qomarul Hidayah Bagu, Pringgarta Lombok Tengah, Nusa Tenggara Barat pada tanggal 16-20 Rajab 1418 H/17-20 Nopember 1997 M. tentang pemindahan komplek makam.⁴

Deskripsi di atas mengindikasikan bahwa keputusan wakaf di NU mayoritas masih bersifat konvesional dan membincang tentang wakaf benda tidak bergerak, seperti masjid, pesantren, musalla, dan kuburan. Referensinya juga berasal dari kitab-kitab *Syāfi'iyyah* (*Syāfi'iyyah minded*). Sedangkan dalam konteks perluasan aset dan manajemen investasi wakaf masih sangat minim. Kerangka pemahaman ini barangkali dari fatwa KH. Hasyim Asy'ari yang menekankan untuk mengikuti mazhab *Syāfi'i* (Khuluq, 2003: 89), sebagai berikut:

Janganlah hal-hal yang sepele menyebabkan kamu bercerai-berai, bertengkar dan bermusuhan... Jangan juga kita meneruskan budaya saling bertikai dan mencaci... (sebab) agama kita hanyalah satu: Islam! mazhab kita hanyalah satu: *Syāfi'i*! Daerah kita adalah satu: Jawa! Dan kita semua adalah *ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*!

Dalam mazhab *Syāfi'iyyah* terdapat sebuah kaidah “*al-ādah muh akkamah*” (kebiasaan dapat dijadikan dasar hukum) yang dikembangkan oleh al-Sayūṭī. Oleh karena itu, wajar Muktamar NU di Semarang pada tanggal 14 Rabi' aş-Şānī 1348 H./19 September 1929 M. tentang uang wakaf untuk pembangunan masjid digunakan untuk membiayai pekerjaan bangunan berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Hal ini tampak dalam hasil bahsul masail;

Bagaimana pendapat Muktamar tentang uang wakaf guna pembangunan masjid digunakan untuk perongkosan upah pekerja

4. Lebih lengkapnya dapat dilihat Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes NU (1926 M.-1999 M.).

pembangunan, bolehkah? Jawabannya adalah boleh, karena penggunaan demikian itu telah menjadi kebiasaan yang berlaku. Keterangan, dalam kitab *Fatāwī Kubrā*: Beliau ditanya tentang harta yang diwakafkan tanpa diketahui untuk keperluan apa harus dipergunakan, namun populer bahwa harta itu merupakan wakaf untuk ini, dan itu berlaku sejak dulu. Apakah *nāzir* (pengurus) yang belakangan harus mengikuti pola pengurus yang lama?. Beliau menjawab, harta wakaf tersebut harus dikelola sebagaimana kebiasaan orang atau pengurus sebelumnya dan dengan catatan tidak ada yang mengingkari, seperti untuk keperluan membangun masjid dan lainnya, dalam hal ini harus mengikuti kebiasaan yang maklum sejak dahulu sampai sekarang, tanpa ada yang mengingkari. Karena kebiasaan yang berlaku sama seperti yang disyaratkan sebagaimana yang dikatakan oleh al-Izz 'Abd al-Salām dan lainnya (Tim PW LTN NU Jatim, 2007: 67-68).

Keputusan Bahsul Masa'il NU tersebut membahas wakaf dengan uang tetapi bukan wakaf uang sebagai modal untuk investasi, sebagaimana dalam UU No. 41 tahun 2004. Pada hakikatnya wakaf tersebut adalah wakaf dengan uang, karena uang sebagai alat untuk membayar pekerja pembangunan masjid. Dalam hal ini, pemikiran wakaf di NU adalah belum beranjak dalam konteks manajemen dan masih dalam lingkup *Syāfi'iyyah*, karena uang sebagai alat untuk peralatan masjid yang bersifat konsumtif dan berpedoman pada salah satu kitab *Syāfi'iyyah*, yaitu *Fatāwī Kubrā* karya Ibn Hajar yang bermazhab *Syāfi'iyyah*.

Keputusan Muktamar Nahdlatul Ulama ke-10 di Surakarta pada tanggal 10 Muḥarram 1354 H./April 1935 M. tentang *nāzir* masjid membeli tegel kembang untuk masjid dengan uang yang diwakafkan untuk masjid, sebagai berikut:

Apakah *nāzir* masjid boleh membeli tegel kembang untuk masjid dengan uang yang diwakafkan untuk masjid? Kalau sudah terlanjur, apakah wajib mengganti uang itu? Jawabannya, menurut pendapat yang *mu'tamad*, tidak boleh, sedangkan pendapat lain memperbolehkan. Keterangan, dari kitab *Fatāwī Kubrā* bab "wakaf". Ditanyakan tentang seseorang yang wakaf untuk memakmurkan masjid, bolehkah mengalihkan seperempatnya untuk mengukir masjid, *mu'ażin*nya dan pengelolanya. Jawabnya adalah tidak boleh mengalihkan penggunaannya pada pengukiran, dan dekorasi. Dalam kitab *Raudah*, dan *al-Hāwī* disebutkan, tidak diperkenankan untuk membayar *mu'ażin* namun boleh untuk pengelolanya. Perbedaannya adalah, pengelola untuk menjaga kemakmuran masjid, sedangkan

tugas khusus untuk para imam dan mu'azin adalah hal-hal yang berkaitan dengan orang yang shalat. Juga tidak diperbolehkan untuk membeli minyak, berbeda dengan pendapat al-Bawārī. Imām Rāfi'i berpendapat bahwa apapun yang digelas (seperti permadani) adalah untuk menjaga kemakmuran masjid, sedangkan manfaat minyak hanya khusus untuk orang yang shalat. Imām Zarkasyī dan pengarang *al-Tabzīb* serta ulama lain yang banyak menytinggung masalah ini berpendapat, uang wakaf tersebut tidak boleh digunakan untuk membeli minyak, tikar (permadani) dan cat tembok. Seandainya berwakaf untuk masjid secara mutlak (tanpa disebutkan penggunaanya secara khusus), maka sah. Pendapat ini dianut pula oleh Imām al-Baghawī. Dalam *al-Jurjāniyyāt* disebutkan adanya dua pendapat dalam kebolehan penggunaan uang wakaf tersebut untuk ukiran dan dekorasi. Pendapat yang pertama adalah yang lebih kuat (Tim PW LTN NU Jatim, 2007: 177-178).

Dalam konteks tertentu pemikiran NU tentang pengembangan wakaf juga sangat responsif, seperti dalam kasus tukar guling wakaf (*Istibdāl*). *Istibdāl* wakaf dalam pandangan NU adalah sangat luwes dan fleksibel tanpa terikat pada satu mazhab tertentu, yaitu mengikuti pendapat Ḥanafiyah dengan prinsip kemaslahatan, sebagai berikut:

Bolehkah bagi nāzir tanah wakaf keperluan masjid ditukarkan dengan tanah yang lebih banyak manfaatnya? Jawabannya, haram menukar tanah wakaf, menurut mazhab Syāfi'i, dan menurut mazhab Ḥanafi boleh, asal dengan tanah yang lebih banyak manfaatnya. Keterangan, dari kitab *Syarqāwī 'ala al-Taḥrīr* bab "Wakaf". "Menurut kami (Syāfi'i) tidak boleh mengganti barang wakaf, berbeda dengan kalangan Hanafi. Gambarannya menurut mereka adalah tempat yang akan runtuh kemudian diganti tempat lain yang lebih baik setelah penetapan hakim yang berpendapat tentang keabsahannya (Tim PW LTN NU Jatim, 2007: 191).

Namun, NU tidak membolehkan mengambil alat-alat masjid dipergunakan selain masjid dan tidak boleh dijual atau diberikan pada orang lain, tetapi jika sudah rusak dan tidak dapat dipakai, maka menjadi hak milik masjid, sebagai berikut keputusannya:

Apakah hukumnya memindah alat-alat masjid, seperti atapnya ke atap kamar mandinya? Dan bolehkah mengambil alat-alat masjid yang telah rusak? Jawabannya, tidak boleh mengambil alat-alat masjid dipergunakan untuk lain-lainnya, kecuali diperuntukkan masjid, dan tidak boleh dijual atau diberikan orang lain, tetapi kalau sudah rusak

dan tidak dapat dipakai, maka menjadi hak milik masjid. Keterangan, dari kitab *Iānah at-Tālibīn* Juz III, bab “Wakaf”. Tidak boleh menjual sesuatu yang telah diwakafkan walaupun sudah rusak, yakni tidak boleh diberikan berdasarkan hadis yang telah lalu pada awal bab. Sebagaimana dilarang untuk menjual dan menghibahkannya, juga dilarang mengubah posisi dan peruntukannya, seperti mengubah kebunnya menjadi rumah... walaupun sudah sulit untuk dimanfaatkan, kecuali dengan menghancurnyanya, seperti tidak akan termanfaatkan kecuali harus dibakar. (Perubahan bentuk dan peruntukan tersebut di atas) dapat menyebabkan keputusan wakaf, Dalam hal ini, sesuai dengan pendapat yang kuat, maka yang diserahi wakaf boleh memiliki. Ditanyakan tentang masjid yang dimakmurkan dengan peralatan baru sementara peralatan yang lama masih ada. Bolehkah memakmurkan masjid lain yang lama dengan peralatan yang lama tersebut atau menjualnya dan menyimpan uang penjualannya. Jawabannya adalah boleh memakmurkan masjid lama dan baru dengan peralatan yang sudah usang tersebut jika sekiranya sudah dipastikan memang tidak dibutuhkan lagi sebelum menjadi hancur, namun tidak boleh menjualnya sama sekali (Tim PW LTN NU Jatim, 2007: 178-179).

Selanjutnya, NU memutuskan status hukum memperdagangkan barang wakaf yang lebih dari kebutuhan dengan mengikuti pendapat ulama *muta'akkhirīn* (ulama modern):

Apakah boleh memperdagangkan barang wakaf? Jawabannya, kalau yang dimaksud barang wakaf itu barang hasil dari wakaf untuk masjid yang lebih dari kebutuhan masjid, maka hukumnya menurut fatwa sebagian ulama akhir adalah boleh (tidak dilarang) diperdagangkan. Kalau tidak demikian, artinya *mauqūf'alaīh* bukan masjid, atau tidak lebih dari kebutuhan *mauqūf'alaīh* maka haram diperdagangkan. Keterangan, dalam kitab al-Qalyūbī, Juz III. “Bolehkah memperdagangkan sesuatu yang merupakan kelebihan dari barang wakaf? Para ulama *muta'akkhirīn* berfatwa tentang kebolehan jika diperuntukkan bagi masjid, jika bukan untuk masjid, maka tidak boleh (Tim PW LTN NU Jatim, 2007: 305-306).

Keputusan NU tersebut telah mengalami dinamika pemikiran wakaf dari ulama *mutaqaddimīn* pada ulama *muta'akkhirīn* (modern) tetapi tetap dalam ma'hab Syāfi'iyyah, karena pada umumnya ketika kitab Syāfi'iyyah mengungkapkan ulama *muta'akkhirīn* adalah kalangan ma'hab Syāfi'iyyah itu sendiri. Kebolehan perdagangan wakaf ini tidak bersifat mutlak, tetapi terbatas pada kelebihan dari kebutuhan masjid. Namun, ada pintu untuk

mengembangkan wakaf produktif sebagai instrumen penting dalam mengembangkan sistem ekonomi Islam.

NU dalam Muktamar membahas menggunakan tanah untuk madrasah yang berkaitan dengan wakaf:

Ada panitia Nahdhiyyin mengumpulkan barang atau uang derma untuk membeli tanah dan alat-alat pengedungan *fi al-ard al-muḥyāt lā min al-mawāt*. Kemudian tanah dan gedung itu dipergunakan untuk madrasah dan mushalla atau kantor. Akan tetapi tidak ada shihat wakaf dari siapapun dan belum ada syarat-syarat dan peraturan mengenai nāzir serta tidak ada hubungannya dengan sesuatu yayasan, oleh karena itu: a. Apakah tanah dan gedung itu sudah menjadi wakaf; b. Siapakah yang berhak membuat atau menjadikan wakafnya dan membuat syarat-syaratnya?; c. Siapakah yang berkompoten menjadi nāzir?; d. Kalau sebagian dari anggota panitia itu masuk organisasi lain, bolehkah tanah dan gedung tersebut dimiliki dan dibuatkan peraturan-peraturan atau diawasi oleh mereka yang dari organisasi lain NU? (NU Cab. Semarang) Jawabannya, a. Barang-barang dan gedung-gedung belum menjadi barang wakaf; b. Yang berhak membuat/menjadikan barang-barang wakaf dan membuat syarat-syaratnya adalah: 1) wakif (orang yang mewakafkan), 2) panitia yang mengumpulkan, dan 3) hakim *syar'i*. c. yang berkompoten menjadi nāzir adalah: kalau wakif menentukan maka nāzirnya adalah orang yang ditentukan oleh wakif. Kalau wakif tidak menentukan, maka nāzirnya adalah panitia yang mengumpulkan. Kalau panitia itu sudah tidak ada, maka yang berkompoten menjadi nāzir adalah hakim *syar'i*, kalau tidak ada nāzir yang khos. d. tidak boleh sebagian dari anggota panitia yang pindah ke organisasi lain, memiliki dan membuat peraturan-peraturan atau menāzirnya (barang itu tetap menjadi hak milik NU). Keterangan, dalam kitab *al-Syarwānī*, VII/250 dan kitab *Ahkām al-Fuqaha* II/91: Barang yang dibeli tidak (otomatis) menjadi barang wakaf sampai hakim menentukannya. Berbeda (antara hamba yang dibeli) dengan gedung yang dengan membangun dinding yang diwakafkan dan memperindahkannya berarti sudah menjadi barang wakaf. Hamba sahaya yang diwakafkan akan musnah secara keseluruhan (setelah kematiannya). Sedangkan tanah yang diwakafkan akan tetap ada, demikian pula dengan bebatuan yang dibangun di atasnya. Hakim itu berwenang menangani jual beli dan perwakafan hanya jika tidak terdapat nāzir yang khusus menangani barang yang diwakafkan tersebut. Jika sudah terdapat nāzir, maka mereka yang harus menanganinya. Syeikh Abū Muḥammad menyatakan: "Demikian

halnya jika seseorang menetapkan sesuatu untuk dibangun *zawiyah* atau asrama, maka fungsinya harus sesuai dengan sekedar dibangunnya tersebut. Sebagai ulama berbeda pendapat, yakni tidak adanya persyaratan wakaf secara mutlak dan cukup hanya niat dan pelaksanaan (Tim PW LTN NU Jatim, 2007: 324-326).

Deskripsi tersebut menunjukkan bahwa pemikiran NU tentang wakaf dalam wadah bahsul masa'il adalah mayoritas masih dalam bingkai mazhab tertentu dan dalam manajemen yang masih konvensional. Hal itu karena Bahsul Masa'il mengkaji wakaf yang berkaitan dengan barang-barang yang tidak mendatangkan barang yang bernilai ekonomis, seperti kuburan, madrasah, musalla, dan masjid. Sedangkan mayoritas referensi yang digunakan dalam keputusan Bahsul Masa'il itu adalah pendapat ma'zhab Syāfi'iyyah. Walaupun demikian, dua bingkai pemikiran NU tentang wakaf NU itu berkembang sangat dinamis dan responsif pada eranya, yaitu mulai dari Muktamar NU di Surabaya pada tanggal 12 Rabi' al-Sjādi 1347 H./28 September 1928 M hingga Bahsul Masa'il Diniyah Munas NU Ponpes Qomarul Hidayah Bagu, Pringgarta Lombok Tengah, Nusa Tenggara Barat pada tanggal 16-20 Rajab 1418 H/17-20 Nopember 1997 M.

Pembacaan atas Realitas Wakaf NU: Problem *plus* Solusi

A. Tantangan Masalah

Fenomena awal perkembangan perwakafan di lingkungan NU sebagaimana gambaran di atas masih menguat hingga sekarang. Walaupun sudah mulai berkembang beberapa nazhir atau lembaga pengelola wakaf yang ada, tetapi perkembangan wakaf saat ini terasa tidak sebanding dan sangat kurang dengan harapan dan misi utama wakaf sendiri. Harapan itu adalah dapat berkontribusi untuk pengembangan dan pemberdayaan sosial ekonomi masyarakat nahdliyyin. Minimal ada 3 masalah yang dihadapi dalam pengembangan perwakafan di lingkungan NU saat ini, antara lain adalah tentang pemahaman nahdliyyin tentang hukum wakaf, pengelolaan dan manajemen wakaf, serta keberadaan benda yang diwakafkan dan kelembagaan nazhir (Hasanah: 2009).

Problem wakaf pertama adalah pemahaman nahdliyyin tentang hukum wakaf. Pada umumnya, nahdliyyin masih memahami hukum wakaf lebih bersifat tradisional, baik dari segi rukun dan syarat wakaf, maupun maksud disyariatkannya wakaf. Memahami rukun wakaf bagi masyarakat

sangat penting karena dengan memahami rukun wakaf, masyarakat bisa mengetahui siapa yang boleh berwakaf, apa saja yang boleh diwakafkan, untuk apa dan siapa wakaf diperuntukkan, bagaimana cara berwakaf, dan siapa saja yang boleh menjadi nazhir, dan lain-lain. Pada saat ini, cukup banyak masyarakat yang memahami bahwa benda yang dapat diwakafkan hanyalah benda tidak bergerak seperti tanah, bangunan, dan lain-lainnya. Dengan demikian, peruntukannya sangat terbatas, seperti untuk masjid, mushalla, rumah yatim piatu, madrasah, sekolah, dan sejenisnya. Masyarakat mewakafkan tanah mereka mayoritas untuk pembangunan masjid karena masjid dianggap sebagai simbol untuk beribadah. Walaupun wakaf untuk masjid penting, namun akan lebih bermanfaat jika wakif mewakafkan hartanya untuk hal-hal yang lebih produktif sehingga dapat dipergunakan untuk memberdayakan ekonomi umat. Dengan demikian, wakaf yang ada hanya terfokus untuk memenuhi kebutuhan peribadatan dan sangat sedikit wakaf yang berorientasi untuk meningkatkan perekonomian dan kesejahteraan umat. Jika dilihat dari sejarah wakaf pada masa lampau, baik yang dilakukan Nabi Muhammad Saw maupun para sahabat, selain masjid, tempat belajar, cukup banyak harta wakaf berupa kebun yang produktif, yang hasilnya diperuntukkan bagi mereka yang memerlukan.

Problem kedua wakaf adalah tentang tatakelola wakaf. Kelola wakaf yang belum maksimal dan salah urus berdampak pada adanya harta wakaf yang terlantar, bahkan ada harta wakaf yang hilang. Dampak tersebut disebabkan antara lain wakaf tidak dikelola secara profesional dan produktif. Umat Islam (wakif) pada umumnya hanya mewakafkan tanah atau bangunan sekolah saja, sehingga kurang memikirkan biaya operasional aset wakaf tersebut bahkan upaya untuk menciptakan keuntungan dari kelola aset wakaf tersebut. Oleh karena itu, kajian mengenai manajemen pengelolaan wakaf ini sangat penting dalam upaya untuk memberdayakan sosial ekonomi umat.

Problem wakaf yang ketiga adalah tentang eksistensi nazhir. Nazhir adalah salah satu unsur penting dalam perwakafan. Berfungsi atau tidaknya intitusi wakaf sangat tergantung pada kemampuan nazhir. Di beberapa negara yang telah mengembangkan wakaf dengan profesional, wakaf dikelola oleh nazhir yang profesional. Di Indonesia, pengelolaan wakaf masih dalam proses pengembangan dan pada umumnya wakaf dikelola belum maksimal. Akibatnya, dalam berbagai kasus ada sebagian nazhir yang kurang memegang amanah, sehingga mereka melakukan penyimpangan

dalam pengelolaan, kurang melindungi harta wakaf, muncul sengketa wakaf antara beberapa pihak dan kecurangan-kecurangan lainnya.

Paparan dan penjelasan di atas dimaksudkan bahwa fenomena pengembangan dan pengelolaan perwakafan di lingkungan NU masih banyak mengalami kendala mulai dari pemahaman tentang hukum wakaf, kelembagaan nazhir, manajemen dan sebagainya. Persoalan-persoalan penting dalam gambaran pengelolaan wakaf di atas tentu membutuhkan perhatian dan penanganan serius. Selama penanganan problem wakaf belum diatasi dengan baik, maka institusi wakaf tidak mampu memberikan kemanfaatan bagi *mauqūf ‘alaih* sebagaimana misi utamanya. Bahkan hal itu akan memberikan kesulitan sendiri bagi nazhir sebagai pengelola wakaf.

B. Solusi yang Ditawarkan

Dinamika pemikiran dalam wakaf di NU tidak akan lepas dari perkembangan zaman dan prilaku masyarakat. Dalam kaitan ini, al-Syātibī (1985/II: 217) mengatakan adanya kausalitas hubungan adat dengan hukum Islam. Adat merupakan *sabab* (penyebab) terhadap munculnya *musabbab* (hukum). Oleh karena itu, al-Syātibī menformulasikan kaidah *uṣūl fiqh*, “*Ikhtilaf al-ahkām ‘inda ikhtilaf al-‘awāid*” (Perbedaan hukum adalah ketika terjadinya perbedaan tradisi).

Dalam konteks pemahaman hukum wakaf, sikap NU yang mengikuti beberapa pendapat ulama tentang wakaf adalah tetap dalam konsisten bermažhab. Hal ini sesuai dengan AD/RT NU yang mengikuti empat mažhab, yaitu mažhab Ḥanafī, Mālikī, Syāfi‘ī, dan Hanbalī hingga saat ini masih dianggap representatif oleh NU untuk memecahkan sosial keagamaan. Ia menjelaskan bahwa kaidah-kaidah pengambilan hukum yang dirumuskan ulama terdahulu masih tetap relevan hingga kini. Oleh karena itu, perlu pengembangan fiqh melalui kaidah-kaidah fiqh menuju fiqh kontekstual. Pengembangan tersebut secara konseptual terkait dengan metode yang digulirkan ulama reformis NU. Momen ini mendapat angin segar setelah Munas Bandar Lampung yang menghasilkan keputusan tentang metode pemecahan masalah keagamaan dalam wadah Babsul Masa’il (Zahro, 2004: 128).

Karena itu, sangat tepat apabila NU secara kelembagaan mengembangkan pemahaman tentang hukum wakaf lebih responsif dan dinamis yang tidak hanya berbasis satu mazhab fiqh akan tetapi dibutuhkan untuk

mengeksplorasi anutan madzab lain yang masih dalam lingkup empat madzhab. Hal ini dapat dikonfirmasi dalam pemahaman kekinian orang perorang dalam jam'yyah NU. Pemikiran tentang wakaf NU adalah sangat lentur sekali tanpa terfokus pada satu mažhab tertentu, seperti KH. Thalchah Hasan, Kholil Nafis, KH. Afifuddin Muhamajir, KH. Hafidz Utsman, Wahiduddin Adam, dan sebagainya. Pokok pemikiran mereka memunculkan seperti *istibdal* wakaf, akad wakaf *mu'abbad* dan *mu'aqqat*, wakaf BBM, wakaf non-muslim, dan sebagainya. Muara pemikiran mereka mengarah pada pemikiran al-Syātībī (1985/II: 6) yang mengatakan bahwa syari'ah bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Al-Syātībī adalah pengikut mažhab Mālikī yang termasuk kategori mažhab yang empat dalam NU. Menurut Ahmad Zahro (2004: 116), pengertian *taqlīd* dalam NU tidak hanya berarti mengikuti pendapat orang lain tanpa mengatahui dalilnya, melainkan mengikuti jalan pikiran (*manhaj al-fikr*) imam mažhab dalam menggali hukum Islam (*taqlīd manhajī*). NU telah merumuskan lima ciri pokok dari paradigma "fiqh baru". Di antara pokok rumusannya adalah makna bermažhab berubah dari bermažhab secara tekstual (*mažhab qaul*) menjadi bermažahab secara metodologi (*mažhab manhajī*) (Mahfudh, 1994: vii).

Dalam konteks manajemen wakaf, jam'iyyah NU perlu berupaya lebih dalam mengembangkan wakaf produktif. Selama ini manajemen secara konvensional didefinisikan sebagai proses perencanaan, pengorganisasian, pengarahan dan pengawasan usaha-usaha seseorang atau sebuah organisasi dan penggunaan sumber daya-sumber daya organisasi lainnya agar mencapai tujuan organisasi yang telah ditetapkan (Stoner & Wanker: 1986, 8). Dalam konteks yang lebih terkini, tatakelola atau manajemen tidak hanya dipahami sebagai serangkaian tahapan demi tahapan yang harus dilalui, tetapi manajemen pada intinya diarahkan pada penguatan mutu dan hasil proses yang diciptakan dengan pola yang lebih komprehensif (Tjiptono & Diana: 2003, 4). Karena itu, aktivitas manajemen atau tatakelola dalam sebuah lembaga harus dikembangkan termasuk juga nazhir wakaf, baik dalam konteks awal perencanaan maupun pengawasan oleh lembaga tersebut dengan berbagai perspektif manajemen modern yang ada.

Secara konseptual terdapat tiga kategori untuk mengembangkan aset termasuk di dalamnya aset wakaf (Huda: 2009), yaitu: *pertama*, mengakses harta wakaf baik harta bergerak maupun tidak bergerak dari para *wāqif* masyarakat. Mengingat dalam masyarakat terdapat sumber *mauquf* (harta

wakaf) baik dari perorangan, institusi, pemerintah, bisnis atau perusahaan, yang pada intinya mengharapkan masyarakat untuk menjadi *wāqif*. *Kedua*, menciptakan sumber dana/daya wakaf baru khususnya setelah berkembangnya bank-bank syariah yang menawarkan produk dan program bisnis berakad syari'ah. *Ketiga* adalah mendapatkan keuntungan dari sumber daya wakaf non-moneter. Seperti reputasi atau *brand image* lembaga nazhir dan sebagainya.

Dalam tiga konsepsi di atas, nampak ketiganya masih jarang dipraktekkan dalam institusi wakaf NU secara simultan. Seperti diketahui dalam pengelolaan wakaf produktif, mengumpulkan atau menggalang sumber wakaf adalah poin awal yang urgen dalam manajemen wakaf secara keseluruhan. Apalagi dalam konteks sekarang upaya penggalangan sumber daya wakaf serasa dimaknai tidak hanya dalam konteks pertama saja, yaitu ketika sebuah nazhir wakaf menggalang daya/dana wakaf dari masyarakat untuk mengumpulkan harta wakaf, tetapi pengembangan wakaf secara simultan juga dalam upaya menghimpun *wāqif*, meningkatkan *brand image* nazhir dan mengaplikasikan keinginan atau niat *wāqif* ketika berwakaf. Dalam konteks wakaf, bahwa penerimaan dari harta *wāqif* ada sejumlah agenda besar setelahnya yaitu bagaimana mengelola harta wakaf yang sudah didapat dan bagaimana pula mendayagunakan atau memanfaatkannya untuk para *mauqūf 'alaib*. Upaya ini tidaklah hanya berhenti di situ saja, tetapi bagaimana fungsi nazhir itu dapat berkelanjutan dan terus menerus dalam memberikan manfaat kepada penerima wakaf.

Dari kenyataan itulah, minimal ada empat tahapan yang perlu diperhatikan untuk mengelola sebuah nazhir wakaf: tahapan penggalangan wakaf, pengelolaan wakaf, pendayagunaan atau pemanfaatan wakaf dan terakhir pertanggungjawaban wakaf. Hal ini sejalan dengan konsep ideal wakaf yaitu menjaga asal harta dan menyalurkan manfaat hasilnya adalah sebagai pijakan dalam tatakelola wakaf. Artinya nazhir wakaf sebagai sebuah lembaga pengelola wakaf baik kelompok, organisasi atau badan hukum, ia harus mampu mandiri dalam melaksanakan program wakafnya dan tentu harus berkelanjutan juga agar manfaat wakaf dapat dirasakan dengan lestari.

Secara operasional mekanisme kerja tatakelola wakaf bisa dijabarkan sebagai berikut (Huda: 2010):

1. Dalam konteks menggalang sumber daya wakaf (*resource management*), tatakelola wakaf melakukan daya galang yang inovatif dengan strategi

menggalang harta wakaf yang beragam dari sumber wakaf yang beragam pula. Ihtiyar ini merupakan langkah awal dan tidak hanya berhenti pada segmen penggalangan saja tetapi ketika sudah mendapatkan harta wakaf, dibutuhkan daya kelola yang produktif dan berkelanjutan.

2. Dalam konteks mengelola harta wakaf (*asset management*), tatakelola wakaf mengembangkan dana/daya wakaf yang sudah ada (*earned income* wakaf) yaitu berupa aset wakaf dengan daya kelola yang produktif dan tentu berkelanjutan sehingga aset wakaf dapat berkembang sehingga menghasilkan. Ihtiyar ini merupakan suatu keniscayaan dalam mengelola harta wakaf yang produktif untuk mencapai tujuan asasi institusi wakaf yaitu mendayagunakan/menyalurkan manfaat hasil wakaf kepada *mauquf 'alaiah*.
3. Dalam konteks mendayagunakan harta wakaf (*grant management*), tatakelola wakaf berujung pada mendayagunakan hasil wakaf kepada penerima wakaf dengan kerja-kerja pemberdayaan dan pengembangan sumber daya *mauquf 'alaiah*. Artinya sembari menyalurkan guna/ manfaat wakaf, nazhir dapat memperoleh *income* dari penyaluran itu. Ihtiyar ini merupakan inti dari wakaf, yakni menyalurkan manfaat dari hasil wakaf secara produktif dan berkelanjutan.
4. Dalam konteks pertanggungjawaban wakaf (*account management*), tatakelola wakaf dapat memberikan laporan pengelolaanya baik langsung maupun tidak langsung. Apabila daya tanggung jawab nazhir wakaf terbuka, responsif, dan akuntabel, maka memberikan *brand image* yang positif dan bagi nazhir wakaf, sehingga akan memberikan respon positif dari masyarakat atau calon-calon *wāqif* untuk berwakaf kepada nazhir wakaf tersebut. Dan seterusnya siklus ini akan berulang sehingga nazhir wakaf menjadi mandiri dan berkelanjutan programnya sebagaimana idealitas wakaf.

Capaian mekanisme pola tatakelola wakaf di atas dapat dilakukan dengan pengembangan model-model tatakelola wakaf yang inovatif, kreatif dan produktif sebagai berikut (Huda: 2010):

1. Menggalang harta wakaf baik bergerak maupun tidak bergerak dari para wakif baru maupun wakif lama yang ingin berwakaf lagi (daya galang inovatif). Dalam konteks ini, selain model menggalang yang konvensional, inovasi gerakan wakaf uang/tunai dan menggali

- sumber daya/dana wakaf dari perusahaan melalui CSR maupun hibah pemerintah menjadi penting untuk digagas.
2. Mengembangkan usaha dan aset wakaf dengan berbagai variasi dan ragamnya (daya kelola produktif).
 3. Memberikan manfaat dan hasil wakaf melalui investasi sosial dan kewiraswastaan sosial (daya manfaat yang memberdayakan) artinya di samping harta wakaf diterima para penerimanya di sisi yang bersamaan harta wakaf juga menghasilkan.
 4. Mempertanggungjawabkan tatakelola wakaf melalui laporan dan evaluasi perkembangan pengelolaan nazhir wakaf yang akuntabel dan terbuka seperti dalam bentuk mass media maupun bulletin reguler sehingga menjadi *brand image* yang positif dan secara tidak langsung menggugah masyarakat untuk berwakaf, sehingga menghasilkan *wāqif-wāqif* baru.
 5. Merekapitalisasi harta wakaf *non-financial* yang bersifat *in kind wakaf* seperti, barang atau materi peralatan, kerelawanhan, HAKI, tenaga profesional, jasa layanan dan sebagainya.

Beberapa desain mekanisme tata kelola wakaf sesungguhnya dapat juga dikembangkan secara integralistik dengan instrument non wakaf, seperti zakat, infak sedekah, wirausaha NU dan lain sebagainya.

Sesungguhnya dari beberapa model atau adanya desain integralistik tersebut dapat menciptakan iklim tata kelola dana sosial secara lebih integratif dan menghasilkan peningkatan inovasi program dalam mengoptimalkan dana sosial yang pada akhirnya akan disalurkan untuk kemandirian jam'iyyah NU dalam berkhidmah.

Wakaf sebagai Instrumen Penciptaan Kemandirian Jam'iyyah Nahdlatul Ulama

Kemandirian finansial sangat penting untuk memperkuat posisi sebuah organisasi seperti PCNU Ponorogo dalam mengatur sumberdaya -- terutama sumber daya financial -- agar dapat memperkokoh serta memperpanjang kelanjutannya (*sustainability*). Konsekusensinya, suatu organisasi tersebut dapat terus menjalankan misi dan visi secara menyeluruh, tidak terputus-putus dan serta-merta bisa membawa dampak yang lebih kuat untuk pencerahan kepada masyarakat.

Sebuah organisasi yang baik tak terkecuali PCNU Ponorogo, dituntut untuk memikirkan beberapa hal sebagai pra syarat untuk menggapai visi dan misinya itu. *Pertama*, PCNU Ponorogo harus berproses menuju *good governance institution*, yaitu adanya transparansi, partisipatif, berjalan hukum, responsive, efektif, efisien, strategis serta memiliki akuntabilitas. *Kedua*, adanya manajemen yang baik, yaitu kemampuan organisasi membuat perencanaan strategis, sistem keuangan yang baik dan sumber daya nahdliyyin yang handal. Kemampuan ini harus dimiliki karena seiring dengan tantangan sosio-politik serta ekonomi juga harus dibarengi dengan meningkatnya kebutuhan akan program yang fokus, sistem keuangan yang akuntabel dan profesionalitas PCNU. *Ketiga*, keberlanjutan keuangan organisasi. PCNU Ponorogo mengembangkan tanggung jawab memperkuat kemampuan kelembagaan organisasinya agar menjadi ormas yang efektif, bertanggung jawab serta mandiri secara keuangan. Dalam kemandirian keuangan, organisasi harus memperhitungkan dukungan financial jangka panjang dengan pengembangan program agar dapat membawa dampak yang lebih signifikan.

Satu hal lagi yang penting dan turut menentukan efektivitas serta dampak dari sebuah program adalah tersedianya dana dan segala pendukung yang diperlukan. Seringkali terjadi program yang baik, tetapi tidak dapat dilaksanakan secara optimal karena keterbatasan dana, sehingga hasilnya kurang signifikan atau terhenti di tengah jalan. Seringkali juga organisasi yang memiliki program dan tujuan bagus dengan sumber daya manusia yang handal terpaksa tak dapat bekerja karena tidak tersedianya dana.

Karenanya, penting untuk menciptakan pendanaan atau finansial organisasi yang mandiri, sehingga dibutuhkan ihtiyar menggalang sumber-sumber dana/daya untuk keberlanjutan dan kemandirian organisasi. Kemandirian sebuah organisasi termasuk PCNU Ponorogo sangat ditentukan akan posisi finansial organisasi dan pada akhirnya ditentukan pada proses bagaimana sebuah organisasi dapat menggalang sumber daya/dana untuk membiayai program kerja organisasi. Mengapa dibutuhkan ihtiyar fundraising untuk PCNU Ponorogo sebagai salah satu organisasi tingkat lokal semestinya dapat meningkatkan posisi kemandirianya?. Minimal ada 6 sebab, sebuah organisasi harus mempersiapkan dan menggalang pendanaan dengan dasar argumentasi, 1) sebuah organisasi agar bertahan hidup (*survive*), 2) memperluas dan mengembangkan aktifitas, program dan khidmat organisasi, 3) mengurangi ketergantungan pendanaan

dari siapapun, sehingga dibutuhkan usaha semacam kemitraan keuangan jangka panjang atau investasi, 4) menjamin keberlanjutan program/gagasan dan tentu membutuhkan finansial yang cukup, 5), menciptakan organisasi yang kokoh dan efektif, dan 6) meneguhkan kredibilitas organisasi PCNU Ponorogo.

Dalam konteks itulah, kemandirian finansial organisasi PCNU Ponorogo menjadi kebutuhan yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Sejatinya penjelasan mengapa butuh kemandirian finansial di atas harus dijadikan koreksi dan intropesi PCNU Ponorogo. Okelah, saat ini PCNU Ponorogo sudah dikatakan mandiri secara keuangan, tetapi pada level mana kemandirian itu ada. Apakah PCNU Ponorogo hanya sekedar untuk bertahan hidup atau sudah sampai pada pencapaian organisasi yang kokoh bahkan kredibel sehingga dapat memberikan kemaslahatan dengan program kerjanya bagi masyarakat luas dan khususnya nahdliyyin?. Pertanyaan ini tentu menjadi pemikiran dan tantangan kita bersama. Mestinya PCNU Ponorogo tidak sekedar bertahan hidup atau mengembangkan organisasi, tetapi meningkat level kemandirianya menjadi organisasi yang kredibel menjadi *institution by example* dan dihargai oleh organisasi lain bukan sebaliknya.

PCNU Ponorogo sebagai bagian dari organisasi massa yang berbasis agama Islam, tentu tidak terlepas dari normativitas Islam khususnya dalam visi ke-*aswaja*-annya. Karena itu, dalam konteks pengembangan sosial ekonomi atau peningkatan kesejahteraan dan finansial dalam Islam muncul model-model pendanaan yang minimal terpolakan menjadi 3 hal.

Pertama, dana sosial adalah dana santunan yang bersifat konsumtif. Sumber utamanya adalah zakat, infak dan sedekah (ZIS). Zakat wajib sifatnya, dengan batas minimal tertentu, sedang infak dan sedekah bersifat sukarela dan tanpa batas minimal. Artinya zakat hanya diwajibkan bagi orang mampu, sedang infak dan sedekah memberi kesempatan bagi semua orang untuk berbuat baik. *Kedua*, wakaf, yang merupakan harta amanah yang diserahkan oleh satu pihak kepada pihak lain untuk dikelola tanpa memanfaatkan harta itu sendiri. Ibarat angsa yang bertelur emas, wakif memberikan dana tersebut, uang tidak boleh dialihan kepemilikannya, untuk dimanfaatkan telornya, dan bukan disebelih angsananya. Maka syarat pengelolaan wakaf lebih berat daripada ZIS, dan memerlukan profesionalisme yang memadai. Wakaf, dengan kata lain, adalah dana abadi yang bertujuan produktif, harus menghasilkan sesuatu untuk tujuan sosial. Wakaf adalah sebentuk dana abadi (*endowment fund*) yang memerlukan cara

pengelolaan yang berbeda dari ZIS, mensyaratkan unsur kewiraswastaan yang kuat. Jenis dana Islam yang *ketiga* adalah dana komersial, dalam bentuk-bentuk investasi. Dana investasi ini tentu saja serupa dengan dana investasi lainnya, tetapi sangat berbeda dalam pengelolaannya, karena dilakukan secara adil dan beradab. Untung dan ruginya ditanggung bersama sesuai andil masing-masing. Pengelolaan dana investasi resiko yang kuat, tetapi juga memerlukan kepercayaan (amanah) pada kedua belah pihak.

Secara kelembagaan ketiga jenis dana umat ini juga dikelola secara berbeda. Zakat, infak dan sedekah, dimobilisasi dan didistribusikan oleh keamilan, wakaf oleh nadzir (pengelola), sedangkan dana investasi oleh para wiraswasta. Menarik untuk ditelaah apakah ketiga jenis dana umat ini dapat, dan sebaiknya, dikelola dalam satu wadah yang menyerupai *baitul mal*? Dan dilakukan oleh semacam organisasi massa Umat Islam seperti PCNU Ponorogo. Idealnya bisa *dong*, sehingga dapat menjadi strategi untuk mengembangkan kemandirian organisasi secara finansial.

PCNU Ponorogo secara kelembagaan mempunyai berbagai lembaga di bawahnya yang sangat mungkin untuk mengembangkan proses-proses kemandirian organisasi. Taruhlah seperti Lazis NU, Lembaga Wakaf dan Pertanahan, Lembaga Perekonomian Umat, Himpunan Pengusaha NU dan yang lainnya. Apalagi dalam konteks Indonesia hari ini, dana sosial dan dana abadi yang mulai berkembang. Dana yang dapat dikatakan mulai terkelola dengan baik, harus menjadikan lembaga perekonomian dan kesejahteraan di bawah PCNU harus lembaga yang profesional dan modern, dan tidak sebaliknya dana ZIS dan wakaf dikelola secara amatiran, dan sangat tradisional, berupa aset-aset yang akhirnya sama sekali tidak produktif, yang terlazim adalah masjid, sekolah, dan bahkan kuburan. Selain tidak berkembang (akhirnya menjadi dana konsumtif) pengelolaan wakaf model demikian mengaburkan efektivitas penerima manfaatnya. Umumnya dana wakaf lebih membebani nadzir-nya, dan bukan untuk masyarakat umum yang lebih berhak.

Karena itu pengembangan kelembagaan PCNU Ponorogo yang sangat berkait erat dengan pengembangan kemandirian organisasi harus dilakukan. Dalam konteks pengelolaan ZIS dan wakaf dapat dimulai dengan memberdayakan amil-amil zakat yang profesional dan modern adalah langkah terobosan yang penting bagi dunia kedermawanan sosial Islam di Indonesia yang bisa kita contoh. Adapun tentang pengembangan dana abadi berupa wakaf, bisa dikembangkan seperti memproduktifkan tanah

wakaf dan pengembangan wakaf uang yang para wakif (nahdliyyin) bisa mewakafkan dengan tanpa menunggu menjadi orang kaya, sebagaimana bila mewakafkan harta tidak bergerak. Sangatlah bermanfaat apabila bentuk-bentuk wakaf lain dapat dimobilisasi dan dikembangkan secara lebih produktif. Terbayangkan, bila ada wakaf-wakaf berbentuk perkebunan, usaha bisnis, persawahan, dan sebagainya, yang bertindak sebagai angsa bertelur emas yang bermanfaat terus-menerus. Ini adalah tantangan yang memerlukan kesiapan dan profesionalisme pengelola dana sosial dan abadi masyarakat seperti dana ZIS dan wakaf kita, yang sungguh dapat kita lakukan melalui lembaga-lembaga pengembangan ekonomi dan kesejahteraan di bawah PCNU.

Daftar Pustaka

- Abd as-Salām, Izz ad- Dīn ibn, 1985, *Qawā'id al-Aḥkām*, Beirūt: Dār al-Fikr.
- Abū Zahrah, Muhammad, *Mukhadarāt al-Waqf*, Jami'ah ad-Duwal al-'Arabī: Ma'had ad-Dirasāt al-'Arabiyyah al-'Aliyah.
- Asy'ari, KH. Hasyim, 1999, *al-Qanūn al-Asāsī" Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*, Yogyakarta: LKPSM.
- Azizy, A. Qadri, 2004, *Membangun Fondasi Ekonomi Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Dacanay, Marie Lisa M., 2004, *Creating Space in The Market*, Philipinnes: Asian Institute of Management and Conference of Asian Foundations and Organizations.
- Fandi Tjiptono & Anastasia Diana., 2003, *Total Quality Management*, (Yogyakarta: ANDI, 2003).
- Fealy, Greg, 2007, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, Yogyakarta: LKiS.
- Hasyim Asy'ari, 1973, *Qanun Asasi Nahdatul Ulama*, Kudus: Menara Kudus.
- Ibrāhīm Mahmūd Abd. Al-Bāqī., *Daur al Waqfi fi Tanmiyat al Mujtama' al Madani (Namūdaj al Amānah al Ammah li al Auqāf bi Daulah al Kuwait)*, (Daulah Kuwait: Al Amānah al Ammah li al Auqāf Idārah ad-Dirāsah wa al 'Alāqat al Khārijiyah, 2006).
- James AF Stoner & Charles Wankel., *Manajemen*, (Jakarta: Intermedia, 1986), 8.

- Khuluq, Lathiful, 2001, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi KH. Hasyim Asy'ari*, Yogyakarta: LKiS.
- LT NU Jawa Timur, 2007, *Bahsul Masa'il Ahkam al-Fuqaha Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, Surabaya: Khalista.
- Mahfudh, Sahal, KH., 1994, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS.
- Masyhuri, A. Aziz, 2004, *Masalah Keagamaan Hasil Muktamar NU Kesatu/1926 s/d Ketigapuluhan/2000*, Jakarta: Qultum Media.
- Miftahul Huda, "Manajemen *Fundraising Wakaf* dan Kemandirian Pesantren", *Paper Annual Conference on Islamic Studies*, Solo, 2009.
- , "Model Manajemen Fundraising Wakaf Kontemporer", *Laporan Penelitian Individual Kompetitif*, Kementerian Agama, 2010.
- Muhammad Abid Abdullah Al-Kabisi., *Hukum Wakaf*, (Jakarta: IIMaN Press, 2004).
- Mundir Qahaf, *Al-Waqf al-Islāmī Tatawwuruhu, Idāratuhu, Tanmiyatuhu*, (Dimasyq Syurriah: Dār al Fikr, 2006).
- PW Lembaga Wakaf dan Pertanahan NU Jawa Timur, 2006, *Wakaf Tanah dan Tanah Hak Milik atas Nama NU*, Jakarta: PB NU.
- PW NU Jatim, 2002, *Hasil Keputusan Bahsul Masa'il Nahdlatul Ulama Wilayah Jawa Timur*, Surabaya: PW NU Jatim.
- Richard Holloway, *Menuju Kemandirian Keuangan*, (Jakarta: Yayasan Obor, 2001).
- Tim PW LTN NU Jatim, 2007, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas, dan Kombes Nahdlatul Ulama 1926-2004 M.*, Surabaya: Khalista.
- Tuti A Nadjib & Ridwal Al-Makassary., *Wakaf, Tuhan, dan Agenda Kemanusiaan*, (Jakarta: CSRS UIN Jakarta, 2006).
- Uswatun Hasanah,, "Wakaf Produktif Untuk Kesejahteraan dalam Perspektif Hukum Islam di Indonesia", *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, Universitas Indonesia, 6 April 2009.
- Zahro, Ahmad, 2004, *Lajnah Bahsul Masa'il 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*, Yogyakarta: LKiS.

TAQRĪR JAMA'I: MODEL TARJĪH KONTEKSTUAL NAHDLATUL ULAMA

LUTHFI HADI AMINUDDIN*

Bermazhab sebagai Epistemologi Pengembangan Fikih NU

Metode pengembangan fikih NU didasarkan pada dua prinsip, yaitu prinsip graduasi pengambilan hukum, dan prinsip berorientasi kepada mazhab. Yang dimaksud dengan prinsip graduasi dalam pengambilan hukum adalah pemahaman terhadap *nass* al-Qur'an maupun al-Hadīth tidak dilakukan secara mandiri, demi menghindari resiko kesalahan dalam mengungkap maksud dari *nass-nass* tersebut. Oleh karena itu, penalaran deduksi terhadap suatu *nass*, dipercayakan kepada para ahlinya, dalam hal ini para mufassir al-Qur'an, pen-*sharh* kitab-kitab hadīth, dan para mujtahid sesuai dengan stratifikasi dan persyaratan yang dimilikinya.

Sedangkan prinsip kedua adalah prinsip berorientasi kepada mazhab. Hal ini, sebagaimana disebutkan di dalam Anggaran Dasar (AD) tahun 1926, *Muqaddimah Qānūn Asā'i* sampai pada revisi AD-NU pasal 3 tahun 1994, NU telah mengkondusifkan empat mazhab fikih sebagai prinsip keagamaan NU.¹

Akibat dari kedua prinsip tersebut di atas, maka corak pemahaman NU terhadap masalah keagamaan, sering dituduh bersifat skriptualis

* Penulis adalah Sekretaris PCNU Ponorogo. Tulisan ini pernah disampaikan pada orasi ilmiah dalam rangka Wisuda Sarjana Semester Gasal Tahun Akademik 2013/2014 Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo pada hari Sabtu, 10 Mei 2014.

1. PBNU, *Hasil-hasil Muktamar XXX* (Jakarta: Setjen PBNU, 2000), 107.

dan doktriner. Artinya, dalam menghadapi persoalan atau masalah yang muncul, jawaban selalu dirujukkan kepada pendapat-pendapat *fuqahā'* yang bertebaran dalam kitab-kitab klasik, yang lazim disebut dengan *al-kutub al-mu'tabarah*² (kitab-kitab yang dapat dijadikan pegangan) atau *al-kutub al-mawthūq bih* (kitab-kitab yang dapat dipercaya).³ Model pemahaman keagamaan dan penjawaban masalah sebagaimana tersebut, kemudian dikenal dengan istilah bermazhab secara *qawī*.⁴

Taqrīr Jama'i* sebagai Prosedur Bermazhab secara *Qawī

1. Pengertian *Taqrīr Jama'i*

Pada sub sebelumnya telah dijelaskan, bahwa mekanisme pemahaman terhadap masalah-masalah keagamaan, berikut cara penyelesaian dan penjawaban terhadap masalah hukum yang terjadi, NU menggunakan pendekatan mazhab. Kemudian, bagaimana mekanisme mengambil pendapat dari para imam mazhab?

Berkaitan dengan hal ini, Zamakhsari Dhofir mengatakan:

“Keharusan untuk berkonsultasi dengan pendapat ulama ahli mazhab dalam memahami al-Qur'an dan al-Ḥadīth, bukanlah semata-mata persoalan apakah sarjana Islam diperkenankan atau tidak untuk melakukan *ijtihād*; yaitu hak setiap orang Islam untuk menafsirkan al-Qur'an dan al-Ḥadīth sebagaimana ditekankan oleh penganut Islam modern. Para kiai berpendapat bahwa rantai transmisi pengetahuan agama Islam tidak boleh terputus. Apa yang dapat kita lakukan adalah menelusuri mata rantai yang paling baik dan sah dalam setiap generasi.”⁵

-
2. Kriteria *al-kutub al-mu'tabarah*, berdasarkan hasil Munas NU di Situbondo Jawa Timur tahun 1983 adalah semua kitab yang berafiliasi kepada *mazhab* empat. Hal itu kemudian dipertegas dalam Munas NU di Bandar Lampung tahun 1992, bahwa termasuk dalam kriteria *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang substansinya sesuai dengan *aqidah ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* Lihat; Keputusan Munas Alim *Ulama* tahun 1992 No. 01/Munas/1992 (Jakarta: Lajnah Ta'lif wa nashr PBNU, 1992), 5.
 3. Istilah *al-kutub al-mawthūq bihā* merupakan istilah yang dipinjam dari kitab *Bughyāt al-Mustarshidīn* yang populer di lingkungan pondok pesantren. Lihat: 'Abd al-Rahmān b. Muḥammad b. Ḥusayn b. 'Umar, *Bughyāt al-Mustarshidīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 6.
 4. Abdul Aziz Masyhuri, *Aḥkām al-Fuqahā'* fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahdāh al-'Ulāma' (Surabaya: Rābiṭah Ma'āhid al-Islāmiyah, t.th), 365.
 5. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1983), 157.

Dari pernyataan Dhofier di atas, dapat dipahami bahwa mekanisme konsultasi NU dalam bermazhab dengan cara memeriksa, menyelidiki dan kemudian berpedoman pada keterangan-keterangan ulama mujtahidin. Dengan demikian, NU tidak hanya *mengoper* dan menelan mentah-mentah pendapat para mujtahid yang terdokumentasikan di dalam kitab-kitab fikih, melainkan terlebih dahulu mengkaji, meneliti bahkan mempertimbangkan konteks sosio-historis pendapat para mujtahid, sebelum menjadikan *aqwāl* (pendapat) mereka sebagai pedoman untuk diikuti dan dipegang teguh sebagai landasan berfatwa.

Berkaitan dengan hal ini, KH. Hasyim Asy‘ari berkata:

....Sharī‘ah tidak dapat dikenali kecuali melalui tradisi *istinbāt*. Tradisi tidak dapat berjalan kecuali dengan cara setiap generasi mengambil dari generasi sebelumnya secara berkesinambungan; sementara dalam mengadakan *istinbāt*, mazhab-mazhab sebelumnya harus dikenali agar tidak keluar dari pendapat ulama sebelumnya, yang dapat menyebabkan keluar dari *ijmā‘*. *Istinbāt* harus didasarkan pada mazhab-mazhab terdahulu, dan dalam hal ini harus menggunakan (meminta bantuan) kepada generasi sebelumnya.... Apabila berpegangan kepada pendapat-pendapat ulama salaf merupakan kemestian, maka pendapat-pendapat mereka yang dipegangi harus diriwayatkan dengan sanad (mata rantai) yang valid, atau tertulis dalam buku-buku masyhur. Harus dijelaskan pendapat mana yang unggul dari pelbagai pendapat yang mungkin; dijelaskan pula pendapat-pendapat *‘ām* (umum, general) yang bisa di-*takhibiṣ* (dipartikularkan), yang *muṭlak di-taqyīd* di beberapa tempat (kasus), mengkompromikan hal-hal yang diperselisihkan, dan dijelaskan pula *‘illat-‘illat* hukumnya, sebab kalau tidak demikian, tidak dibenarkan memegangi pendapat tersebut. Tidak satupun mazhab di masa akhir-akhir ini yang memiliki karakteristik seperti di atas kecuali empat mazhab...⁶

Apa yang dikemukakan KH. Hasyim Asy‘ari di atas, tidaklah beranjak jauh dari pola umum tradisi *fuqahā‘ Sunnī* di masa klasik menyangkut perkara *istinbāt* atau metode penarikan kesimpulan hukum-hukum agama. *Istinbāt* harus didasarkan pada mazhab terdahulu. Bermazhab berarti harus berpegangan pada pendapat-pendapat ulama salaf. Bagaimana caranya?

6. Hasyim Asy‘ari, *al-Qānūn al-Asāsī li al-jam‘iyati al-Nahdat al-‘Ulamā‘*, terj. Abdul Hamid (Kudus: Menara Kudus, 1971), 55-56.

Kutipan di atas menjelaskannya secara terperinci, pertama, kualitas pendapat-pendapat tersebut harus diverifikasi dulu, apakah punya otoritas tertentu, seperti sanad atau dimuat dalam kitab-kitab yang diakui (*mu'tabarah*). Kedua, setelah berbagai pendapat diketahui punya keabsahan, langkah berikutnya adalah meneliti pendapat-pendapat mana yang unggul dari pelbagai pendapat yang mungkin.

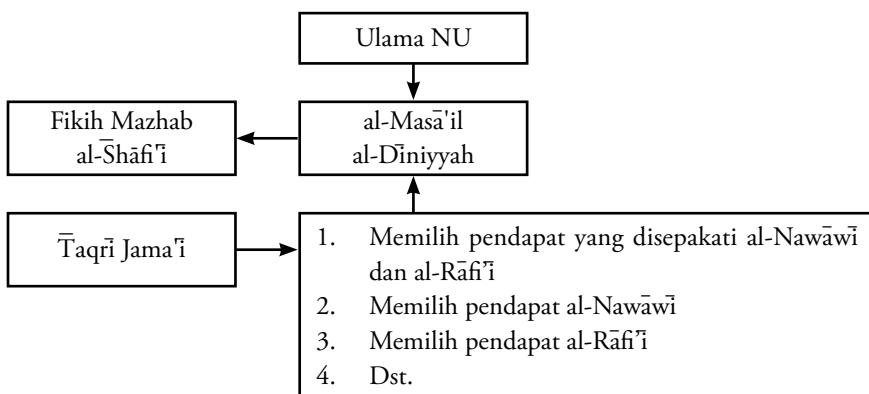
Pola penyeleksian pendapat di forum *bahth al-masa'il* NU dikenal dengan istilah *taqrīr jama'i*.

2. Perkembangan *Taqrīr Jama'i* dalam *Bahth al-Masa'il*

Petunjuk operasional tentang pemilihan *qawl* atau *wajh* atau prosedur *taqrīr jama'i*, pertama kali diputuskan pada Muktamar NU I di Surabaya tahun 1926. Muktamar memutuskan, bahwa jika terjadi perbedaan pendapat di antara fuqahā', maka hirarkhi pemilihannya, sebagai berikut:

- Memilih pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'i).
- Memilih pendapat yang dipilih Imam al-Nawāwī saja.
- Pendapat yang dipilih oleh Imam al-Rāfi'i saja.
- Pendapat yang disokong oleh mayoritas 'ulama'.
- Pendapat 'ulama' yang terpandai.
- Pendapat 'ulama' yang paling *wirā'i*.⁷

Prosedur *taqrīr jama'i* hasil Muktamar NU I di atas dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:



7. LTN PNU, *Aḥkām al-Fuqahā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: Khalista, 2011), 3.

Prosedur *taqr̄ir jamā'i* di atas kemudian disempurnakan pada Munas Alim Ulama di Bandar Lampung pada tahun 1992, dengan rumusan sebagai berikut:

Jika dalam satu masalah yang sama terdapat beberapa *qawl* atau *wajh*, maka dalam melakukan *taqr̄ir jamā'i* dilakukan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mengambil pendapat yang lebih *maṣlahah* dan atau yang lebih kuat.
2. Sedapat mungkin dengan melaksanakan ketentuan Muktamar NU ke-I bahwa perbedaan pendapat diselesaikan dengan memilih:
 - a. Pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'i).
 - b. Pendapat yang dipegangi al-Nawāwī saja.
 - c. Pendapat yang dipegangi al-Rāfi'i saja.
 - d. Pendapat yang diukung oleh mayoritas 'ulamā'.
 - e. Pendapat 'ulamā' yang terpandai.
 - f. Pendapat 'ulamā' yang paling *wirā'i*.⁸

Jika dicermati rumusan di atas, tidak jauh berbeda dengan rumusan prosedur *taqr̄ir jamā'i* hasil Muktamar NU I tahun 1926. Hanya saja, dalam rumusan Munas Alim Bandar Lampung ada tambahan pada poin pertama "mengambil pendapat yang lebih *maṣlahah* dan atau yang lebih kuat". Meskipun hanya ada tambahan satu poin, tapi dampaknya luar biasa, dilihat dari dua sisi.

Pertama, dengan dicantumkannya kata "pendapat yang lebih *maṣlahah*", menunjukkan terjadinya reorientasi di dalam bermazhab *qawlī* dari yang semula cenderung skriptualis-tekstualis menuju substansialis-kontekstualis. Perubahan tersebut tidak bisa dipisahkan dari kegiatan pra Munas dan peran Kiai Sahal yang sering mengkampanyekan urgensi mempertimbangkan *maṣlahah* dalam memberikan fatwa hukum. Pada tahun 1988, para intelektual muda NU menyelenggarakan seminar dengan tema "Telaah Kitab secara Kontekstual" di Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan Magelang yang antara lain menghasilkan beberapa rekomendasi sebagai berikut: 1) Teks kitab harus dipahami sesuai dengan konteks sosial historisnya. 2) Perlu dikembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab. 3) Perlu dilaksanakan studi komperatif (*muqābalah*) mengenai masalah-masalah yang *mukhtalaf 'anh (debatable)* dengan kitab

8. Ibid., 460.

lain. 4) Perlu dilakukan kajian lintas disiplin ilmu terkait dengan materi yang tercantum dalam kitab. 5) Menghadapkan kajian teks kitab klasik dengan wacana aktual dan bahasa yang komunikatif.⁹

Sementara peran Kiai Sahal dalam mengkampanyekan pentingnya mempertimbangkan *maṣlahah* dalam memberikan fatwa hukum dapat dilihat dari gagasannya tentang fikih sosial. Menurutnya, seorang kiai dalam mengemban misi *warathat al-anbiyā'* harus *faqīh 'an maṣāliḥ al-khalq fi al-dunyā*. Artinya, seorang kiai harus mampu menangkap "pesan zaman" demi kemaslahatan umat. Konsekuensinya, sebelum para kiai mengeluarkan fatwa hukum, ia harus mempunyai wawasan keagamaan sekaligus wawasan sosial yang memadai, untuk menentukan ukuran-ukuran *maṣlahah* yang *mu'tabar*, berhubungan dengan masalah *dīniyah* maupun *dunyāwiyah* yang tidak menyimpang dari *al-kulliyāt al-khams*.¹⁰ Kiai Sahal memberikan contoh, jika kiai ingin berfatwa dalam permasalahan pajak, maka terlebih dahulu, kiai harus mengetahui hal-hal yang berhubungan dengan pajak, bagaimana prosesnya, untuk apa uang pajak tersebut digunakan, sehingga fatwa yang dikeluarkannya memiliki pijakan yang kuat, tapi lentur, tidak menutup mata terhadap realitas yang plural, tetapi sekaligus tidak silau terhadap berbagai bentuk inovasi dan modernitas yang semakin canggih.¹¹ Gagasan kiai Sahal tersebut, pada gilirannya menjadi inspirasi lahirnya butir ketiga dari sistem pengambilan keputusan hukum dalam *baḥth al-masā'il* di lingkungan NU, tentang pentingnya mempergunakan kerangka analisis masalah, analisis dampak, analisis hukum dan analisis tindakan dalam memberikan fatwa hukum.¹²

9. Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999* (Yogjakarta: LkiS, 2004), 128.

10. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta, LkiS, 1994), 171-172.

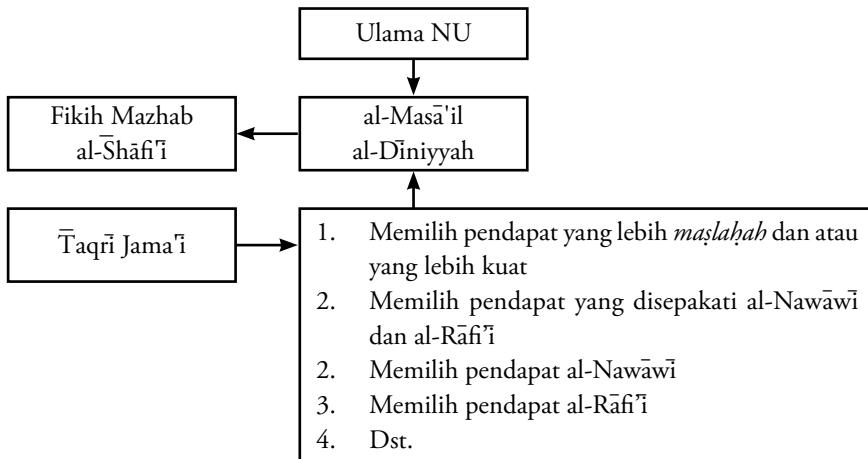
11. Ibid., 173.

12. Bunyi lengkap ketentuan kerangka analisis masalah, hasil Munas Bandar Lampung sebagai berikut:

"Kerangka Analisis Masalah. Dalam memecahkan masalah sosial, *baḥth al-masā'il* hendaknya mempergunakan kerangka pembahasan sebagai berikut: a) Analisa masalah. Masalah yang akan dipecahkan, dianalisa terlebih dahulu dari berbagai aspek meliputi aspek ekonomi, budaya, politik, sosial dan lainnya. b) Analisa dampak (pengaruh). Masalah yang akan dipecahkan, terlebih dahulu harus dilihat dampak positif dan negatif yang ditimbulkannya baik dari aspek sosial-ekonomi, sosial-budaya, sosial-politik dan seterusnya. c) Analisa Hukum. Keputusan hukum diupayakan tidak sekedar *fiqh oriented*, tetapi juga memperhatikan pertimbangan prinsip-prinsip Islam secara umum dan hukum positif, meliputi: status hukum (*al-ahkām al-khamsah* atau *sah-batal*), dasar dari

Kedua, tambahan kalimat "dan atau pendapat yang lebih kuat" dalam rumusan Munas Bandar Lampung tentang *taqrir jama'i* memberikan isyarat perubahan paradigma pemilihan pendapat (*tarjih*) dari yang semula *tarjih* yang bersifat *personal-shafi'iyyah oriented*, *tarjih* karena faktor kehebatan dan popularitas tokoh, seperti memilih pendapat al-Nawawi dan al-Rafi'i menuju *tarjih* kontekstual yang mengacu pada validitas dan autentisitas dalil yang dipakai seorang mujtahid dalam lingkup mazhab Shafi'i.

Prosedur *taqrir jama'i* hasil Munas Alim Ulama tahun 1992 di atas dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:



Pada perkembangan berikutnya, prosedur *taqrir jama'i* hasil rumusan Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tersebut, disempurnakan lagi pada Muktarar NU XXXI di Donohudan Solo Jawa Tengah dengan rumusan sebagai berikut:

Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarat* kitab, dan di sana terdapat lebih dari satu pendapat, maka dilakukan *taqrir jama'i*

ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamaah* dan hukum positif. d) Analisa Tindakan, Peran dan Pengawasan. Ketika keputusan hukum telah ditetapkan, maka harus dipertimbangkan siapa saja yang melakukan, bagaimana, kapan dan dimana hal itu hendak dilakukan, serta bagaimana mekanisme pemantauan agar semua berjalan sesuai rencana. Untuk itu, bisa dilakukan melalui: jalur politik (berusaha pada jalur kewenangan Negara dengan sasaran mempengaruhi kebijakan pemerintah), jalur budaya (berusaha membangkitkan pengertian dan kesadaran masyarakat melalui media massa dan forum seperti pengajian dan lain-lain), jalur ekonomi (meningkatkan kesejahteraan masyarakat) dan jalur sosial lainnya (upaya meningkatkan kesehatan masyarakat, kesehatan lingkungan dan seterusnya). LTN PBNU, *Ahkam al-Fuqaha'*, 471-472.

untuk memilih salah satu pendapat. Pemilihan itu dapat dilakukan sebagai berikut:

- a Dengan mengambil pendapat yang lebih *maslahah* dan/atau yang lebih kuat.
- b. Khusus dalam mazhab *Shāfi'i*, sesuai dengan keputusan Muktamar NU I (1926), perbedaan dapat diselesaikan dengan cara memilih:
 - 1) Pendapat yang disepakati oleh al-Shaykhānī (al-Nawāwī dan al-Rāfi'i).
 - 2) Pendapat yang dipegangi al-Nawāwī saja.
 - 3) Pendapat yang dipegangi al-Rāfi'i saja.
 - 4) Pendapat yang diukung oleh mayoritas 'ulama'.
 - 5) Pendapat 'ulama' yang terpandai.
 - 6) Pendapat 'ulama' yang paling *wirā'i*.
- c Untuk mazhab selain *Shāfi'i* berlaku ketentuan-ketentuan menurut mazhab yang bersangkutan.¹³

Sepintas, rumusan prosedur *taqrīr jama'i* di atas, sama dengan rumusan Munas Alim Ulama Bandar Lampung. Yang membedakan, hanya ada tambahan poin c yaitu "Untuk mazhab selain *Shāfi'i* berlaku ketentuan-ketentuan menurut mazhab yang bersangkutan." Hal ini menunjukkan, bahwa sejak Muktamar XXXI Donohudan, dalam melakukan *taqrīr jama'i*, para kiai NU, secara eksplisit,¹⁴ menegaskan tidak hanya berpijak pada *tarjih* di antara pendapat-pendapat yang berkembang dalam mazhab *Shāfi'i*, melainkan merambah pada mazhab lainnya dengan memperhatikan ketentuan *tarjih* mazhab yang bersangkutan.

Prosedur *taqrīr jama'i* rumusan Muktamar NU XXXI di Donohudan Solo Jawa Tengah tahun 2004 tersebut, disempurnakan lagi pada Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Asrama Haji Sukolilo Surabaya tahun 2006 dengan rumusan sebagai berikut:

Taqrīr Jama'i

1. Definisi.

Taqrīr jama'i adalah upaya kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa pendapat.

13. LTN PBNU, *Ahkām al-Fuqahā'*, 847-848.

14. Penulis perlu menambahkan kata "eksplisit", mengingat sebenarnya rumusan prosedur *taqrīr jama'i* hasil Munas Alim Ulama Bandar Lampung sudah mengisyaratkan (implisit) kemauan untuk melakukan *tarjih* lintas mazhab.

2. Prosedur

- a. Mengidentifikasi pendapat-pendapat ulama tentang suatu masalah yang dibahas.
- b. Memilih pendapat yang unggul dengan kriteria sebagai berikut:
 - 1) Pendapat yang paling kuat dalilnya.
 - 2) Pendapat yang paling *maṣlaḥah (aṣlāḥ)*.
 - 3) Pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama (*jum'bur*).
 - 4) Pendapat *ulamā'* yang paling *ālim*.
 - 5) Pendapat *ulamā'* yang paling *wara'*.
- c. Memperhatikan ketentuan dari masing-masing mazhab atas pendapat yang diunggulkan di kalangan mereka dengan uraian sebagai berikut:
 - 1) Mazhab Ḥanafī
 - 2) Mazhab Mālikī
 - 3) Mazhab Shāfi'ī
 - a) Pendapat *shaykhān* (al-Nawāwī dan al-Rāfi'i) menjadi suatu keniscayaan yang harus diambil jika sesuai dengan konteks permasalahannya. Tetapi jika tidak sesuai dengan konteksnya, maka dapat dipakai ulama lain dalam lingkup mazhab Shāfi'ī yang lebih sesuai.
 - b) Untuk mengukur kepandaian seorang ulama selain *shaykhān*, bisa dilakukan dengan menggunakan persaksian ulama-ulama yang hidup semasa atau sesudahnya (murid-muridnya), dan atau bisa juga dilakukan dengan melihat karya-karyanya dilihat dari segi metodologi dan pemikiran yang tertuang di dalamnya.
 - 4) Mazhab Ḥanbālī.¹⁵

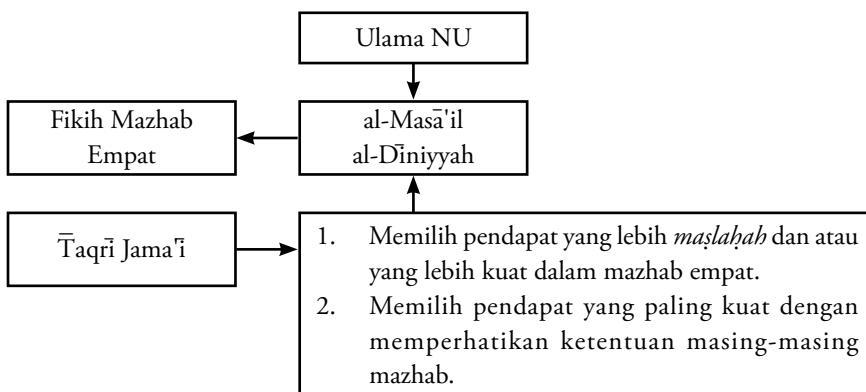
Jika dicermati, rumusan prosedur *taqrir jama'i* di atas, merupakan rumusan yang paling sempurna, lengkap, rinci dibanding dengan rumusan-rumusan sebelumnya, dilihat dari:

Pertama, prosedur *taqrir jama'i* poin a " Mengidentifikasi pendapat-pendapat *ulamā'* tentang suatu masalah yang dibahas", menghendaki bahwa forum *bahth al-masā'il* harus melakukan proses inventarisasi terlebih dahulu terhadap kemungkinan ditemukannya beberapa pendapat tentang masalah yang dibahas, tidak hanya dalam mazhab Shāfi'ī melainkan juga mazhab lain.

15. LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 861-862.

Kedua, dari beberapa pendapat yang ada, kemudian dilakukan *taqrīr jama'i* untuk memilih pendapat yang lebih kuat dalilnya, lebih *maslahah*, didukung mayoritas ulama dan seterusnya, sebagaimana dimaksud poin b.

Ketiga, poin c "Memperhatikan ketentuan dari masing-masing mazhab atas pendapat yang diunggulkan di kalangan mereka", memberikan pengertian bahwa ketika dalam suatu masalah yang dihadapi, jawaban ditemukan dalam mazhab Hanafi misalnya, maka tidak serta merta pendapat tersebut langsung diambil, melainkan harus dilakukan verifikasi terlebih dahulu, apakah pendapat tersebut merupakan pendapat yang terkuat dalam mazhab Hanafi atau tidak. Adapun ketentuan peringkat pendapat atau kitab standar dalam masing-masing mazhab, dapat dilihat keputusan Munas Alim Ulama Sukolilo tentang *al-kutub al-mu'tabarah*.¹⁶ Prosedur *taqrīr jama'i* hasil Muktamar NU XXXI Donohudan dan Munas Alim Ulama Sukolilo di atas dapat digambarkan dengan skema sebagai berikut:



Reformulasi *Taqrīr Jama'i* sebagai *Tarjīh Kontekstual*

Prosedur *taqrīr jama'i* hasil Muktamar NU XXXI Donohudan dan Munas Alim Ulama Sukolilo di atas mengamanatkan kepada para kiai NU mengubah paradigma dalam penyeleksian pendapat, dari yang semula *tarjīh* yang bersifat *personal-shāfi'iyyah oriented*, *tarjīh* karena faktor kehebatan dan popularitas tokoh, seperti memilih pendapat al-Nawāwī dan al-Rāfi'i menuju *tarjīh* kontekstual yang mengacu pada validitas dan autentisitas dalil

16. Ibid., 862-874.

yang dipakai seorang mujtahid, tidak hanya dalam lingkup mazhab Shāfi'i, melainkan lintas mazhab, hingga mazhab Ḥanafī, Mālikī dan Ḥanbālī.

Model *tarjih* kontekstual tersebut diistilahkan Yūsuf al-Qardawī dengan *ijtihād intiqā'i*. Menurut al-Qardawī, *ijtihād* ini adalah *ijtihād* yang dilakukan seseorang atau sekelompok orang untuk memilih pendapat para ahli fiqh terdahulu mengenai masalah-masalah tertentu, sebagaimana tertulis dalam berbagai kitab fikih; kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi kita sekarang ini.¹⁷ Kemungkinan besar pendapat fuqaha yang tertuang di dalam kitab-kitab fikih mengenai masalah yang sedang dipecahkan berbeda-beda. Dalam hal ini, seorang *mujtahid* bertugas untuk mempertimbangkan dan menyeleksi dalil-dalil dan argumentasi-argumentasi itu, kemudian memberikan preferensinya terhadap suatu pendapat yang dianggap kuat dan dapat diterima.

Salah satu contoh *tarjih* kontekstual adalah tentang harusnya meminta izin untuk menikahkan anak gadis. Mazhab Shāfi'i, Mālikī, dan mayoritas golongan Ḥanbālī berpendapat sehingga orang tua berhak memaksakan anak gadisnya yang sudah dewasa untuk menikah dengan calon suami yang dipilih oleh orang tua walaupun tanpa persetujuan gadis tersebut. Alasan yang digunakan adalah orang tua lebih tahu tentang kemaslahatan anak gadisnya. Cara yang demikian itu mungkin masih dapat diterapkan pada seorang gadis yang belum mengenal sedikitpun tentang kondisi dan latar belakang suaminya, sedangkan di zaman modern sekarang para gadis mempunyai kesempatan luas untuk belajar, bekerja dan berinteraksi dengan lawan jenis dalam kehidupan ini. Akhirnya, hasil dari *ijtihād tarjih* ini adalah mengambil pendapat Abū Ḥanīfah yakni melibatkan urusan pernikahan kepada calon mempelai wanita untuk mendapatkan persetujuan dan izinnya.¹⁸

Contoh lain, tentang pengembangan *al-māl al-zakawī* (harta yang dizakati). Dalam hal zakat pertanian, kalau para ulama berpegang pada mazhab Mālikī dan Shāfi'i, maka *al-māl al-zakawī* -nya hanya terbatas pada makanan pokok (gandum, padi), kurma dan anggur. Dalam hal ini, kedua mazhab berargumentasi bahwa *'illat al-māl al-zakawī* dari pertanian

17. Yūsuf al-Qardawī, *al-Ijtihād fi al-Shari'ah al-Islamiyah* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1985),

115. Lihat juga: Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihād Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta ; Logos Publishing Haouse, 1987), 31-32.

18. Al-Qardawī, *Ijtihād Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*, terj. Abu Barzani (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 34.

adanah hasil bumi yang dijadikan sebagai makanan pokok (*qut*) dan tahan disimpan (*yudakhkhar*) lama.¹⁹ Sedangkan menurut mazhab Ḥanafi, semua hasil bumi yang sengaja ditanam wajib dikeluarkan zakatnya.²⁰

Untuk konteks sekarang, pendapat mazhab Ḥanafi lebih kuat dan relevan untuk diterapkan, berdasarkan dua hal. **Pertama**, berdasarkan keumuman QS. Al-Baqarah: 267:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِنْ طَبَّاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تِيمَمُوا الْخَيْثَ مِنْهُ تُنْفَقُونَ وَلَسْتُمْ بَالْخَذِيْهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ.

Kedua, lebih memenuhi kemaslahatan dan rasa keadilan. Jika zakat pertanian hanya dikenakan pada tanaman padi, sedangkan tanaman lain seperti melon, tebu cengkeh, cabe dan tanaman lain yang nilai penghasilannya lebih tinggi tidak dikenakan zakat, maka para petani banyak yang beralih ke tanaman yang lebih produktif seperti melon, tebu, cengkeh, cabe dan sebagainya, sehingga akan berdampak pada kelangkaan produksi pangan. Dari sisi keadilan, akankah tanaman padi yang nilai produktifitasnya lebih rendah dibanding tanaman melon dan sebagainya, dikenakan zakat, sementara tanaman yang produktifitasnya lebih tinggi tidak dikenakan zakat.

Penetapan gandum ataupun padi sebagai *al-māl al-zakawī* lebih didasarkan bahwa keduanya merupakan representasi pencaharian atau penghasilan utama dan potensi kekayaan waktu itu. Jadi penetapan *al-māl al-zakawī* tersebut bukan karena statusnya sebagai makanan pokok tapi karena sebagai penghasilan pokok dan potensi hasil tanaman tersebut.

Penutup

“Mensakralkan *ijtihād* ulama masa lalu (*taqdīs afkār al-dīniyah*) sama ekstrimnya dengan membuangnya sama sekali.”

19. Abū Bakr al-Husaynī, *Kifāyat al-Akhyār*, Vol. 1 (Surabaya: Syirkah Nur Asia, t.th.), 185.

20. Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 529.

Pernyataan M. Quraish Shihab tersebut paling tidak memberikan tawaran bagaimana memposisikan *turāth*, kitab-kitab yang memuat hasil ijtihad ulama masa lalu. Dalam NU, kitab *turāth* lebih populer dengan istilah *al-kutub al-mu'tabarah*.

Ulama NU memposisikan *al-kutub al-mu'tabarah* sebagai "penjaga" mata rantai keilmuan Islam yang dapat bersambung hingga masa tābi'iin, tābi' al- tābi'iin, sahabat hingga sampai pada nabi Muhammad SAW. Makanya, memutuskan mata rantai *al-kutub al-mu'tabarah*, sama artinya membuang sebagian sejarah intelektual umat.

Kendatipun demikian, untuk membangun sebuah tradisi keagamaan yang selalu *up to date* dan tanggap terhadap tantangan dan perubahan zaman maka diperlukan *rethinking* atau pemahaman *al-kutub al-mu'tabarah* secara kontekstual, salah satunya dengan cara *tarjih aqwāl al-‘ulama* melalui *taqīr jama'i*.

Daftar Rujukan

- Asy'ari, Hasyim. *al-Qānūn al-Asā'ī li al-jam'iyyati al-Nahdāt al-‘Ulamā'*. terj. Abdul Hamid. Kudus: Menara Kudus, 1971.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihād Majelis Tarjih Muhammadiyah*. Jakarta: Logos Publishing Haouse, 1987.
- Husaynī(al), Abū Bakr *Kifayat al-Akhyār*, Vol. 1 (Surabaya: Syirkah Nur Asia, t.th.), 185.
- Ibn ‘Umar, ‘Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Ḥusayn. *Bughyat al-Mustarshidīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Keputusan Munas Alim *Ulama* tahun 1992 No. 01/Munas/1992. Jakarta: Lajnah Ta'rif wa nashr PBNU, 1992.
- LTN PBNU. *Aḥkām al-Fuqahā' fi Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahdāt al-‘Ulamā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Khalista, 2011.
- Mahfudh, Sahal. "Baḥth al-Masā'il dan *Istinbāt* Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek," dalam *Aḥkamul Fuqahā': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama. 1926-2010*. Ed. LTN PBNU. Surabaya: Khalista, 2011.
- _____. *Nuansa Fikih Sosial*. Jogjakarta: LKiS, 1994.

- Masyhuri, Abdul Aziz. *Ahkām al-Fuqahā' fī Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahdah al-Ulama*. Surabaya: Rābiṭah Ma'āhid al-Islāmiyah, t.th.
- PBNU. *Hasil-hasil Muktamar XXX*. Jakarta: Setjen PBNU, 2000.
- Qardawī (al), Yūsuf. *al-Ijtihād fī al-Shārī'ah al-Islāmiyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1985.
- _____. *Ijtihād Kontemporer: Kode Etik dan Berbagai Penyimpangan*. terj. Abu Barzani. Surabaya: Risalah Gusti, 1995.
- Rushd, Ibn. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*. Yogjakarta: LkiS, 2004.

NU, BUDAYA,
DAN MEDIA MASSA

HEGEMONI, MEDIA MASSA, DAN NU

FATHUR ROCHMAN EFFENDIE*

“Dico Ergo Non Sum”
(Aku berbicara maka Aku tak ada)
-Foucault-

Pagi yang cerah, dengan kudapan hangat, secangkir kopi kental dan koran pagi. Saat bersamaan, disudut ruangan, televisi menyala menayangkan *breaking news*: berita-berita terhangat sepanjang pekan. Patahan-patahan info mengular dalam *running teks*, lewat Instagram, berita *on-line* dan *Searching* internet. Para Netizen sibuk *up-date* status dalam *facebook*, *Twitter*, BBM, *Whats Up* dan seabrek sosial media (*sosmed*) lainnya memenuhi jelajah dunia maya. Ketika sosiolog Emily Durkheim menempatkan disparitas antara yang *profan* (keduniawian) dan yang *profetis* (kerohanian), justru di sudut kota Jombang, seorang Kyai mengajari *balagh* kitab *Al-Hikam* bukan dengan kitab kuning tapi dengan *Apple-iPad* terbaru.

Era telekomunikasi menjadi wabah tak terbendung, bahkan sudut-sudut ruang hidup kita hingga wilayah paling privat, paling tersembunyi dari ruang publik, tak luput dari jamahan alat komunikasi. Hidup dalam faset-faset amat singkat sesingkat kicauan dalam *twitter*, sekejap *up date*

* Penulis adalah alumnus Ponpes Tebuireng Jombang dan pernah kuliah di Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya Malang. Pernah aktif di NU sebagai Ketua Tanfidziyah MWC NU sekaligus Wakil Ketua PC GP. ANSOR Kabupaten Madiun. Pasca hijrah ke Ponorogo, *berkhidmah* dan bergiat di *Ponpes Mamba’ul Hikmah (PPMH)* Pasarpon Ponorogo. Selain mengajar manajemen di INSURI Ponorogo juga bergiat pada Konsorsium Rakyat Ponorogo (KRP).

status dalam FB, persis seperti yang dikemukakan seniman kontemporer Andy Warhol, “kita hidup di zaman yang amat singkat dimana setiap orang merayakan sesuatu untuk 15 menit sekali”. Hal ini menandai bahwa abad 21 adalah abad bombardir informasi yang meremahkan segala hal: isu-isu, berita, gaya hidup dan fakta-fakta menjadi kian sedikit yang bisa bertahan dari gerusan waktu yang kian cepat. Tak pelak, ramalan sang futurolog Alvin Toffler seakan menemukan bentuknya, bahwa abad 21 merupakan abad berjibun informasi.

Sebuah keniscayaan yang tak bisa kita sangkal dimana abad 21 akan mengalami gempuran *New Electronic Civilization* yang menimbulkan de-humanisasi akut dan banal. Dunia berjejer informasi, berkembang biak merangkak bagai amuba, menyusuri sudut-sudut dunia. Dalam bahasa ‘laknat’ Durkheim: informasi menjadi totemik yang kemudian menjadi mistifikasi dalam ritus-ritus “agama baru” yang juga menemukan pengikut-pengikut fanatiknya (*followers*). Informasi menyerupai *new paganism* (berhala baru) yang kemudian diikuti kaidah canggihnya yang tak terbantahkan ; dimanapun dan siapapun yang mampu memegang informasi maka dia rajanya. Rupert Murdoch, Steven Spielberg, George Soros adalah sedikit tokoh yang menguasai dunia dengan media massa dan elektronik. Di Indonesia sendiri para elit yang bertarung secara politik dan sosial ekonomi banyak dikuasai tokoh-tokoh media atau pemilik media (media massa dan elektronik) diantaranya Surya Paloh (Metro Tv), Abu Rizal Bakri (Antv), Harry Tanoe (Rcti dan Mnctv), Dahlan Iskan (Jawapos Group), Choirul Tanjung (Trans Corp). Belum lagi tokoh-tokoh lahir dari dunia media semacam Karni Ilyas (TV One dan MBM Forum), Goenawan Mohamad (MBM Tempo), Eros Jarot dll.

Namun ternyata, abad 21 mengeramkan anomali-anomali. Tengara dari Erich Fromm, seorang humanis, dalam buku versi Indonesia berjudul *Masyarakat Sehat* (1995) memberikan pernyataan menarik adanya simpul akal budi yang mati justru di abad industrialisasi media.

“Sejak abad ke-19 sampai sekarang, telah terjadi pertambahan kebodohan yang kian menonjol, saya menyebutnya kebodohan yang dipertentangkan dengan akal budi dan bukan dengan intelegensi. Sebab hampir tiap orang sudah membaca koran sebagai santapan harian, namun tak ada pemahaman akan makna peristiwa-peristiwa politik yang sesungguhnya sedang mengancam, karena intelegensi kita membantu memproduksi senjata-senjata, dimana akal budi kita tak mampu mengendalikannya”.

Pernyataan itu menyadarkan kita bahwa dalam mengunyah berita kita cenderung mendukung secara intelegensia bahwa demi modernitas dan dunia gemerlap kosmopolit, kita hilang suara hati. Akal budi terpuruk ke batas titik nadir dan tak mampu lagi mengendalikan berondongan informasi yang terserap dari seluruh dunia.

Dunia mengkerut dalam buaian globalisasi. lewat keperkasaan teknologi komunikasi, manusia terus bergelimpang dalam samudera informasi. Luberan informasi ini seakan membuat kita tak lagi memiliki pusat nyata dalam drama kehidupan. Karena informasi yang diterima tidak hanya berubah intensitasnya tapi juga wataknya. Artinya, ia memiliki kapasitas untuk mengkonstruksi, merekonstruksi dan merekayasa pandangan dunia kita tentang realitas. Informasi terus menerus membalsem dan membonsai imajinasi kita. Rasionalitas teknologi modern pelan-pelan memasuki masyarakat tradisional dan memecah (*fragmentasi*) kesatuan lama dari masyarakat tradisional.

Hubungan kosmis antara semua mahluk dan semua barang terputus. Lebih dari itu kekuatan-kekuatan dominan dalam masyarakat modern juga terus mendominasi kaidah-kaidah moral dan intelektual. Sehingga dalam tingkatan tertentu, semua ruang publik dan kehidupan politik masyarakat terserap ke dalam sangkar hegemoni. Kritik terhadap adanya kecenderungan arogansi kekuasaan dan arogansi intelektual yang menghinggapi aparatus birokrasi dan golongan cendikiawan sebenarnya berakar dari naluri hegemonik telah merasuk ke alam bawah sadar masyarakat. Demikian pula persoalan lunturnya etika sosial dan moralitas publik, sedikit banyak juga rembesan dari daya hegemonik yang menyentuh dataran kognitif. Inilah yang menurut Erich Fromm menyebabkan hancurnya akal budi (*destructive to reason*).

Masyarakat modern maju tak lepas dari perkembangan media massa. Komunikasi antar persona yang behadapan (*face to face*) sudah tidak sanggup lagi menampung proses interaksi dan hubungan antar manusia dalam masyarakat yang semakin maju. Dalam masyarakat modern, melahirkan apa yang dinamakan produk budaya massa dan salah satu produk budaya massa itu adalah *media massa*. Beberapa catatan kritis atas kekhawatiran Erich Fromm adalah terpuruknya media massa ke hegemoni industrialisasi-kapitalis. Panggung kapitalis media juga menjadikan semua berita dan isu-isu sosial, politik dan ekonomi sebagai komoditas berita yang laik jual. Media massa menjadi corong panggung industrialisasi, berita komoditas dan

komersialisasi. Karena itu, pengamat politik Ariel Heryanto menyebutkan bahwa media massa telah tampil juga sebagai mediator dari medan peperangan (polemik) tekstual dan informasi antara berbagai kubu yang bertikai. Media muncul sebagai mediator namun sekaligus juga pencipta dan pengolah isu. Media menciptakan *mediocre* (tokoh yang selalu menjadi ikon berita maupun dikondisikan menjadi ikon) dan menjadikan selebritas baru yang enak dibaca, renyah dan gurih. Sebagaimana *tagline* Majalah Tempo, “Enak di Baca dan Perlu”.

Media massa memungkinkan persoalan internal suatu individu, group atau suatu organisasi tiba-tiba menjadi diskursus nasional ketika diwartakan secara nasional. Dari ruang sempit, private individu atau internal organisasi (mikro) menjadi ruang publik secara nasional (makro). Pada era orde baru dimana persoalan internal NU dalam muktamar menjadi bahasan nasional ketika terjadi konflik sengit antara Gus Dur versus Abu Hasan. Juga pada konflik yang terjadi pada PDI antara Megawati Soekarno Putri versus Soerjadi. Polemik terbaru muncul ketika pelantikan calon Kapolri Budi Gunawan (BG) oleh Presiden Jokowi yang diampatasi oleh KPK karena BG di indikasikan “rekening gendut”. Lalu muncul “seakan-akan” politik *vendetta* (politik balas dendam) dari kepolisian dengan melakukan kriminalisasi KPK dengan penangkapan komisionernya Bambang Widjajanto (BW). Media mempunyai peran luar biasa menciptakan *Framming Politik* (kanalisasi pemikiran bahwa semua itu adalah permainan politik tingkat tinggi) sehingga memunculkan isu menasional tentang “Cicak Versus Buaya Jilid II”. Maka ini adalah efek kooptasi kekuasaan yang membuat suasana secara nasional mengarah pada asumsi terjadinya “politicking” pada lembaga-lembaga elit pemerintah.

Seberapa penting makna kehadiran media massa dalam masyarakat maju?. Dalam catatan Dedy Djamaruddin Malik dalam buku *Hegemoni Budaya* (1997), media massa amat menentukan dalam masyarakat modern. Ada beberapa hal yang menempatkan media massa begitu penting dalam masyarakat modern, diantaranya; *Pertama*, media massa alat yang ampuh untuk menampilkan citra buatan mengenai realitas sosial. Kasus Pilpres 2014 kemarin baik Jokowi maupun Prabowo memberikan porsi yang cukup besar untuk pencitraan diri lewat media. Contoh lain dari citra buatan yang paling nyata adalah sikap *stereotype* media Barat terhadap citra Islam dan para pemimpin Islam. Kasus terbunuhnya komikus majalah *Charlie Hebdo* (awal Januari 2015) Paris oleh radikal Islam, merupakan akumulasi

dendam ketika Charlie Hebdo melecehkan dengan sarkas agama Islam dan nabi. Effek pencitraan negatif yang melahirkan kekerasan. Reportase Akber S. Ahmed dalam *Discovering Islam* (1988) mengungkapkan perlakuan buruk media Barat terhadap para pemimpin Islam yang diserupakan tokoh jahat dalam karya *Walt Disney*. Nama Ayatollah Khoemeini diplesetkan menjadi “*Kho Maniac*”, Moeamar Khaddafy menjadi “*Wacky Khaddafi*” dan Yaser Arafat menjadi “*Yucky Arafat*”. Ini sekedar menunjukkan, betapa pentingnya peran media dalam menentukan realitas sesuai *Framming* media.

Kedua, media massa/media elektronik menjadi teman akrab keluarga terutama anak-anak. Sepanjang hari, banyak anak-anak berada di depan televisi, menyaksikan berbagai menu siarannya. Bisa dibayangkan, bila anak-anak itu seluruh waktunya dihabiskan untuk menonton acara-acara hiburan. Maka tragis sekali televisi dan media massa telah menjadi guru bagi jutaan anak-anak. Dengan demikian media massa telah menjadi agen sosialisasi yang paling ampuh bagi perkembangan generasi anak-anak ke remaja.

Ketiga, Media massa juga bisa dimanfaatkan untuk menjaga dan memelihara sistem nilai dan norma-norma kehidupan (indoktrinasi). Dengan demikian media massa bisa sarana indoktrinasi, agitasi dan propaganda yang paling jitu untuk mempengaruhi anggota masyarakat. Tak heran bila penguasa sering memanfaatkan media massa untuk menjaga dan memperkokoh *status quo*-nya atau mengontrol media supaya tidak menentang sistem yang berlaku. Peran media massa sebagai alat propagandis yang paling efektif dan mematikan, pertama kali dilakukan oleh Paul Joseph Goebbels sebagai Menteri Propaganda Nazi dengan mengembangkan teknik propaganda *Argentum Ad Nauseam* atau dikenal teknik *Big Lie* (kebohongan besar). Prinsip dari teknik ini adalah menyebarluaskan berita bohong melalui media massa sebanyak mungkin dan sesering mungkin, sehingga kebohongan tersebut akhirnya dianggap sebagai suatu kebenaran. Sederhana namun mematikan.

Hegemoni dan Politik Media

Kalau melacak jejak konsepsi hegemoni dalam literatur sosiologis (terutama pemikiran madzab kritis) dipandang sebagai pendekatan teoretis yang paling penting terutama dalam kajian budaya (*cultural study*). Perbincangan mengenai politik media atau politisasi media, tidak dapat dilepaskan dari beberapa konsep dasar tentang ideologi hegemoni. Dalam pengertian

tradisional, hegemoni diartikan sebagai sistem kekuasaan atau bahasa yang paling praktis: dominasi politik. Dalam tradisi Marxisme, istilah tersebut diperluas pengertiannya menjadi hubungan kekuasaan di antara kelas-kelas social, khususnya instrumen kelas berkuasa (*the rulling class*). Maka bisa di simpulkan baik dari tradisi Marxisme maupun tradisi sebelumnya, bahwa istilah hegemoni digunakan untuk menjelaskan fenomena kekuasaan politik.

Konsep *hegemoni*, sebagaimana dipopulerkan pemikir besar dari Italia, Antonio Gramsci, berusaha mengkaji hubungan antara *power* dan *practice*. Dalam analisisnya, Konsep ini tidak hanya menjelaskan dominasi politik lewat kekuatan (*force*) semata, akan tetapi yang lebih penting justru lewat kepemimpinan intelektual dan moral (*intellectual and moral leadership*). Dominasi kekuasaan tidak hanya diperjuangkan lewat senjata semata, akan tapi juga lewat penerimaan publik (*public consent*) dengan diterimanya ide-ide kelas berkuasa oleh masyarakat luas. Kemudian hal ini diekspresikan melalui apa yang disebut sebagai mekanisme opini publik (*public opinion*) khususnya melalui media massa (Richard Bellamy, *Teori social Modern: Perspektif Italia*, 1990).

Pembentukan opini publik merupakan hal yang sangat penting dalam prinsip hegemoni dan ini memerlukan mediasi berupa ruang publik (*public sphere*). Ruang publik itu menurut Gramsci adalah institusi-institusi yang berperan mengembangkan dan menyebarluaskan ideologi hegemoni dan berfungsi sebagai alat hegemoni (*hegemonic apparatuses*). Sesuai dengan namanya, alat hegemoni bisa berupa sekolah, masjid, gereja, media massa, gaya arsitektur atau bahkan nama jalan. Media massa yang merupakan bagian dari ruang publik, dapat digunakan untuk mensosialisasikan dan mempertahankan ide-ide (ideologi) dari hegemoni. Bahkan bukan sekedar alat hegemoni yang bersifat pasif semata, akan tetapi di dalamnya terdapat bahasa dan simbol-simbol yang terus diproduksi dan disebarluaskan (hal ini bisa dibaca sebagai *mediocre* yang terus menerus memproduksi isu, berita, diskursus bahkan propaganda).

Media massa juga alat hegemoni (*hegemonic apparatuses*) yang paling aktif membentuk sebuah ruang publik, tempat berlangsungnya perang bahasa dan perang simbol (*symbolic battle field*). Hal ini sebagai bentuk pertarungan untuk meraih penerimaan publik atas gagasan-gagasan ideologis yang diperjuangkan. Dalam memperebutkan penerimaan publik, maka kekuatan bahasa dan kekuatan simbol (*symbolic power*) mempunyai

peranan yang amat penting. Lebih jauh Gramsci mengatakan bahwa dalam prinsip hegemoni: bahasa, makna (*meaning*) dan nilai-nilai (*value*) dominan, tidak pernah berada dalam kondisi stabil. Ia selalu dipertanyakan, digugat, ditantang, dan bahkan dilawan lewat berbagai bentuk perjuangan politik pertandaan (*politics of signification*).

Di sisi lain, prinsip hegemoni dibangun atas sebuah landasan demokrasi yang terbentuk antara kelompok yang berkuasa dan kelompok yang dikuasai. Maka yang tercipta dari demokrasi itu adalah sebuah masyarakat sipil (*civil society*). Di dalam masyarakat sipil tersebut, pandangan hidup (*world view*) kelas yang dikuasai bukanlah pandangan hidup kelas hegemoni yang dipaksakan secara pasif (*coercive*), tetapi merupakan artikulasi dari berbagai pandangan hidup yang ada dari berbagai kelompok sosial, yang kemudian disatukan oleh sebuah prinsip artikulasi (*A Unifying Force*), yang koki dan pengolahnya adalah tetap dari kelas hegemoni.

Menyadari masyarakat yang dibangun berlandaskan masyarakat sipil yang demokratis, maka hegemoni tidak pernah berhenti membentuk dirinya. Hal ini disebabkan karena berbagai kelompok sosial yang tersubordinasi secara terus-menerus menolak diri mereka terhegemoni oleh ideologi dominan itu. Dengan perkataan lain, akan selalu ada resistensi-resistensi yang akan dihadapi oleh ideologi dominan, yang harus dicari resolusinya, agar selalu dapat memenangkan penerimaan publik. Di sini tak bisa dipungkiri telah berlangsung dialektika yang akut dan nyata dimana sebuah ide *hegemonik* akan mendapatkan tantangan dari hegemoni tandingan (*counter hegemony*) lainnya. Berdasar pemahaman konsep hegemoni tersebut diatas, maka media massa (sebagai alat hegemoni) membentuk sebuah ruang bersama alat hegemoni tandingan (*counter hegemony*) lainnya, yang mana di dalamnya terjadi perebutan hegemoni yang tiada henti-hentinya. Setiap gagasan ideologi dimenangkan, ditentang, dirubah dalam sebuah proses persaingan yang demokratis. Media massa (sesuai dengan prinsip *hegemoni* sebagai sebuah bentuk *artikulasi*) mempunyai tugas untuk menyerap dan mengartikulasikan berbagai kepentingan dan ideologi lain yang ada di dalam masyarakat, agar ia mendapat penerimaan publik secara luas. Bila tidak, media massa akan dianggap sebagai alat kekuasaan (represif) semata, bukan sebagai alat hegemoni yang demokratis.

Meskipun demikian, proses perebutan hegemoni secara demokratis, khususnya lewat media seperti yang dikatakan Gramsci tampaknya adalah sebuah situasi ideal, bahkan mungkin utopis, yang dalam kenyataannya

sulit untuk dicapai di dalam politik media dan politik informasi yang ada, tanpa melibatkan pemaksaan atau kekerasan, setidaknya pemaksaan atau kekerasan (berupa trik, rekayasa) yang halus dan tidak tampak, yang disebut kekerasan simbolik (*symbolic violence*). Berbagai bentuk pemaksaan dan kekerasan ideologis yang tampak ini justru merupakan persoalan ideologis media yang dominan dewasa ini.

Negara dan Media Massa

Salah satu cara untuk memahami, mengupas dan membedah substansi hegemoni pada kehidupan media massa Indonesia adalah dengan pendekatan historis. Yaitu dengan mengaitkan berbagai kelindan antara institusi pers dan peran negara, kepentingan pemodal (kapitalisme-imperialisme) dan posisi rakyat pada zaman tersebut. Dari sedikit studi klasik atas pers Indonesia, muncul konstruksi sejarah pers Indonesia dalam perspektif kepentingan dan dominasi ekonomi-politik negara (hegemoni) terhadap kelompok-kelompok kepentingan di masyarakat, termasuk institusi media massa.

Awal meluas dan menguatnya kekuasaan (hegemoni) negara terhadap media massa dapat ditelusuri sejak era kolonialisme Hindia Belanda. Dalam negara kolonialis Hindia Belanda berlaku sistem birokrasi *beamtenstaat* dimana negara berupaya mengefisiensikan mesin birokrasinya dengan memperkuat sistem administrasi dan meningkatkan keahlian teknis (*skill*). Demi kepentingan effisiensi, effektivitas dan produktifitas ini, negara merasa perlu mengintervensi dan mengambil peranan penting dalam perekonomian, namun sebaliknya bersifat *a-politis* terhadap gerakan-gerakan politik ‘instabilitas’ demi menunjang pembangunan ekonomi Negara kolonial Hindia Belanda (Mc Vey ;1982). Dari sinilah, awal lahirnya institusi media massa kolonial dengan konsep pers tanpa idealisme politik.

Institusi media massa (sebagaimana institusi pendidikan dan organisasi massa) dikonstruksi pemerintah kolonial agar berorientasi pada kepentingan kolonialisme Hindia Belanda dan upaya prakondisi kepentingan material kaum penjajah. Oleh sebab itu, Negara kolonial mengkooptasi kelompok-kelompok kepentingan dalam masyarakat termasuk institusi-institusi media massa/pers. Negara kolonial sebagai superstruktur berkembang secara material berlebihan dalam hubungannya dengan struktur yang ada koloninya, namun sebenarnya penghisapan manusia atas manusia ini (*Exploitation de l'ome par'l'ome*) yang terjadi pada negara kolonial, tetaplah

strukturnya ada di negara induknya. Dan tentu saja, negara colonial Hindia Belanda merasa berkepentingan untuk menciptakan infrastruktur yang mapan yang dapat menunjang proses kapitalisme yang bersifat *merkantilistik*.

Menyadari begitu strategisnya lembaga pers dalam kapasitas fungsi sosialnya, maka terhadap institusi tersebut, negara kolonial melakukan hegemoni yang cukup kuat bahkan tak segan melakukan *represi*. Hal ini tak lain dari gagasan dasar, bahwa produk budaya (termasuk wacana teksual) tidak dapat dipisahkan secara dari perkembangan sosial ekonomi politik yang dikonstruksi negara kolonial. Konsep represi dilakukan secara penuh pada bacaan yang dikategorikan sebagai bacaan liar, politis, oposan, picisan, buruk dan berbahaya. Maka diperlukan legalitas, baik secara hukum maupun kelembagaan agar konsep itu dapat berjalan, sehingga lahirlah *lalih* (1906) yang kemudian menjadi Komisi Bacaan Rakyat (1908).

Represi itu akhirnya menghadapi resistensi dari para kaum terpelajar Bumiputera yang berpendidikan Barat dan telah mengalami pencerahan. Pencerahan itu berangkat dari analisa sosial adanya deskriminasi di satu sisi dan semangat nasionalisme di sisi yang lain, sehingga tumbuh kesadaran politik (*political consciousness*) atas realitas yang terjadi akibat pejajahan kolonial. Artikulasi kesadaran politik tersebut juga telah mengurai betapa strategisnya institusi pers sebagai media untuk mengoreksi diskursus sosial ekonomi politik negara kolonial. Mereka mendefinisikan institusi pers bukan saja sebagai media informasi, media kontrol sosial atau pembentuk opini umum semata, akan tetapi lebih sebagai media alat perjuangan. Inilah awal lahirnya roh idealisme pers perjuangan.

Idealisme pers ini secara konseptual memiliki tiga penunjang yaitu kaum pergerakan (intelektual Bumiputera), surat kabar dan rakyat (*people power*). Pada masa revolusi kemerdekaan, institusi pers tetap *istiqamah* melanjutkan idealisme pers perjuangan. Meskipun di tengah situasi revolusi yang memprihatinkan dan darurat, jiwa revolusioner dan nasionalisme tetap menjadi visi utama. Untuk sementara waktu, pers idealisme tersebut dapat mengatasi lemahnya infrastruktur pers, karena semata-mata untuk menunjang perjuangan revolusi Indonesia.

Runtuhnya kolonial Hindia Belanda dan lahirnya negara kebangsaan (*nation-state*) Republik Indonesia yang di tandai Proklamasi Kemerdekaan 1945, tidak berarti turut melenyapkan formasi sosial yang lama. Struktur perekonomian kolonial tidak berubah, dimana kelas tuan tanah, pemilik

perkebunan dan pedagang, mayoritas masih di kuasai keturunan Eropa dan peranakan Tionghoa. Sebaliknya, belum muncul borjuasi (kelas menengah) Bumiputera yang tangguh, mandiri dan mempunyai posisi tawar kuat dalam kancah penguasaan sosial ekonomi. Memasuki post kolonial, Indonesia yang baru merangkak merdeka, mencoba membangun basis ekonominya sendiri melalui kepemilikan beberapa perusahaan hasil nasionalisasi. Seiring dengan itu, juga berupaya melahirkan borjuasi pribumi dengan memberi hak *privilege* pengaturan lisensi-lisensi pengelolaan basis ekonomi dengan strategi yang dinamakan Politik Benteng. Tapi upaya politik borjuasi Politik Benteng pengusaha pribumi mengalami kegagalan karena mentalitas kaum jajahan (*inlander*) masih cukup melekat, sehingga hanya memperkuat pengusaha keturunan Cina dan India. Sudah menjadi rahasia umum pengusaha Indonesia justru menjual lisensinya kepada perusahaan-perusahaan asing.

Hal itu juga melanda mentalitas dari para pengelola institusi penerbitan pers era Demokrasi Parlementer dan Terpimpin. Mereka bukan merupakan kelas menengah Indonesia yang mandiri, karena tidak memiliki basis ekonomi sebagaimana kelompok borjuasi nasional. Ironisnya di era kolonial, institusi pers dan kaum pergerakan berupaya membebaskan diri dari kooptasi negara kolonial, justru pada periode Demokrasi Parlementer dan Terpimpin, sebagian besar institusi pers justru *terkooptasi* dan di integrasikan atau mengintegrasikan diri menjadi organ (*underbow*) partai politik tertentu. Pada era itu, institusi pers begitu primordial dan ideologis dengan partai-partai tertentu dan “rela” menjadi corong partai.

Kondisi pers yang tidak mandiri itu disebabkan tarik menarik yang cukup kuat dalam perebutan *center of powers* dikarenakan institusi pers berada di tengah sistem sosial yang tidak siap dengan infrastruktur model Barat. Dan lebih parahnya, pers bukan lagi sebagai penyuara keadilan dan kemanusiaan seperti pada masa pergerakan, akan tetapi semata-mata pembela kepentingan partai. Maka bisa dibaca, keterlibatan pers dalam kehidupan Negara (*state*) bukan dalam konteks partisipasi demokratis akan tetapi lebih merupakan partisipasi *oligarkis*. Materi media massa saat itu baik editorial, reportase berita maupun opini, jika dilakukan analisa isi (*content analysis*) dalam menyajikan realitas berita dan opini tersebut kepada pembacanya, maka akan tampak kepentingan ideologis dan pesan kebijakan dari partai.

Ketika zaman berputar dan bergulir dalam rangka dialektika sejarah manusia, maka arus balik kehidupan tak terhentikan. Saat terjadi *chaos* 1965-1966, terjadilah peralihan kekuasaan secara “revolusi” dari rezim Orde Lama (Orla) kepada kekuasaan Orde Baru (Orba). Peralihan kekuasaan itu diikuti pula dengan peralihan paradigma pengelolaan negara yakni ideologi Demokrasi Terpimpin, Resopim, Nasakom, Manipol-Usdek ke arah ideologi “pembangunanisme” ekonomi (*Developmentalisme*). Maka untuk menunjang pembangunanisme-nya lewat REPELITA (rencana pembangunan lima tahun), Orde Baru dibawah kepemimpinan represif Jenderal Soeharto, melangsungkan proses reformasi sistem politik dan kemasyarakatan (*depolitisasi*) dan sekaligus negara memperkuat sistem birokrasinya. Semua itu dalam upaya meminimalkan konflik sosial sehingga menjamin berlangsungnya proses akumulasi modal dan memaksimalkan produktivitas ekonomi.

Paradigma pembangunan yang pragmatis tersebut telah menghadirkan realitasnya. Pers sebagai sebuah institusi sosial dan bahkan pers disebut sebagai tiang keempat dari pilar demokrasi tidak akan lepas dari matra sosial, ekonomi dan politik yang saat itu berkembang dominan. Maka kehadiran, peran atau fungsi pers “dijinakkan” menjadi corong suara pemerintah. Bagi pers yang liar akan selalu di ancam dengan pembedelan dan dicabut SIUP (surat izin usaha penerbitan). Terjadi adanya mistifikasi atas “kekebebasan pers” karena pers dihadapkan pada kenyataan bahwa industri pers begitu tergantung kepada perhitungan ekonomis dan modal. Jadi studi pers Indonesia dalam perspektif negara telah menunjukkan pers mengalami kooptasi baik politik maupun kapital.

NU dan Kita

Berbagai pandangan tentang media massa dari berbagai kurun memiliki arti yang begitu penting. Nahdlatul Ulama (NU) sebagai organisasi keagamaan terbesar di Indonesia banyak melahirkan “singa-singa podium” (Orator Ulung), namun sedikit sekali yang mempunyai perhatian besar untuk mencerahkan ide-ide dan gagasan dalam bentuk tulisan. NU sebagai satu ornamen penopang NKRI dan menempatkan satu pandangan organisasi bahwa NKRI harga mati (*hubb al-wathan min al-iman*), maka otomatis NU menjadi bagian besar dari “skrup demokrasi” bangsa, maka sumbangsih

pemikiran, gagasan dan tindakan NU yang memiliki basi massa besar menjadi amat penting.

Media massa yang merupakan institusi sosial dan merupakan pilar ke-empat dari demokrasi, maka tentu hal ini, tak bisa di abaikan bahwa media massa adalah wahana yang paling subur merawat pemikiran progresif, menyebarkan kedamaian *Rahmatan Lil alamin* dan juga paling penting sebagai alat dakwah yang paling effektif. Memaknai media massa secara umum sebagai penyebar aras pemikiran keagamaan berbasis *ahl al-sunnah wa al-jama'ah al-nahdliyah* namun juga sebagai media memberdayakan umat secara luas. Maka bagimana dan apa yang menjadi agenda besar NU ke depan dan bagaimana mengembalikan *marwah* pergerakan dinamika NU, yang dulu era awal revolusi dalam keterlibatan perjuangan kemerdekaan Indonesia 1945 yang saat itu *Hadratusy Syech* Hasyim Asy'ari dan puteranya KH. Wahid Hasyim menjadi pelopor terdepan, juga era *civil sosiety* yang di usung KH. Abdurachman Wahid (Gus Dur) yang selalu menjadikan dirinya dan NU menjadi *mediocre* (ikon secara aktif dalam berita-berita nasional yang memberikan kontribusi bagi proses keagamaan damai -pribumisasi Islam-, proses keterlibatan sosial politik dan juga keterlibatan pemberdayaan umat).

Ada beberapa agenda NU yang harus disemai dalam ragam gagasan-gagasan yang mungkin bisa dikembangkan dalam secara luas. Beberapa item yang bisa di-inisiasi-kan ini, diantaranya saya adaptasi dari pengamat politik kampiun asal Ponorogo, Muhammad Fajar Pramono (dalam bukunya, *Politik Lokal dan Pemerintahan Daerah*, Adi Citra cemerlang, 2013) diantaranya,

Pertama, NU adalah tidak sekedar aset atau potensi besar. Maka agar menjadi kekuatan yang signifikan (berarti) perlu ada pemberahan-pemberahan, baik dalam tataran motivasi, orientasi, konsepsional, institusional dan operasionalnya. *Kedua*, untuk penataan potensi NU ke depan tidak hanya berorientasi kepada eksistensi dan aktualisasi diri, tetapi bagaimana NU, terutama kader-kader NU secara elegan mampu berperan dan berkiprah ditengah pasar bebas dan dihamparan bombardir informasi abad 21 sebagaimana di katakan sebagai abad industrialisasi informasi. *Ketiga*, secara politik, NU mampu berperan dalam politik kebangsaan dan kenegarawanan (*High Politic*) dan juga tidak sekedar politik partisan semata. *Keempat*, dalam pendidikan, ekonomi, dan sosial, harus mampu mewujudkan tertib masyarakat sebagaimana dulu di idam-

idamkan tentang *civil society*. Kelima, ikut serta dalam penegakkan hukum dan pemberantasan korupsi. Keenam, dalam demokratisasi, berupaya ikut untuk memperjuangkan peran masyarakat secara aktif dan kontributif dalam proses politik maupun proses pembangunan baik di tingkat nasional maupun daerah.

Marilah kita rayakan (minimal enam item tersebut diatas) dalam matra keislaman dan kebangsaan dalam percikan-percikan ide, gagasan yang kemudian kita semai dalam media massa. Semoga tidak terjebak sekedar NATO (*no action talk only*) semata, namun begitu, marilah canangkan budaya membaca, menulis dan mulai bergegas bergerak dalam tindakan. Selamat hari ulang NU ke- 89. Semoga bermanfa'at, *Wallahu a'lam bi al-shawab*.

Sarpon, 3 Februari 2015

MEMBANGUN BUDAYA SABTU DI WARGA NU

SUTEJO*

Saya memaksakan diri untuk menuliskan judul ini karena beberapa alasan berikut. *Pertama*, sepulang rapat terbatas di rumah Dr. Abid Rohmanu untuk penerbitan dan *launching* buku *Membaca dan Menggagas NU ke Depan*, kepala saya tiba-tiba sangat pening dan tidak bisa tidur [pukul 01.55 tanggal 7/2/2015]. *Kedua*, tema buku yang akan diterbitkan adalah *Membaca dan Menggagas NU ke Depan*, tetapi satu pun tulisan belum ada yang berbicara tentang filosofi pentingnya tradisi membaca dan menulis. *Ketiga*, secara tidak sengaja ketika saya menulis status di fb saya, [Sutejo Ssc] bertema menulis mendapat respon inspiratif dari Ketua Syuriah MWC Pulung, KH. Ahmad Syafi'i, "pentingnya budaya Sadar Baca Tulis (Sabtu)", komentarnya.

Ketiga alasan di atas terpaksa diturunkan sebagai fakta empirik pentingnya budaya "Sabtu" (sadar baca-tulis). Keberhasilan menapaki panggung kepenulisan tak dapat dilepaskan dari pergulatan membaca. Berbagai pengalaman unik dalam membaca dan menulis tentu menjadi semacam pelangi indah untuk inspirasi pembudayaannya di kalangan warga NU. Butuh keterlibatan semua komponen ormas NU, keluarga, pondok pesantren, lembaga pendidikan formal NU (LP Ma'arif), dan masyarakat awam NU.

Artikel berikut akan mengilustrasikan secara argumentatif tentang apa, bagaimana, dan mengapa budaya sadar baca-tulis itu dipandang penting untuk ditumbuhkan di kalangan NU. Sungguh tidak dimaksudkan untuk menggurui, terlebih memandang kurang berarti atas selama ini yang

* Ketua Litbang PCNU Ponorogo.

telah dilakukan oleh sesepuh NU berikut jajarannya di ormas NU PC Ponorogo.

Membangun Budaya Sabtu

Saya pernah menulis artikel *Membaca itu Wajib, Guru!* yang dimuat di majalah *Dinamika Guru* PGRI Ponorogo (Vol.1 No. tahun 2007), kemudian dimuatkan dalam buku *Senarai Pemikiran Sutejo* (2013:621-628). Artikel itu pada prinsipnya mengritisi filosofi mengapa para guru wajib membaca. Pokok-pokok pemikiran dalam artikel itu kemudian dimodifikasi disesuaikan dengan konteks pengembangan budaya sadar baca-tulis di warga NU. Berikut akan dikaji bagaimana kiat teknis melahirkan anak-anak zaman di kalangan NU yang akan merasa berdosa jika tidak mau membaca.

Pertama, perlunya penanaman kesadaran akan kebutuhan membaca bagi para warga NU. Jika dalam banyak kasus, warga NU sendiri sering terjebak dalam ketidaksadaran ini maka langkah inilah yang paling fungsional untuk ditempuh. Menanamkan kesadaran –hemat penulis—seperti melukis di atas batu. Sebab, statemen ini, tentu akan melahirkan berpuluh alibi warga NU untuk menolaknya, tanpa mencoba mengonstruksi ulang mengapa kebiasaan sadar baca-tulis belum terbangun.

Membaca merupakan makanan pokok warga NU yang akan menyehatkan, tentunya akan menuntun kesadaran mereka untuk menjadikan membaca sebagai kebutuhan pokok --apapun profesiya--. Sebab, lazimnya para ustaz di lembaga pendidikan NU yang mendapatkan ilmu puluhan tahun sebelumnya kemudian diberikan dalam konteks kekinian, maka dapat diprediksikan apa yang disampaikannya –bisa jadi-akan aus dan *out date* jika itu berkaitan dengan bidang-bidang umum. Salah satu upaya untuk meningkatkan kesehatan keilmuan warga NU mau tidak mau mengawali dengan kesadaran diri bahwa jika warga NU tidak membaca tidaklah sehat secara budaya. Dengan demikian maka akan muncul semacam “taubatan nasuha”, *kapok mencit*, untuk tidak mengulangi dosa budaya ini. Hematnya, memang, warga NU yang tidak mau membaca adalah sebagian dari “dosa besar” budaya yang sedang berkembang di kalangan NU.

Kedua, perlunya menjadikan membaca sebagai kewajiban budaya. Langkah kedua ini, erat kaitannya dengan langkah pertama. Artinya, jika kesadaran budaya baca-tulis warga NU belum tersentuh maka kecil kemungkinan meletakkan membaca sebagai kewajiban, tentunya akan

dipandang sebagai guyongan yang tidak berdasar. Padahal, sebagaimana diisyaratkan oleh *al-Qur'an (Al-'Alaq)*, diksi bacalah diulang sampai dua kali. Pada kalimat pertama, kata bacalah kemudian diulang dalam kalimat selanjutnya, bahkan kemudian pada ayat keempat diikuti dengan "kata pena" (*al-qalam*).

Dengan demikian, membaca dalam konteks surat *al-'Alaq*, sesungguhnya merupakan perintah —yang tidak perlu ditafsirkan secara rumit— karena perintah itu sudah "konkret". Diksi perintah membaca (metaforik dari belajar), sesungguhnya, merupakan ruh perubahan dan penyadaran yang diinginkan Tuhan kepada umat manusia. Tentunya, menjadi wajib hukumnya para warga NU, karena mereka adalah penggembala budaya dan kehidupan (khalifah di muka bumi).

Mengapa Tuhan tidak memerintahkan belajarlah tetapi bacalah? Sebagai permenungan ada baiknya surat itu dikutipkan terjemahnya sebagai berikut. *Bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah dan Tuhanmulah yang Maha Pemurah. Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.* Ajaibnya, surat ini merupakan surat yang pertama kali diturunkan Tuhan dalam konteks "magis" sampai-sampai Nabi Muhammad hampir pingsan.

Ketiga, pentingnya menjadikan membaca sebagai rekreasi hati. Abu Nashr Al-Mikali mengatakan, "Pada suatu hari kami membincangkan berbagai tempat rekreasi (paling indah), sedang Ibnu Duraid hadir bersama kami. Sebagian orang berkata, "Tempat yang paling indah adalah lembah yang berada di Damaskus." Sementara, yang lain berkata, "Tempat yang paling elok adalah sungai Ubullah." Yang lainnya berkata, "Sughdu Samarkand." Yang lainnya berkata, "Lembah Bawwan." Yang lainnya lagi, berkata, "Bunga Balakh (pohon)."

Lalu Ibnu Duraid berkata, "Semua yang kalian sebutkan hanyalah tempat rekreasi indah bagi pandangan mata, namun mengapa kalian tidak memikirkan tempat-tempat rekreasi bagi hati?" Kami bertanya, "Apa tempat rekreasi bagi hati, wahai Ibnu Duraid?" Ia berkata, "Kitab 'Uyunul Akhbar karya Al Qatabi, Az-Zuhroh karya Ibnu Abi Thahir. Kemudian, ia melantunkan beberapa bait syair berikut.

*Kalau semua orang rekreasinya adalah biduanita
Juga gelas yang dituankan dan ditenggak
Maka hiburan dan rekreasi kami adalah
Berdiskusi dan menelaah kitab. (Spiritual Reading, 2007:162)*

Ungkapan Ibnu Duraid tentang tempat rekreasi yang indah ini tentu sangat luar biasa. Bayangkanlah, andaikan para warga NU menjadikan kitab (buku) sebagai tempat rekreasi dalam kehidupannya maka dapat dibayangkan kualitasnya. Andaikan warga NU kita, menjadikan buku isteri kedua yang harus “digauli” maka akan lahirlah orok pemikiran yang luar biasa untuk anak dan generasinya. Minimal, etos wisata hati akan memberikan ruang lapang sehingga anak dipetik terang pandang di kemudian waktu. Tetapi, yang terjadi sebagian besar kita menganggap tempat rekreasi adalah fisik, tempat-tempat lahiriah yang hanya bersifat visual (mata). Tempat wisata secara fisik seperti laut dan gunung, pemandangan seindah apapun sifatnya hanyalah lahiriah. Kecuali, bagi penempuh ruh spiritual akan selalu mengaitkan dengan kebesaran Sang Alam ke dalam relung bersama kelembutan Sang Khaliq.

Andaikan setiap bulan, warga NU kita membeli buku sebagai tempat wisata yang terdekat, maka dalam satu tahun kita telah memiliki 12 tempat wisata hati. Andaikan 10 tahun maka kita telah memiliki 120 tempat wisata hati. Dan, andaikan umur kita 65 tahun, dan mulai memikirkan buku sebagai tempat wisata di umur 20 tahun; maka minimal 5400 tempat wisata itu telah kita miliki. Andaikan kemudian, satu kabupaten, warga NU yang melakukan wisata jenis ini 2000 orang saja, maka sudah ada 10.800.000 tempat wisata hati. Ini, akan menjadi kekayaan yang luar biasa bagi keluarga NU, masyarakat NU dan –bahkan bangsa Indonesia-- di masa depan.

Fatalnya, masyarakat kita masih memandang hal ini dengan sebelah mata. Bahkan, warga NU pun belum menjadikan tempat wisata hati yang utama dalam kehidupannya. Warga NU dan masyarakatnya, masih suka mengoleksi sepeda motor baru, mobil baru, dan peralatan lainnya; yang sebenarnya hanyalah bentuk wisata fisik. Pesan Ibnu Duraid tentu menjadi sangat menyentuh jika kita kaitkan dengan konteks mutakhir. Sebab, bagaimanapun memang perubahan kehidupan berawal dari jenis wisata hati ini. Ilmu pengetahuan berkembang, kreativitas tergali, nyali berkompetisi terteruji; bukan kebiasaan saling memaki dan menghegemoni.

Untuk inilah, maka di masyarakat NU penting untuk membudayakan wisata hati. Sehingga, akan menjadi sebuah impian kita menemukan masyarakat di mana pun memegang dan membaca buku: antri di bank membaca buku, menunggu di tempat parkir membaca buku, bercengkerama di warung membaca buku, santai di alon-alon membaca buku, di ruang-ruang tamu rumah kita penuh buku; dan seterusnya. Sebuah masyarakat NU pembelajar yang akan berpijar di masa depan.

Keempat, pentingnya mengawinkan budaya membaca dengan menulis. Sebagaimana isyarat surat *al-‘Alaq*, yang menyandingkannya membaca dengan pena, secara metaforik menuntun kita akan pentingnya kemampuan menulis sebagai sarana pembelajaran terpenting. Ingat ayat keempat: *yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam*. Pena (*qalam*), dengan sendirinya, akan meneguhkan proses dialogis dalam pembacaan sebelum terekspresikan dalam tulisan (di sinilah tentu makna belajar yang ditasbihkan Tuhan itu).

Barangkali penting menarik ingatan kita akan masa kejayaan pemikiran Islam yang tumbuh dalam konteks perkawinan indah antara budaya membaca dan menulis. Suatu realita pahit umat Islam (dan ini tidak banyak disadari), bahwa kemunduran pemikiran Islam berawal pada abad ketiga belas ketika buku-buku pemikiran (sebagai simbol peradaban Islam) dilemparkan ke Sungai Euphrat, dan karena itu, airnya menjadi hitam oleh tinta sekian banyak buku (lihat: Budi Darma “Memperhitungkan Masa Lampau” dalam *Bukuku Kakiku* (2004:71).

Dengan demikian, dalam sejarah peradaban pemikiran, membaca dan menulis (buku) identik dengan ilmu pengetahuan itu sendiri. Bagaimana mungkin jika para warga NU tidak membaca dan menulis akan mampu mewariskan peradaban dan ilmu pengetahuan? Fakta peradaban yang tidak dapat dinafikkan adalah terkuaknya kembali pemikiran Yunani Kuno di zaman Renaisans sehingga membuka tabir baru dalam perjalanan peradaban pemikiran manusia. Hal ini merupakan fakta historis yang mencengangkan berkaitan akan pentingnya budaya membaca dan menulis dalam peradaban manusia.

Kelima, pentingnya pengorbanan untuk memfasilitasi budaya membaca warga NU. Ketika dalam konteks mutakhir, nilai pengorbanan nyaring dan ringan diucapkan oleh elit politik, maka warga NU penting untuk mengaplikasikannya dalam kehidupan kebudayaannya. Artinya, membaca membutuhkan pengorbanan waktu, finansial, dan budaya itu sendiri.

Pengorbanan waktu artinya, para warga NU dituntut untuk mengorbankan sebagian waktunya untuk membaca. Pengorbanan finansial artinya, warga NU dituntut mau dan mampu menyisihkan sebagian uangnya untuk membeli buku (berapapun nilai nominal itu). Pengorbanan budaya artinya warga NU siap menerima kritik dan sindiran karena memanfaatkan setiap luang waktu untuk membaca. Sebab, membaca belum menjadi budaya, dan karena itu, setiap membaca sindiran dan ejek "sok keilmuan" akan menjadi cerca budaya yang siap diterima.

Negara-negara maju seperti AS, Jerman, Inggris telah menjadikan membaca sebagai budaya agung yang disanjung. Ini, ditandai dengan munculnya berbagai fasilitasi penghargaan atas kebiasaan berkarya (menulis) sebagai ekspresi hasil pergulatan membaca (dan berpikir). Sementara di Asia, fakta pengorbanan bangsa telah ditunjukkan oleh Singapura, Malasyia, Korea, dan Jepang sebagai pelopor tradisi pengorbanan jenis ini.

Belajar dari pengorbanan pemerintah Jepang dalam mengubah bangsanya menjadi bangsa pembelajar (satu diantaranya) adalah dengan membeli sebanyak mungkin buku terbaru keluaran Barat (Eko Laksono, *Imperium III: Rabasia 1.000 Tahun Keunggulan dan Kekayaan Manusia*, 2007:298). Sebuah strategi membangun bangsa, yang nyaris belum tertandingi oleh negara mana pun. Sampai-sampai, Eko Laksono mengukuhkan Jepang sebagai bangsa pembaca yang terhebat di dunia (hal. 410). Untuk inilah, maka pentingnya pengorbanan warga NU untuk menyisihkan sebagian uangnya dalam membudayakan membaca. Sebab, mengandalkan negara untuk memfasilitasi buku (dalam konteks mutakhir) adalah kecengenggan warga NU bagaimana si kecil merindukan mainan pada orang tuanya. Kemiskinan orang tua (bangsa) hanya akan menambah derita panjang akan mimpi indah untuk berubah di masa depan.

Keenam, pentingnya strategi warga NU dalam membaca agar efektif. Membaca warga NU bukan sekadar pemahaman tetapi sudah wilayah membaca cepat dan kritis. Artinya, membaca yang sudah dilandasi oleh efisiensi waktu sehingga dibutuhkan teknik jitu dalam berburu pemahaman. Sedangkan, membaca kritis, menyarankan terjadinya kebiasaan dialogis dalam membaca. Membaca adalah interaksi aktif antara pembaca dan penulis. Semacam diskusi sepi. Pergulatan ke puncak *hening*, perjalanan mendaki, memetik ruh untuk disematkan pada tunas-tunas jiwa sehingga dapat lahirkan kualitas generasi yang tinggi.

Sebuah ironi sering penulis alami berkaitan dengan langkah terakhir ini. Ironi itu justru lahir dari teman NU (mahasiswa) yang baru tahu melihat ribuan buku di rumah penulis. Ada warga NU yang bertanya, "Wah, *ngene iki yo diwoco kabeh, Pak? Mocone kapan, Pak*". Sebuah ironi sekaligus parodi agung yang penting direfleksikan oleh warga NU. Pertanyaan kedua mengingatkan bahwa membaca belum menjadi budaya. Padahal membaca buku dapat dilakukan dengan *ngemil*, dan lebih dari itu, membaca dapat dilakukan setiap waktu: pengisi waktu luang, di jelang tidur, bangun tidur, dan saat warga NU beraktivitas.

Sedangkan, pertanyaan pertama, mengingatkan kita akan beberapa hal penting bahwa (a) membaca rata-rata warga NU kita belum memiliki fokus dan orientasi, (b) membaca belum berprinsip pada *ambeg paromo arto*, dan (c) membaca kecenderungan warga NU kita masih harfiah. Mestinya, membaca yang terpenting dilakukan sudah pada tataran makna yang tidak ditandai pada larik dan paragraf. Ada pesan penting dalam membaca yang menarik diturunkan agar kita tidak kehilangan makna: (a) temukan kunci tulisan (*take note*), (b) alihkan ke bahasa sendiri (*pharaphrase*), (c) temukan ringkas informasi (*summery*), dan (d) aplikasikan (*sintesing*).

Alternatif di atas dapat dieksplorasi lebih jauh untuk berbagai kepentingan dan tujuan. Namun yang paling filosofis adalah jika budaya membaca telah tercipta maka budaya menulis dapat diimpikan. Keduanya menjadi semacam tabir pandora yang akan memancarkan aura warga NU tercinta. Cakra jantung berselambu makna, jangkar emosi menjadi tali yang setiap waktu akan menjadi pengikat makna gerak dalam membangun pemikiran dan peradaban di kalangan NU.

Membudayakan membaca, seperti menerjemahkan tamsil Andreas Harefa sebagai manusia pembelajar (2005). Dalam logika hipnosis, kebiasaan membaca dalam kondisi rileks (*alfa*) adalah pengukir dunia bawah sadar yang akan menguasai tubuh pembaca 88 persen. Jika warga NU menjadikan budaya membaca dan menulis sebagai teknik *imersion* maka di limit waktu perubahan besar bangsa ini di masa depan akan tercipta. Karena warga NU telah menjadikan perisai ilmu sebagai pedang yang setiap waktu dikelau ulang untuk menumbangkan keangkuhan peradaban.

Karena membaca dan menulis merupakan sarana penting dalam berilmu, maka akankah kita nafikan pesan Nabi yang berpuluhan abad telah berpesan, "Kelebihan seorang yang berilmu terhadap ahli ibadah adalah seperti bulan purnama terhadap seluruh bintang di langit". Dapatkah

kemudian kita maknai bahwa berilmu itu hakikatnya ibadah itu sendiri? Karena ilmu adalah bulan purnama dan ahli ibadah adalah bintang-bintangnya. Salahkah kemudian, jika analog paparan sebelumnya (dalam "fiqih siasah"), kemudian penulis simpulkan: membaca dan menulis hukumnya wajib bagi warga NU?

Belajar dari Pengalaman Kecil

Selanjutnya, dalam artikel ini akan dibagikan pengalaman kecil dalam merintis budaya sadar baca tulis. Tiga pengalaman menarik dapat dikemukakan sebagai berikut. *Pertama*, pengalaman saya mendorong budaya menulis di tempat lain: (i) SMA Bakti Ponorogo, (ii) SD IT Qurata A'yun sehingga terbitlah buku inspiratif "Anakku Inspirasku", dan (iii) di PGRI Cabang Ponorogo sehingga terlahir majalah *Dinamika Guru* yang telah berusia sembilan tahun berjalan dan *Jurnal Edukasi* masuk tahun kedua.

Kedua, adanya ingatan saya tentang pentingnya *sharing* dalam pendampingan pembudayaan membaca dan menulis. Khususnya dengan beberapa sahabat inspiratif berikut: (i) Masuki M. Astro, wartawan Senior *Antara*, (ii) Eko Hendri Syaiful, wartawan yunior *Jawa Pos*, (iii) Rustiani Widiasih, guru kreatif dari SMAN 1 Badegan, (iv) Moh. Abdul Rois, staf di komunitas *Sutejo Spectrum Center*, (v) Ikhwanul Abrori (SMA Bakti Ponorogo), (vi) Nanik Dwi Rahayu (SMA Bakti Ponorogo), (vii) Cholis Mahmudah (SMA Bakti Ponorogo), (viii) Agus Ahmadi (SMA Bakti Ponorogo), (ix) Mashudi (SMAN 2 Madiun), (x) Suyud (SMA *Immersion* Ponorogo), (x) Peny Nurhidayati, SDN 1 Pondok Babadan, (xi) beberapa siswa di SMA Bakti Ponorogo dan SMA *Immersion* yang berhasil menjadi juara nasional, dan (xii) beberapa mahasiswa binaan yang juga mendapatkan keuntungan kreatif dari membaca dan menulis.

Ketiga, pengalaman saya dalam menulis populer di media massa yang lebih dari 25 media, menulis buku, menulis LTKI/LKMS dan karya tulis lainnya, nulis penelitian hibah, dan –bahkan menulis status di *facebook* sekalipun; sungguh, membutuhkan ketahanan mental dan fisik untuk memperjuangkannya. Berikut inspirasinya dinarasikan sebagai berikut.

"Ayat yang pertama turun "iqra bismi rabbik". Perintah membaca ini tidak disebutkan obyeknya, apa yg dibaca. Implikasinya, kata tafsir, obyek bacaan bisa meluas baik yg tersurat maupun tersirat, ayat kitabiyah

maupun kauniyah, bahkan fesbukiyah, asal orientasinya “bismi rabbik”. Begitulah komentar Dr. Abid Rohmanu (28/1/15: 06:11) atas salah satu status bertema kepenulisan di media sosial.

Mengapa tempat, nama-nama, dan pengalaman di atas menarik dibagikan dalam tulisan ini? Karena proses pembudayaan sadar baca tulis dengan sendirinya berkaitan dengan tempat berikut pengondisianya di satu sisi dan di sisi lain berkaitan dengan tokoh-tokoh inspiratif (seberapa pun kecilnya inspirasi itu) jika dimaknai akan berpijar yang menyinarkan inspirasi pembudayaan.

Dari pengalaman itulah, kemudian saya menyadari bahwa menulis itu hakikatnya 99% kerja keras dan 1% bakat. Menulis itu seperti berjalan, berenang, bersepeda, mengemudikan pesawat, merangkai bunga, ataupun berbicara. Tanpa berlatih optimal mustahil kemahiran dapat digenggam. Selamat berlatih! Jangan berhenti sebelum bisa. Menulis dan membaca adalah sepasang suami isteri yang sempurna. Barulah persalinan atas karya akan sempurna karena terlahir oleh orang tua yang sempurna pula.

Beberapa waktu lalu saya menulis status fb begini: “Menulis adalah ibadahku, cerpen dan puisi adalah puasaku, dan berbagi pengalaman adalah zakatku. Pripun? Semoga dapat istiqomah” [*status fb* saya 6-2-2015]. Sebuah filosofi kepenulisan yang menarik direnungkan, dan di situlah kemarin, terjadi dialog yang mengalir mengapa ketiga analog itu saya kemukakan.

Setelah munculnya kebiasaan membaca tentu akan lahirlah endapan informasi yang melimpah. Inilah yang akan melahirkan energi di kemudian waktu. Tanpa disadari ia akan menjadi gunung es di metakognisi pikiran Anda. Analognya sungguh sederhana bagi saya, membaca itu seperti memasuki sebuah Mall atau pasar. Mungkinkah Anda akan lupa, sudut-sudut tempat yang ada di dalamnya? Tinggal, pada saat dibutuhkan, Anda dapat memanggil ingatan itu untuk diproduksi menjadi sebuah tulisan.

Permasalahannya, seringkali diantara teman warga NU, sering bilang jika tidak mempunyai bakat. Sekali lagi, menulis itu hakikatnya 99% kerja keras dan 1% bakat. Ini adalah tesis yang saya turunkan dari pengalaman yang kira-kira sudah 30 tahun saya geluti. Oke jika pembaca warga NU masih mengelak bahwa Anda tidak punya bakat, coba renungkan indikasi berikut yang saya turunkan dari status fb saya tertanggal 3-2-2015.

Cermati tanda-tanda berikut, jika ada pada Anda berarti punya bakat menulis: (i) suka corat-coret, (ii) suka melamun, (iii) suka baca, (iv) suka *traveling*, (v) suka mengkritisi sesuatu/komentator, (vi) suka music, (vii)

suka menyendiri, (viii) gampang gelisah, (ix) sensitif thd sesuatu, dan (x) suka mikirkan sesuatu. Bagaimana? Selamat, berarti Anda berbakat. Tugas selanjutnya, berlatih dengan tak terhitung kali untuk mendapatkan kemahiran itu. Hukum kemahiran hanyalah hukum pengulangan berapa kali kita lakukan, jangan berhenti sebelum kemahiran itu tiba.

Sebagai warga NU yang merindukan kemahiran kepenulisan, Anda tidak boleh mengelak tentang filosofi bakat karena sudah terpatahkan. Tugas selanjutnya adalah menyadarinya sebagai pesan filosofis kearifan akan pentingnya etos berlatih berikut seperangkat yang perlu Anda wujudkan. Di sinilah, Anda sebagai warga NU ketika sudah memutuskan kesadaran akan membaca dan menulis tinggal menyediakan seperangkat kebutuhan yang mesti dihadirkan. Apa itu, inilah kebutuhan menulis yang harus sediakan: (i) rasa senang, (ii) totalitas, (iii) latihan, (iv) ikhlas, (v) rendah hati, (vi) ulet, (vii) banyak baca, (viii) berpikir kritis, idealis, logis, dan argumentatif, (ix) pengorbanan, (x) kerja keras, (xi) disiplin, dan (xii) komitmen.

Ayo, kita warga NU bersiap diri, membangun apa pun profesi yang kita tekuni dengan mahir menulis!

Masalahnya adalah, jika kita ingin produktif menulis, maka kemudian yang mutlak Anda persiapkan adalah hal berikut: (i) bahan renungan social, (ii) bahan bacaan, (iii) setangkai ide, (iv) seperangkat mesin mental, (v) seperangkat kecakapan berpikir, dan yang terpenting juga (vi) setikar anyaman jiwa yg terbuat dari ruas kejujuran, keberanian, dan keikhlasan. Modalitas demikian tentu akan menjadi kekuatan sendiri dalam proses pendakian kepenulisan kita.

Nah, sekarang masalah selanjutnya adalah bagaimana agar kita produktif dalam menginventarisasi ide yang berkeliaran bebas di sekitar kita? Tugas Anda, warga NU yang membangun tradisi sadar baca tulis adalah perlunya memiliki bank ide (inventarisasi ide). Dari mana diperoleh? Ilustrasi sumber ide berikut menarik untuk Anda renungkan: (i) pengalaman pribadi, (ii) melihat dan mengamati realita, (iii) membaca tulisan orang lain, (iv) banyak membaca buku, koran, majalah, (v) mendengarkan music, (vi) menonton film, (vi) mendengar cerita orang lain, (vii) menonton berita tv, (ix) membaca berita cetak, (x) mimpi, (xi) melamun/mengkhayal, (xii) melakukan perjalanan/*adventure*, dan (xiii) karya orang lain.

Bayangkan begitu banyak ide yang mestinya kita punya, tunggu apa lagi, ekspresikan, tuliskan. Salam berkarya!

Setelah berkarya, seringkali yang terjadi adalah apa yang dinamakan kemacetan di dalam menulis. Ilustrasi berikut menarik untuk kita renungkan. Siapapun penulis, apalagi pemula, sering alami kemacetan. Untuk itu, berikut dikemukakan tip kecil untuk mengatasinya. Analog sebuah mobil, macet disebabkan (1) bensin habis, (2) error di mesin berikut instalasinya, dan (3) jalan penuh sesak.

Kalau no 1, berarti harus beli bensin. Dalam menulis, berarti harus membaca lagi, merenung, dan mengumpulkan data/informasi. Kalau no 2, ditelusuri ulang sistematika tulisan, apakah sudah runtut dan mengalir sesuai sistem mesin sebuah tulisan. Kalau no 3, berarti kita harus memilih jalan yang sepi, situasi dan kondisi yg lebih nyaman. Tidak bising dan banyak ‘pengendara’.

Sesungguhnya, kemacetan itu juga disebabkan tidak adanya motivasi yang kuat untuk menorehkan impian menjadi penulis. Itulah sebabnya sering muncul pertanyaan tentang kemalasan dalam menulis. Dalam beberapa kali komunikasi saya dengan pembaca fb saya, banyak yang menyatakan keinginannya untuk menulis tetapi malas. Persis sama dengan keluhan umum saat saya mengisi workshop menulis. Bagaimana mengatas malas dalam menulis? Gampang, ikuti tip berikut (1) Ganti kata malas dengan SEMANGAT di pikiran bawah sadar Anda; (2) Ulangi beberapa kali dg visualisasi bacaan yg sangat Anda sukai (3) Berlatihlah menulis dengan membayangkan makna positifnya; dan (4) Makna/dampak positif itu diantaranya: hilangnya stres, senang, dapat uang, disegani, banyak teman, dikira pintar.

Tunggu apalagi? Ingat warga NU, kemahiran menulis itu bukan karena bakat penentunya tetapi berapa kali Anda mengulanginya. Coba cermati ilustrasi filosofi kemahiran menulis berikut ini.

Suatu pagi, usai sarapan sama isteri di sebuah warung, dia bercerita tentang temannya yang mengeluh, ikut lomba kepenulisan dua kali tidak menang, kemudian menjadi malas. Isteri saya, dengan pengalaman mendampingi saya bercerita tentang cerita awal perjuangan saya memenangkan di Jakarta. “Mas Tejo, orangnya ulet mbak. Entah berapa kali dikembalikan dari *Kompas*. Ketika lomba karya tulis di Jakarta, awalnya juga tidak menang, tetapi lama-lama ketemu jurusnya.” ungkap isteri saya datar. Sebuah motivasi menarik yang diceritakan oleh orang yang tidak suka menulis tetapi peduli dengan kepenulisan.

Untuk itu, jika warga NU (yang baru memasuki dunia kepenulisan), entah itu kepenulisan populer, perlombaan, atau penelitian, maka kuncinya adalah kita mengingat saat kita di masa kecil berlatih untuk bisa berjalan. Kita *mbandel* sekali, tidak peduli jatuh berapa kali, yang penting targetnya bisa berjalan. Bukankah untuk mulai bisa berjalan, minimal kita membutuhkan waktu setahun? Itu pun dengan motivasi penuh, fokus hanya ingin berjalan, dan tidak pernah menyerah. Mengapa naluri itu kini --rata-rata menghilang-- setelah dewasa? Ayo, bangkitkan kembali mental pemenang itu untuk memburu kemahiran, keterampilan kepenulisan!

Kebetulan, saat bercerita tentang keluhan itu, teman isterinya kepada isteri saya ada teman saya, yang juga teman isteri saya. Rustiani Widiasih namanya. Seorang guru kreatif yang akhir tahun lalu baru saja memenangkan lomba kreativitas kepenulisan tingkat nasional. Saya jadi ingat, dengan Rustiani, berkali-kali gagal memenangkan lomba kepenulisan di Jakarta. Pernah ketika bersama-sama di Jakarta dalam sebuah even, kebetulan saya menjadi pemenang pertama LMKS, dia saya minta untuk mendokumentasikan penyerahan hadiah, dia tidak melakukannya. Kemudian saya bilang, penulis itu tidak boleh malu, harus berani. Saya tahu alasannya ketika itu, karena kamera yang saya miliki sama Rustiani adalah kamera manual.

Apa yang menarik warga NU, untuk memperoleh sebuah kemahiran jangan berhitung berapa kali terjatuh (gagal), tetapi bayangkanlah kemahiran itu dalam genggaman. Bangkit, bangkit, dan bangkit memburu kemahiran. Selamat menikmati perjuangan mendapatkan kemahiran. Salam sukses.

Dalam proses pendakian kepenulisan itulah maka kita penting merenungkan pesan mulia ini. Sebuah jiwa mulia manakala dalam duka kita ikhlas berurat dan bererat dalam tali ikhlas, dalam jejiwa yang berserat syukur. Otot-otot jiwa menjadi sempurna memanggul apapun yang menerpa. Seperti laut tenang yang dalam. Keikhlasan menjalani proses kemahiran kepenulisan akan menjadi hukum akselerasi. Untuk itu, tulus hati, tulus rasa, tulus jiwa adalah trisula kehidupan yg indah yang disematkan untuk mengejar impian kemahiran.

Membangun Budaya Menulis Warga NU

Apa pesan filosofis sebuah profesionalisasi? Seorang penulis jika ingin profesional maka meminjam pesan filosofis kaum profesional, berarti

kita harus memiliki (1) kemahiran, (2) profesionalitas, (3) komitmen, (4) panggilan jiwa (hidup), (5) kerja keras (etos), (6) sesuai standard (dapat diukur), (7) sepenuh waktu, (8) disiplin, (9) teruji, (10) bertanggung jawab, (11) kreatif, (12) inovatif, (13) ulet, (14) kompetitif, (15) komunikatif, dan (16) mandiri.

Berikut ada pengalaman menarik dari warga NU yang berjuang mendapatkan kemahiran menulis. Berikut pengakuannya. Mohon dimaafkan jika Anda menemukan “imajinasi tentang subjektivitas saya dalam akuan itu” karena pengalaman ini adalah proses yang panjang. Semata-mata untuk memberikan ilustrasi bahwa menulis butuh komitmen hati dan pikiran yang tulus, tanpa basa-basi.

Pertama, “Setiap kali aku berkeluh kesah, dialah orang yang meluruskan niatku. Dia orang yg memarahiku setiap aku akan menyerah. Saat aku mulai takabur, dia yang menanamkan kerendahan. Dia pula yang melembutkan perasaan dendam yang bgitu keras. Dia yg selalu membanggakan bahwa aku anak terbaiknya. Meski itu masih belum mungkin. Dan tiadalah yang lebih bahagia. Kecuali melihatnya tersenyum dan berkata “Anak3ku akan jadi orang yang terbaik seperti aku.” thanks my father. You is the best for my live.” [Begitulah yang ditulis di fb eko hendri tertanggal 3-12-2014].

Menanggapi akuan pengalaman Eko Hendri Saiful [anak asuh saya] yang sekarang menjadi wartawan *Jawa Pos* dan sebelumnya sudah menulis di beberapa koran *Republika* (Jakarta) dan *Surya* (Surabaya), teman seperjuangan menulis saya ketika mahasiswa di IKIP Malang sekarang menjadi wartawan senior di Kantor berita *Antara* berkomentar begini: “Mas Saiful, perasaan yang persis sama aku rasakan. Samaaaaa persis mas. Di saat aku tidak bangga dengan diriku, beliau yang menyadarkanku bahwa memiliki sesuatu yang bisa dibanggakan. Ketulusannya padaku teruji oleh waktu. Bukan satu dua tahun ketulusan hati seorang lelaki Jawa dengan kelembutannya, namun kadang lebih keras dari orang Madura ini. Suatu ketika saya pernah menyakitinya, tapi ia tidak dendam. Ini karena ketulusan hatinya menempatkan diri sebagai seorang kakak. Mas Saiful, saya merinding dan *brebes mili*. Semoga Allah memuliakan beliau dan seluruh keluarganya. Semoga anak-anaknya dilapangkan jalan oleh Allah, baik dalam hal keduniaan maupun keakhiran. Aamiiinnn..... Dan tempat ini, cara duduk beliau, membuat saya kangen Ponorogo. [ini ditulis Masuki M. Astro pada 4 Desember 2014 pukul 18:52].

Berikut juga saya kutipkan suntikan motivasi wartawan senior kepada yunior saya, begini. “Mas Saiful Eko H, memiliki banyak kelebihan dibandingkan dengan si Uki, pasti ia akan melejit jauh. Tinggal bagaimana memelihara “api semangat Jalan Panjaitan” di dadanya. Jangan pernah padam. Sukses itu tidak bertepi Mas Saiful Eko Hendri. Sukses itu hanya bertepi pada kebutuhan diri yang memang tidak seberapa. Sehari hanya perlu makan 3 hari, bahkan bisa kurang dari itu. Sukses yang sejati, tidak berbatas, karena itulah yang disebut “sebaik-baik manusia”. Saya lebih salut pada “Si Kakak” yang menghipnotik si Uki itu. Ia telah membuka jalan panjang bagi si Uki, si pemulung potongan-potongan kalimat orang lain. Saya yakin si Kakak, bukan hanya membuka jalan bagi si Uki. Si Uki-Uki lain pasti merasakan daya hipnotiknya. Kakak, Allah memuliakanmu. Aamiiin....” *[komentar kang Uki tertanggal 29-11-2014 atas ucapan selamat awal saya kepada Eko Hendri ketika diterima menjadi wartawan Jawa Pos].*

Kedua, tulisan di fb saya untuk menghormati perjuangan sahabat saya, guru bahasa Inggris bernama Rustiani Widiasih. Saya menuliskan status di fb saya dengan judul “Belajar Kreatif dari Rustiani” *[status Sutejo Ssc tanggal 29-11-2014]*. Selanjutnya kutipannya dapat dinukilkkan sebagai berikut.

“Menjadi guru memang pilihan, tetapi bergerak untuk mengembangkan diri sudah kewajiban. Menikmati dan menghayati profesi menjadi pintu pertamanya, pintu keduanya: membaca dan menuliskan pengalamannya. Rustiani adalah contoh guru yang melakukannya. Dia sahabat kreatif dan belajar saya saat mengajar di SMA Bakti Ponorogo. Hari-hari ini dia lagi bahagia karena menjadi salah satu pemenang sebuah lomba karya tulis guru di Jakarta. Untuk itu, untaian mutiara sukses kutitipkan lewat fb ini dan tentu karangan bunga penghormatan adalah hal wajib kulukiskan. Dia adalah guru yang bekerja keras, tak peduli dengan kata orang, melangkah, melangkah, dan melangkah. Berkreasi, berkreasi, dan berkreasi. 10 tahun menekuni sebuah kreativitas tentu bukan waktu yang pendek. Sebuah jala waktu yang kemudian menjadikannya menerima piala. Bukan sekadar piala dan bonus uang, tentu piala hati yang dikirimkan dari kolega guru untuk ucapan terima kasih karena telah menginspirasi. Selamat bu nggih, Hidup Bu Rustiani dan SMA Badegan.”

Kemudian atas penghormatan saya itu, bu Rustiani Widiasih menuliskan komentar di statusnya begini: “Terimakasih Pak Tejo. Sejak dulu Bapak selalu menginspirasi saya. Ketika pak Tejo dipanggil sebagai

juara satu, saya yang menjadi saksinya namun saya tidak mengabadikannya. Maaf untuk itu. Namun pada saat itu lah muncul “keirian” saya untuk bisa dipanggil sebagai juara seperti pak Tejo. Lalu ibarat kepompong saya berusaha untuk terbang. Namun saya tidak berhasil untuk sekadar merobek kulit saya. Berkali-kali saya berusaha terbang, namun gagal. Rupanya saya perlu waktu untuk “bertapa” menjadi kepompong. Alhamdulillah sekarang kepompongnya sudah mulai menjadi kupu-kupu yang berlatih terbang walau belum bisa terbang tinggi. Sekali lagi, terimakasih telah menjadi inspirator dan warga NU saya. Salam hormat, Bapak.” *[komentar Rustiani di fb Rustiani tanggal 31 Januari 2015 pukul 6:26]*

Ketiga, tulisan di fb saya untuk menghormati perjuangan sahabat seperjuangan saya tahun 1988, ketika kuliah di IKIP Malang, Masuki M. Astro. Saya menuliskan status di fb saya dengan judul “Belajar dari Kang Masuki, bagi eko hendri” *[status Sutejo Ssc tanggal 29-11-2014]*. Selanjutnya kutipannya dapat dinukilkan sebagai berikut.

Kang Uki (begitulah aku memanggilnya) adalah fenomena energi kemiskinan yang menghipnotik. Lelaki ini terarus pada prodi yang --katanya salah pilih--. Tetapi, sang kakak, dengan aroma motivatif mengatakan, “Kerja itu tidak ditentukan latar belakang jurusan Ki.” Itu disampaikan ketika beberapa kali curhat sama senior dan kawan, tetapi rata2 memberikan respon yang datar, kadang enggak berkenan. Seorang kawan, bahkan menghardiknya, “Ki, kamu itu kok sukanya mengeluh saja.” Sang kakak pun, kemudian bilang ketika melihat kakak lainnya milainya sebagai pengeluh. “Mengeluh itu berarti kamu bakat menulis, Ki.” katanya. Saat itu Uki sudah menemukan sang kakak yang menulis di media massa. Maka, mulailah dia menulis resensi, --yang kalimat-kalimatnya yang menarik-- dipungut dari buku yang sedang diresensi. Berhari-hari, bahkan berminggu. Saat itu, dituliskannya dalam coretan-coretan di kertas tulis sebelum diketik pakai mesin ketik --yang berkali-kali pula salah-- untuk kemudian digantinya dengan kertas yang lain. Di sebuah kamar derita, --kamar kumuh barangkali-- tempat sekumpulan mahasiswa kategori kelas bawah bertinggal. Di sebelah kamar lain, sang kakak juga lagi menghadapi mesin ketik, maka bersahutanlah bunyi-bunyian tik-tak itu, seakan berlomba menemukan nafasnya yang terindah. Tulisan pertama Uki, dimuat di harian Surya, dan berpamitan pada sang kakak untuk mengambil honor beberapa hari selanjutnya.

Sang kakak pun berpesan, sekaligus untuk mengambilkan honor tulisan yang sama, di media yang sama. Hal itu, dilakukan seminggu setelah resensi Uki dimuat. Sesampainya di Surabaya dengan harapan mendapatkan honor, ternyata yang terjadi hanyalah isapan jempol karena finansial belum tersedia. Walhasil, Uki pulang dengan tangan kosong, tetapi si redaktur dengan baik hati meminjamkan sejumlah uang yang cukup untuk kembali ke kota Malang. Uki memang tidak punya uang, uang hanya cukup untuk transport ke Surabaya.

Ini hanya ‘sepenggal proses’ pembaca, sebuah perjuangan Uki muda yang mengguratkan mimpi di tengah kemiskinan yang menghimpit. Untuk makan pun, sepotong tahu bisa untuk dua hari dengan bumbu uyah [garam] yang campur irisan brambang kemudian direbus. Setelah itu, ‘fragmen-fagmen panjang’ yang menantang, mengantarkan ke kariernya sekarang. Kang Uki sekarang telah menjadi wartawan senior Antara yang mendapatkan bonus untuk short course ke Korea tahun 2013 dan 14 kali mendapatkan penghargaan atas karya-karya jurnalistiknya [ini diperoleh dalam rentang tahun 2007-2013]. Padahal, untuk lomba [kompetisi], awalnya, Kang Uki tidak memiliki nyali untuk melakukannya.

Apa yang menarik pembaca? (1) yang pertama, kemiskinan jika disadari, akan menjadi energi besar yang menghipnotik, (2) bahwa sukses itu bermula dari kerja keras dan pikiran positif, dan (3) sabar mengalir atas proses ketakdiran dengan ragam dan rona warna dalam pendakiannya.

Dan, sebulan ini, pengagum Kang Uki, sedang menapaki proses di kawah condrodimuko *Jawa Pos*, untuk mewujudkan perubahan takdir hidupnya. Lelaki miskin, yang rumahnya beralaskan “tanah biasa” telah menuliskan impiannya untuk mengejar langkah kaki gurunya, Kang Uki. Kemarin, lelaki miskin itu, menandai fotonya di fb ini, bersama Menteri Kelautan, Susi Pudjiastuti. Lelaki yang berjanji untuk bekerja keras dan memilih jalan kehidupan melalui tulis-menulis. Lelaki itu bernama Eko Hendri.

Wasana Akhir

Pembaca, warga NU yang budiman, tunggu apa lagi. Mari kita bangun budaya sadar baca-tulis, agar pelangi peradaban NU indah di masa depan. Ormas besar yang indah gemilang karena pedang karyanya mewarna di

tubuh bangsanya. Untuk mengakhiri artikel ini saya kutipkan tiga karya kecil yang pernah dimuat di media sosial fb saya [Sutejo Ssc].

Sajak Penulis

S. Tedjo Kusumo

dari penyair kubelajar pentingnya hati
yang menjelma lilin dan kunang-kunang
kemudian berpijar lewat kekatanya yang indah.
dari cerpenis kubelajar rasa
yang merupa susunan imaji suci
kemudian hinggap lembut di bibir jiwa
menyentuh-nyentuh raga untuk menghela.
dari novelis kubelajar rerangkai
yang terulur dalam rerusas cerita
kemudian menganyam tikar kehidupan
mengayuhkan perjalanan hidup.
dari dramawan kubelajar peran
yang mengekspresikan rerusang suksma
dalam ragam gerak yang mengkilap
kemudian mengajakku untuk bermain suksma.

[Fb Sutejo Ssc, 26-11-2014]

Sajak Pembelajar

S. Tedjo Kusumo

dari ulat aku sentuh kepompong
untuk mengeja terima kasih
dari kepompong aku bisikkan kepada kupu-kupu
untuk membaca cinta
tapi kemudian kupu-kupu menari-nari
kemudian mengejekku, “ah!”
dari mente kusuka rasanya
tetapi ia bisikkan jangan lupa, ibuku
kemudian kugenggam jambu mente
dan kukupas, “ah sepet”
kupu-kupu menggeling terus bilang juga, “sepet ya?”

[Fb Sutejo Ssc, 26-11-2014]

Surat untuk Tuhan

Tuhan, beberapa hari ini kotaku mulai hujan, dan di berbagai berita, di berbagai kota juga sama. saya dengar sudah ada yang mulai banjir. biarkan kotaku tak usah Kaukirimi banjir seperti tahun 2007 yang menakutkan itu. saat itu persis ulang tahun tsunami Aceh yang ketiga.. meski masyarakat banyak yang lupa menebang hutan, maafkanlah mereka. karena itu untuk mengasupi anak-anaknya, yang --mungkin sekali-- mereka telah kehabisan alternatif. jika Kau kirim banjir Tuhan, para petani akan semakin susah, ini saja mereka sudah tertimpa musibah BBM lho. kurangi kecelakaan di kotaku dengan menyadarkan para pengemudinya Tuhan. sebab bibir-bibir guru telah kelu mengingatkan. Ingatkan mereka, jangan dihukum Tuhan. Soalnya kalo berurusan atas nama kecelakaannya, mereka lebih buntung lagi. banyak pengeluaran lagi. oh ya, Tuhan, hampir lupa; berikan kesabaran pada para guru untuk senantiasa belajar kreatif dan berikanlah etos yang luar biasa sehingga smakin profesional pekerjaannya. anak-anak yang terlahir dari tangannya akan jadi mutiara bangsa yang memesona. tolong bukakan bilik suci hati mereka ya Tuhan.... Soalnya, mereka sudah digaji besar lho, jika tidak amanah akan menjadi musibah.

Maaf Tuhan, mohon dengan takdim tidak usah dibalas, tetapi kabulkanlah isi surat ini. Amin. terima kasih atas kerling dan terkabulnya doa ini.

tertanda,

pemungut makna hidup di pinggiran

[Fb Sutejo Ssc, 24-11-2014]

BIOGRAFI PARA PENULIS

Dr. H. Sutejo, M.Hum.

Lelaki yentrik ini boleh dibilang unik dalam kehidupannya. Bermula dari kesukaannya menuliskan pengalaman hidup yang pahit mengantarkannya menjadi seorang penulis. Lelaki dengan tiga anak ini di PC NU Ponorogo pernah tercatat menjadi (i) Ketua ISNU di awal kelahirannya, (ii) Korbid Pengembangan SDM LP Ma'arif, dan (iii) dua periode menjadi Ketua Litbang PCNU Ponorogo. Pada tahun 2002-2003 dipercaya P3M Jakarta (KH. Masdar Farid Mas'ud) sebagai Koordinator Gerakan Anti Korupsi (GAK) di Ponorogo. Beberapa kali diundang dalam kegiatan *bahtsul masaa'il* korupsi yang diadakan oleh P3M Jakarta di beberapa kota seperti Malang, Bogor dan Jakarta. Pada 3-5 Oktober diundang dalam *Muktamar Pemikiran Islam NUPBNU* di PP Salafiyah Syafi'iyah Sukorejo Asembagus Situbondo.

Aktif menulis sejak mahasiswa S1 di IKIP Malang (1988), S2 di UNS Surakarta, dan S3 di Unesa Surabaya. Sampai sekarang: (i) tulisan populernya dimuat lebih dari 25 media massa nasional dan lokal, (ii) 14 kali memenangkan lomba kepenulisan tingkat nasional dan regional, sudah menulis buku 18 biji, dan 2 bukunya dibeli proyek Depdiknas, 5 buah karya tulisnya dibukukan dalam buku sastra terbitan Depdiknas. Karena karya tulisnya, dia pernah dua kali diundang di Istana Negara pada 1998 dan 2002. Aktif memberikan pelatihan dalam berbagai workshop dan seminar, baik lokal, regional, maupun nasional.

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

Dilahirkan di Ponorogo, 29 Pebruari 1976. Riwayat pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyyah Campurejo Sambit Ponorogo, kemudian Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Jetis Ponorogo, Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) sekaligus Pondok Pesantren Mamba’ul Ma’arif Denanyar Jombang. Pendidikan Tingginya dimulai di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, kemudian Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya untuk jenjang S2 dan jenjang S3.

Semenjak selesai jenjang S2 (2003), ia aktif di dunia pendidikan baik formal maupun nonformal: Pondok Pesantren Al-Jawahiriyyah Campurejo Sambit Ponorogo, dan Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo. Pada Tahun 2008, Abid Rohmanu juga mulai aktif mengajar di Jurusan Syari’ah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Pada Tahun 2011, ia juga mulai mengajar di Pascasarjana STAIN Ponorogo. Selain mengajar, Abid juga pernah dipercaya untuk menjadi Penyunting Pelaksana Jurnal Ilmiah “*Justitia Islamica*” Jurusan Syari’ah STAIN Ponorogo, dan Ketua Penyunting Jurnal Ilmiah ‘*Al-Adabiya*’ INSURI Ponorogo. Sementara, sekarang ini sedang menjadi penyunting pelaksana Jurnal terakreditasi “*Al-Tahrir*”, STAIN Ponorogo.

Dua bukunya telah diterbitkan, yakni *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*, dan *Kritik Nalar Qiyasi al-Jabiri: Dari Nalar Qiyasi Bayani ke Nalar Qiyasi Burhani*. Sementara artikel-artikelnya pernah dimuat antara lain di *Majalah Aula*, Jurnal Ilmiah *Ulumuna, Islamica, Al-Adabiya, Justitia Islamica, Qalamuna*, dan dalam buku *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

Keterlibatan di NU dimulai dari keanggotaannya di Litbang PCNU Ponorogo, dan sekarang menjadi Wakil Ketua Ikatan sarjana NU (ISNU). Selain itu Abid tercatat juga sebagai anggota Forum Komunikasi Diniyyah Takmiliyyah (FKDT), dan Forum Komunikasi Pondok Pesantren (FKPP) Kabupaten Ponorogo.

Ahmad Syafi'i SJ, M.S.I.

Lahir di Blitar 16 Agustus 1979. Sekarang berdomisili di PP. Ainul Ulum Pulung. Pendidikan Sarjana (S1) STAIN Ponorogo, Fakultas Syari’ah (2003); Pendidikan Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Syariah (2003). Pengembalaan spiritualnya ia mulai dari satu pesantren ke

pesantren lainnya, mulai dari beberapa Pesantren lokal di Blitar; Pon.Pes. Mahasiswa “Ma’had ‘Ali” Malang (1997); Pesantren “Hidayatul Mubtadi’in (PPHM) Ngunut-Tulungagung di bawah Asuhan Almarhum K.H. Ali Shadiq Uman (1999); Mutakharrij terbaik Pesantren “Darul Huda” Mayak-Ponorogo di bawah asuhan K.H. Hasyim Sholeh (Alm.). Sewaktu nyantri di Pesantern “Darul-Huda”, pernah menjadi juara III lomba baca kitab (*qirâtul kutub*) se Jawa-Madura (2003).

Ia sekarang aktif meng-advokasi Madrasah Diniyah Takmiliah (MKDT) Kab. Ponorogo sebagai Ketua Forum Komunikasi Diniyah Takmiliah (FKDT), aktif di Ikatan Sarjana NU (ISNU) Kab. Ponorogo sebagai Sekretaris, Forum Komunikasi Pondok Pesantren (FKPP) sebagai Sekretaris, Pembina Gerakan Pemuda Anshor Kab. Ponorogo, Ra’is Syuryah MWC NU Kec. Pulung, dan sebagai Anggota Majlis Ulama (MUI) Kab. Ponorogo. Kesehariannya mengabdikan diri di INSURI dan STAIN Ponorogo.

Fathur Rochman Effendie, S.E.

Adalah alumnus Ponpes Tebuireng Jombang dan FE Universitas Brawijaya Malang. Pernah aktif di NU sebagai Ketua Tanfidziyah Majelis Wakil Cabang (MWC) NU Kec. Saradan, Kab. Madiun Periode 2005-2009. Wakil Ketua Pimpinan Cabang Gerakan Pemuda ANSOR Kab. Madiun Periode 2008-2012. Di Ponorogo aktif di Ikatan Sarjana NU (ISNU) Divisi Pemberdayaan Ekonomi. Kesehariannya aktif *berkhidmah* dan bergiat di *Ponpes Mamba’ul Hikmah (PPMH)* Kauman Kotalama Pasarpon Ponorogo. Selain mengajar manajemen di Institut Sunan Giri (INSURI) Ponorogo juga aktif sebagai *Volunteer* dan penggiat Konsorsium Rakyat Ponorogo (KRP).

Dr. Luluk Yunan Ruhendi, M.Ag.

Lahir di Ponorogo pada tanggal 20 Nopember 1976. Ia putra pertama dari pasangan Moh. Yasin dan Chusnul Chotimah. Pendidikan dasar di tempuh di “Manbaul Huda”, setelah itu melanjutkan ke MTs dan MA “Wali Songo” Ngabar, Ponorogo. Kemudian melanjutkan jenjang S-1 pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 1999. Setelah menyelesaikan studi S-1, pada tahun 2000 melanjutkan ke jenjang pendidikan S-2 konsentrasi Pendidikan Islam pada lembaga yang sama dan selesai pada tahun 2002 dengan judul thesis “*Neo-Modernisme Pendidikan*

Islam di Indonesia (Studi Kasus Neo-Modernisme Pendidikan di SMU 2 Darul Ulum, Pondok Pesantren Darul Ulum Rejoso, Peterongan, Jombang)". Setelah itu melanjutkan pendidikannya pada program Doktor (S-3) pada lembaga yang sama juga pada konsentrasi Islamic Studies dan selesai pada tahun 2010 dengan judul Disertasi "*Kiai dan Pendidikan Pesantren (Studi Tentang Motif Perubahan Perilaku Kiai Pesantren di Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur)*".

Ia pernah mengajar di STAI Lukman Hakim Surabaya, STAI Maskumambang Gresik dan pernah pula menjadi Dosen Luar Biasa pada fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Pada saat ini, ia mengajar di fakultas Tarbiyah INSURI Ponorogo dan Program Pascasarjana INSURI Ponorogo serta mengajar di MAN 1 Ponorogo. Beberapa pemikiran dan gagasannya banyak tertuang ke dalam buku, jurnal, majalah ataupun surat kabar lokal; antara lain: *Paradigma pendidikan Universal di Era Modern dan Posmodern* (IRCiSoD, Yogyakarta: 2004); *Internalisasi Nilai-Nilai Budi Pekerti dalam Pendidikan Islam: Pendekatan Accelerated & Suggestopedia Learning* (Karya Pembina Swajaya: Surabaya, 2005); *Aktualisasi Nilai-Nilai Budi Pekerti dalam Pendidikan Islam: Pendekatan Contextual Acceleration dan Suggestion Learning* (Karya Pembina Swajaya: Surabaya, 2006).

Sementara beberapa artikel yang dimuat di jurnal ataupun surat kabar antara lain: *Islam dan Kapitalisme: Studi Tentang Eksistensi Kapitalisme Barat di Dunia Islam* (Jurnal AKADEMIKA), *Pendidikan dalam Masyarakat Global (Reposisi Pendidikan dalam Masyarakat Modern-Kapitalis)* (Jurnal QOLAMUNA), *Tradisi Suran: Simbol Ketegangan dan Akulturasi Tradisi Jawa dan islam (Refleksi Tradisi Grebeg Suro Masyarakat ponorogo)* (Ponorogo Pos), *De-Mitologisasi Pancasila (Upaya membangun Pancasila Ideologis)* (Ponorogo Pos), *Sinema Paradise Now Propaganda Zionis Ataukah Profit Orientid?* (Ponorogo Pos), *Dilemma Kurikuler dan Ekstra Kurikuler dalam Proses Pendidikan (Sebuah Usaha Rekonsiliasi)* (Majalah AN NIDA'), *Poligami Anatara Kesalihan Transendental dan Kesalehan horizontal* (Majalah AN NIDA'), dan lain sebagainya; pada saat ini aktif juga sebagai anggota pengurus Forum Komunikasi Pondok Pesantren (FKPP) Kab. Ponorogo.

Murdianto, M.Si.

Terlahir ditengah keluarga petani di Pegunungan Selatan Jawa Timur, tepatnya di Trenggalek, pada 26 Februari 1980. Pendidikan dasar ditempuh

di Trenggalek. Gelar Sarjana Strata Satu di peroleh di IAIN Sunan Ampel Fakultas Tarbiyah Tulungagung, Magister tahun 2009 dan Doktor Psikologi di tempuh di Universitas Negeri Malang atas Beasiswa Kementerian Agama RI 2010 -2015. Saat ini berprofesi sebagai Dosen tetap di Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) di Ponorogo Jawa Timur. Kehidupan pesantren pernah dijalannya di PPM Al Muhajirin Kepatihan Tulungagung asuhan KH Muhadi Latief sampai tahun 2001.

Semasa mahasiswa ia aktif pada dalam Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) sebagai Koordinator Biro Kaderisasi Nasional Pengurus Besar (PB) PMII pada tahun 2005-2007. Pada tahun 2003–2008 tercatat sebagai salah satu Pengurus Pimpinan Cabang Gerakan Pemuda Ansor Ponorogo, Ketua PC ISNU Ponorogo 2012–2013, dan kini aktif sebagai Wakil Sekretaris Pimpinan Cabang Nahdlatul ‘Ulama Ponorogo Jawa Timur 2014-2019. Puluhan artikel yang ia tulis tersebar di harian NU *Duta Masyarakat* dan *Majalah Mimbar* antara tahun 2002-2006. Semenjak tahun 2006 mulai menulis artikel pada Jurnal Ilmiah antara lain Jurnal Pemikiran Al Adabiya, Jurnal Pendidikan INSANIA, Jurnal Perempuan dan Anak *Yin Yang* IAIN Purwokerto.

Dr. Ahmadi, M.Ag.

Lahir di Ponorogo, 17 Desember 1965, anak seorang Kyai kampung, yang beristri Yayah Chairiyah telah dikaruniani dua putra yaitu Muh. Luthfi Hubby Ihsani dan Muh. Nadhif Faizul Muttaqin. Pendidikan dimulai dari MI Ma’arif Singosaren, MTs dan MA Mu’allimin Putra Ma’arif di Ponorogo. Pada tahun 1986, melanjutkan ke jenjang Strata Satu (S1) Tadris Bahasa Inggris IAIN Sunan Ampel di Malang, Pada tahun 1999 melanjutkan ke jenjang Strata Dua (S2) di PPs UNISMA Malang. Pada tahun 2007, penulis mendapat Beasiswa Program Doktor Ilmu Pendidikan Konsentrasi Manajemen Pendidikan di Universitas Islam Nusantara (UNINUS) Bandung dari Dirjen Pendis Kemenag RI.

Pernah mengajar sebagai guru, instruktur dan dosen di beberapa institusi pendidikan. Madrasah Tsanawiyah-Aliyah Putra Ma’arif Durisawo Ponorogo (1991-1997), MTsN Sampung Ponorogo (1997-2001), MAN 2 Ponorogo (1994-1997), Instruktur PRIMAGAMA (1995-1997). Dosen AKAFARMA Sunan Giri Ponorogo (1996-Sekarang), Dosen INSURI Po,

Dosen Pascasarjana IAI Diponegoro Tulungagung, dan dosen tetap STAIN Ponorogo.

Kiprah perjuangan di lingkungan NU. I) Dekan Fakultas Tarbiyah INSURI Ponorogo (1997-1999), ii) Kaprodi PPs INSURI Ponorogo (2005-2009), iii) Sekretaris Tim Pengembang Pendidikan Tinggi Sunan Giri Ponorogo (2002-Sekarang), iv) perintis dan pendiri Pascasarjana INSURI Ponorogo, v) Ketua LP Ponpes Thariqul Huda Ponorogo (2013-2018), vi) pengurus LP Ma’arif NU Po pereode 2009-2014 bidang SDM, vii) wakil ketua Tanfidzah PCNU Ponorogo bidang Sumberdaya Manusia (SDM) pereode 2014-2019.

Pengalaman luar negeri, penulis pernah menjadi narasumber pada *international conference* di Brunei Darussalam (September, tahun 2013) dan juga menjadi narasumber pada *internasional conference* di University Technology Malaysia (UTM) Malaysia (Nopember 2013). Adapun publikasi ilmiah yang pernah terbit diantaranya; Pola kurikulum Madrasah Aliyah, Jurnal Cendekia (2004), Pengembangan Pembelajaran Bahasa Inggris, Jurnal Lakpesdam NU Jember (2005), Memahami Madrasah Model, Jurnal Cendekia (2007), *English Intensive Course For Higher Education*; Buku Panduan Bahasa Inggris STAIN Ponorogo (2010) dan *Lifeskills Orientation*, Jurnal Media Pendidikan UIN Bandung (2012), dan buku “Manajemen Kurikulum Pendidikan Kecakapan Hidup” (2013).

Dr. Miftahul Huda, M.Ag.

Lahir di Kediri, 17 Mei 1976. Pernah nyantri di Pondok Pesantren Mlangi Sleman Yogyakarta ketika menempuh pendidikan tingginya. Pada saat itu juga pernah menjadi salah satu kordinator FORMUSA (Forum Musyawara Santri) Yogyakarta sektor Kabupaten Sleman dan ikut berkiprah dalam Sekretaris Rabithah Maahid Islami (RMI) PWNU Yogyakarta.

Ketika hijrah dan menetap di Ponorogo, pernah juga menjadi sekretaris Lajnah Ta’lif wan Nasr (LTN) NU dan saat ini berkiprah menjadi Direktur Aswaja Center NU Ponorogo. Perhatian utama penulis dalam konteks kekinian adalah persoalan hukum dan tatakelola wakaf yang nampaknya menjadi bagian inti dari pengembangan dan pengutaman eksistensi Organisasi NU ke depan. Penulis bersama istri dan kedua buah hatinya (Faza Fauzan ‘Adima dan Hadiq Fahman ‘Adima), bertempat tinggal di Gentan Jenangan

Ponorogo Jawa Timur (faza_fauzanadima@yahoo.com/elhoeda@yahoo.co.id -- 085649061953).

Ahmad Lutfi, M.Fil.I.

Lahir di Ponorogo pada tanggal 02 februari 1976. Pendidikannya dimulai dari tingkat sekolah dasar ma'arif dan dilanjutkan ke sekolah menengah ma'arif 1 Ponorogo. Sehabis itu dia nyantri di pesantren Tambakberas Jombang dengan mengambil studi di Muallimin. Pasca pendidikan dasar dan menengah dia melanjutkan ke tingkat perguruan tinggi S1 di Universitas Darul 'Ulum Jombang dengan mengambil jurusan Tarbiyah PAI. Setelah lulus tahun 2000 dia melanjutkan ke program studi pasca sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya dan selesai pada tahun 2002.

Aktivitas kesehariannya adalah sebagai dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam negeri Sunan Ampel Ponorogo dan institut agama Islam Sunan Giri di ota yang sama. Selain mengajar di perguruan tinggi aktif juga di sebagai pengasuh pondok pesantren al-Ghozali dan aktif di kepengurusan LITBANG NU ponorogo.

Drs. K.H. Imam Sayuti Farid, S.H., M.Si.

Imam Sayuti Farid mengenyam pendidikannya di UNDAR Jombang (S1), dan IAIN Sunan Ampel (S2). Beliau adalah Pendiri dan Pengasuh Pondok Pesantren Ittihadul Ummah Banyudono Jarakan Ponorogo. Sebelum purna tugas, beliau adalah Dosen di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Setelah purna tugas, beliau mengabdikan diri di INSURI Ponorogo,, dan sekarang menjabat sebagai Rektor INSURI. Di sela-sela tugasnya sebagai rektor, beliau berkhidmat di PCNU Ponorogo dan menjadi Rais 'Am Syuriyah PCNU.

Dr. Luthfi Hadi Aminuddin, M.Ag.

Luthfi Hadi Aminuddin lahir di Ponorogo Tahun 1972. Pria kelahiran Ponorogo ini menamatkan studi S1-nya di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo, S2 dan S3 di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Aktivitas rutinnya adalah menjadi Dosen di Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Selain mengajar, Luthfi Hadi

Aminuddin aktif di organisasi PCNU Ponorogo, dan sekarang menjadi Sekretaris Umum PCNU Ponorogo.

Dr. Marwan Salahuddin, M.Ag.

Marwan Salahuddin mengawali pendidikan S1-nya di INSURI Ponorogo. Setelah itu Marwan, melanjutkan studinya di S2 UNISMA malang untuk selanjut, S3 di tempuh di IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sesuai dengan subject matter keilmuannya, yakni PAI, Marwan mengajar di Fakultas Tarbiyah INSURI dan Pascasarjana INSURI Ponorogo. Bahkan, sekarang Marwan menjabat Direktur PPs INSURI Ponorogo. Di NU, Marwan aktif dan menjadi Sekretaris LP Ma'arif PCNU Ponorogo.

Dr. Moh. Tasrif, M.Ag.

Lahir di Ponorogo pada tahun 1974. Moh. Tasrif menyelesaikan studinya sejak S1 hingga S3 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sesuai *background* pendidikannya, ushuluddin, Moh Tasrif mengabdikan ilmunya di Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo dan Pascasarjana STAIN Ponorogo. Di sela-sela aktivitas mengajar, Moh. Tasrif aktif di organisasi PCNU Ponorogo, tepatnya di Lajnah Penelitian dan Pengembangan PCNU Ponorogo.

Iswahyudi, M.Ag.

Lahir pada Tahun 1979, Iswahyudi menyelesaikan studinya di IKAHJA Jombang (S1), dan UIN Sunan Kalijaga (S2). Sekarang dalam proses penyelesaian akhir pendidikan S3-nya di UIN sunan Ampel Surabaya. Iswahyudi dalam kesehariannya aktif mengajar di Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Sementara itu, pengabdian sosial-keagamaannya ditumpahkan di PCNU bagian Lajnah Aswaja Center. Selain itu, ia juga aktif mengajar di Majlis Taklim Pondok Pesantren Nurul Hikam Ponorogo.

Bernard Adeney-Risakotta

Dia adalah Dosen Senior di Berkley University Amerika Serikat. Beliau pernah berdomisili di Yogyakarta dan mengajar Universitas Sanata Dharma.

Dosen yang pernah menjadi Penyunting Ahli Jurnal al-Adabiya INSURI ini adalah pengamat NU dan aktif berkomunikasi dengan kelompok muda NU.

Muhammad Fadjar Pramono

Dia adalah alumnus dari Universitas Gajah Mada dengan jurusan ilmu politik. Aktivitas kesehariannya adalah pengajar di Universitas Islam Darusalam Gontor Ponorogo. Selain sebagai pengajar dia juga aktif di lembaga swadaya masyarakat untuk advokasi kebijakan publik dan pengamat politik lokal.