
PESANTREN, SUFISME DAN TANTANGAN MODERNITAS

Moh Khasan

Abstrak

Artikel ini berbicara tentang pesantren, sebuah lembaga pendidikan tradisional khas Indonesia. Fokus pembahasannya terarah pada persoalan-persoalan yang terkait dengan respon pesantren terhadap modernisme. Pendekatan deskriptif-normatif diterapkan untuk menganalisa dan menginterpretasikan eksistensi, nilai, dan fenomena pesantren serta berbagai hubungan antara faktor-faktor keagamaan, termasuk pemikiran, praktik, lembaga, otoritas dan proses sosial. Pembahasan yang lebih jauh dalam makalah ini diarahkan pada pertanyaan-pertanyaan mengenai bagaimana elemen-elemen pesantren, seperti kiai dan santri menjaga otonominya, identitas dirinya, dan semangat tradisionalnya ketika berhadapan dengan pengaruh kehidupan modern, seperti globalisasi dan perubahan sosial serta bagaimana pesantren mengantisipasi peran-peran sosial-budayanya dalam konteks dunia modern. Isu-isu penting terkait dengan peran pesantren dalam transformasi sosial yang dibahas adalah: fungsi pesantren sebagai lingkungan spiritual dan Sufism, pesantren sebagai lembaga dakwah, pesantren sebagai penjaga budaya, serta peran-peran sosial pesantren.

Kata Kunci: pesantren, modernisme, globalisasi, peran sosial

A. Pendahuluan

Globalisasi merupakan istilah yang relatif baru dalam ilmu sosial, oleh karena itu wajar kalau masih menyisakan beberapa permasalahan besar seperti masalah terminologi. Sebagian besar pendapat mengatakan bahwa globalisasi mengacu kepada sebuah tatanan dunia yang baru yang serba transparan, cepat dan tanpa batas. Salah satu substansi globalisasi yang disepakati adalah bahwa globalisasi merupakan sebuah proses wajar yang tak terhindarkan sebagai akibat dari semakin majunya peradaban manusia di bidang ilmu dan teknologi (iptek), khususnya teknologi komunikasi dan informasi. Demikian antara lain batasan yang disampaikan oleh Mastuhu;

“Globalisasi adalah ideologi dan konsep atau proses tanpa henti yang tidak bisa dibendung atau ditolak. Globalisasi adalah keniscayaan sejarah. Sebagai proses, globalisasi akan mengalami tahapan-tahapan

perkembangan yang pada tingkat tertentu mampu membentuk format sosial seluruh kehidupan manusia, baik politik, sosial budaya maupun ekonomi. Sebagai ideologi globalisasi adalah proyeksi kehidupan masa depan atau gejala yang akan terjadi di kemudian hari berdasarkan system yang dominan dalam masyarakat”¹

Istilah globalisasi berasal dari kata *global*, yang mengandung arti kesadaran baru atas sebuah kontinuitas lingkungan yang terkonstruksi sebagai kesatuan utuh. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, globalisasi didefinisikan sebagai sebuah proses, yaitu proses masuknya ke ruang lingkup dunia². A. Giddens memberi batasan bahwa “globalisasi pada prinsipnya mengacu pada perkembangan-perkembangan yang cepat di dalam teknologi komunikasi, transformasi informasi yang bisa membawa bagian-bagian dunia yang jauh (menjadi hal-hal) yang bisa dijangkau dengan mudah”³ Dalam konteks inilah, Marshall McLuhan menyebut dunia yang diliputi kesadaran globalisasi sebagai *global village (desa buana)*.⁴

Istilah globalisasi yang dipopulerkan oleh Theodore Levitt pada tahun 1985 dan kemudian menjadi topik menarik dalam setiap pembicaraan secara substansial merupakan ideologi yang menggambarkan proses interaksi yang sangat luas dalam berbagai bidang ekonomi, politik, sosial, teknologi dan budaya.⁵

Sebagai sebuah isu internasional yang secara substansial telah memiliki definisi yang mapan maka kualifikasi globalisasi dengan mudah dapat diformulasikan. Mastuhu misalnya, yang mencoba mengenali globalisasi melalui tiga tanda besar, yaitu:

Pertama, globalisasi ditandai dengan menguatnya ruang pribadi (*personal space*), sehingga kebebasan pribadi untuk mengekspresikan pendapat, jati diri dan kepribadian menyempit karena banyaknya tuntutan dunia modern yang harus dipenuhi. *Kedua*, globalisasi ditandai dengan era kompetisi. Kompetisi yang terjadi antar bangsa itu bisa mencakup

¹ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994, hlm. 274.

² Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996, Cet. IV, hlm. 320.

³ A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, hlm. 64. Baca juga: Akbar S. Ahmed dan Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity*, London: Routledge, 1994, hlm. 1.

⁴ Peter D. Sutherland, *Shaping Globalization*, Yogyakarta: Jendela, 2000, hlm. 113.

⁵ Baca: Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi, Resistansi Tradisional Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 44-45.

semua bidang seperti ekonomi, politik (*struggle of power*) maupun ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek). *Ketiga*, globalisasi ditandai dengan meningkatnya intensitas hubungan antar budaya, norma sosial, kepentingan dan ideologi antar bangsa. Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa setiap bangsa sangat dituntut untuk memiliki kesiapan kultural untuk melakukan integrasi tanpa mengorbankan identitas lokal nasionalnya.⁶

Kehadiran sebuah entitas yang kemudian dikenal sebagai globalisasi, sebuah produk dari peradaban modern⁷, sebenarnya telah lama diprediksikan oleh Arnold J. Toynbee. Ia mengatakan bahwa: "Para ahli sejarah di masa mendatang akan berkata bahwa kejadian yang besar di abad kedua puluh adalah pengaruh kuat peradaban Barat terhadap semua masyarakat di dunia. Mereka juga mengatakan bahwa pengaruh tersebut sangat kuat, bisa menembus dan mampu menjungkirbalikkan korbannya"⁸

Pengaruh yang sangat kuat itu setidaknya membuktikan bahwa globalisasi adalah sebuah keniscayaan yang tak dapat dihindari. Seakan-akan tidak ada wilayah dan dimensi kehidupan manusia yang tidak terjangkau olehnya. Dalam perspektif tertentu, watak globalisasi yang imanen dalam segala bidang kehidupan merupakan fenomena sosiologis yang menyentuh wilayah kehidupan sosial dan spiritual dan berimplikasi pada adanya interdependensi antara elemen-elemen masyarakat.⁹

Baharuddin Darus, sebagaimana dikutip Muhtarom mencoba membuat konfigurasi globalisasi; *Pertama*, globalisasi informasi dan komunikasi. *Kedua*, globalisasi ekonomi dan perdagangan bebas. *Ketiga*, globalisasi gaya hidup, pola konsumsi, budaya dan kesadaran. *Keempat*, globalisasi media masa cetak dan elektronik. *Kelima*, globalisasi politik dan wawasan.¹⁰

Dari konfigurasi tersebut tidak dapat dihindarkan lagi bahwa globalisasi akan meliputi semua wilayah perikehidupan manusia, baik sebagai individu

⁶Mastuhu, *Op.Cit.*, hlm. 274-275.

⁷Modern (Modernisme) biasa diberi definisi dengan "fase sejarah dunia yang paling akhir yang ditandai dengan kepercayaan terhadap sains, perencanaan, sekularisme dan kemajuan. Baca: Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme and Islam; Predicament and Promise* London: Routledge, 1992.

⁸Arnold J. Toynbee, *Civilization on Trial*, New York: Oxford University Press, 1948, hlm. 214.

⁹Muhtarom, *Op.Cit.*, hlm. 47.

¹⁰*Ibid.*, hlm. 49.

maupun sebagai bagian dari komunitas masyarakat, termasuk wilayah agama dan budaya.

Qodri Azizy, ketika membahas perkembangan globalisasi serta pengaruhnya terhadap dunia Islam, menjelaskan bahwa:

“Istilah globalisasi yang sangat populer itu dapat berarti alat dan dapat berarti ideologi. Alat oleh karena merupakan wujud keberhasilan ilmu dan teknologi, terutama di bidang komunikasi. Ketika globalisasi berarti alat maka globalisasi sangat netral. Artinya ia berarti dan sekaligus mengandung hal-hal positif, ketika dimanfaatkan untuk tujuan yang baik. Sebaliknya ia berakibat negatif ketika hanyut dalam hal-hal negatif. Sedangkan sebagai ideologi globalisasi memiliki arti tersendiri dan netralitasnya sangat berkurang. Oleh karenanya tidak aneh kalau kemudian tidak sedikit yang menolaknya. Sebab tidak sedikit akan terjadi benturan nilai, antara nilai yang dianggap sebagai ideologi globalisasi dan nilai agama, termasuk agama Islam. Ketika bermakna ideologi itulah globalisasi atau juga pergaulan hidup global harus ada respons dari agama-agama, termasuk Islam”¹¹

Pernyataan Qodri di atas kiranya cukup beralasan, sebab kehidupan beragama di era global pasti akan dihadapkan pada berbagai tantangan, diantaranya munculnya ide-ide kosmopolitan, seperti pluralisme, liberalisme dan lain-lain. Elemen-elemen masyarakat dituntut untuk merespons fenomena tersebut secara selektif. Mereka dituntut untuk menyelaraskan nilai-nilai tradisional yang mungkin terancam globalisasi dengan fenomena globalisasi yang ada, dengan tetap mempertahankan nilai-nilai agama dan nilai-nilai khas yang dimiliki oleh masyarakat tersebut. Hal tersebut dimaksudkan agar tidak terjadi benturan-benturan pola hidup sosial yang mengakibatkan berbagai krisis pada berbagai tingkat kehidupan akibat perubahan-perubahan sosial yang terjadi. Krisis tersebut bisa berupa *deprivasi relative*, yaitu perasaan teringkari, tersisihkan pada orang dan kalangan tertentu dalam masyarakat akibat tidak dapat mengikuti laju perubahan dan kesulitan menyesuaikan diri dengan perubahan itu. *Dislokasi*, yaitu perasaan tidak punya tempat dalam tatanan sosial yang sedang berkembang. Dalam wujudnya yang amat nyata, dislokasi ini dapat dilihat pada krisis-krisis yang dialami kaum marjinal di kota-kota besar akibat urbanisasi. *Disorientasi*, yaitu perasaan tidak mempunyai pegangan hidup akibat yang ada selama ini tidak lagi dapat dipertahankan karena terasa tidak cocok. Disorientasi ini membuat

¹¹A. Qodri Azizy, *Melawan Globalisasi, Reinterpretasi Ajaran Islam, Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hlm. 22.

yang bersangkutan sulit mengenali diri sendiri (kehilangan identitas). Perubahan masyarakat akan mendorong orang yang mengalami krisis-krisis tersebut ke arah pandangan yang serba negative kepada susunan mapan, dengan sikap-sikap tidak percaya, curiga, bermusuhan, melawan, dan sebagainya. Lebih jauh, keadaan yang demikian tersebut akan menciptakan lahan yang subur bagi gejala-gejala seperti radikalisme, fanatisme, sektarianisme, fundamentalisme, eksklusifisme seperti yang sudah terlihat tanda-tandanya sekarang.¹²

Perkembangan dan perubahan zaman seperti modernisasi dan globalisasi oleh Islam—sebuah agama dengan visi masa depan yang sempurna—tentu telah diantisipasi. Setidaknya inilah penegasan Bernard Lewis, sebagaimana dikutip Ronald Alan Lukens-Bull;

“Sebenarnya, sejak abad XVI telah ada tiga sikap dasar umat Islam terhadap modernisasi dan westernisasi. *Pertama*, supermarket; Umat Islam hanya mungkin mengadopsi apa saja yang dianggap bermanfaat tanpa mengadopsi agama atau nilai-nilai Barat. *Kedua*, upaya untuk memadukan elemen-elemen terbaik dari dua peradaban (Islam dan Barat). *Ketiga*, menerima modernisasi dalam arti menerima peradaban yang masih hidup sebagai satu-satunya pilihan¹³.

Kuatnya pengaruh globalisasi tanpa disadari umat Islam telah menembus jauh memasuki wilayah keberagamaan umat Islam, bahkan tak jarang memaksa mereka untuk mengadakan peninjauan kembali terhadap kesucian teks-teks keagamaannya. Dalam bahasa Ronald, pengaruh globalisasi telah mengoyak identitas umat Islam dalam hal kepercayaan terhadap nilai-nilai keagamaan tradisional ataupun kesadaran terhadap kebutuhan-kebutuhan dalam masyarakat yang mengglobal. Pengaruh

¹² Ahmadi Thaha, Budhy Munawar Rahman, *Fat Soen Nurcholis Madjid*, Republika, Jakarta, Cet. I, 2002, hlm. 196-197.

¹³ Respons pertama, menurut Lewis, kadang-kadang membawa umat Islam kepada bentuk ekstrem, baik dalam ucapan maupun tulisan. Dari sinilah munculnya fundamentalisme Islam yang melihat peradaban Barat, khususnya kebudayaan Amerika, sebagai keburukan yang amoral dan berbahaya” Lewis mengasosiasikan posisi ini terutama dengan Ayatullah Khomeini yang mengutuk Amerika Serikat sebagai Setan besar atau pemerkosa Islam. Respons kedua justru lebih sering menghasilkan perkawinan unsur-unsur terjelek dan tanpa pilih-pilih. Adapun tentang respons ketiga, Lewis mengasosiasikannya sebagai sikap Kamal Attaturk dan pergerakan Turki muda yang cenderung mengadopsi apa adanya atas budaya Barat. Baca: Ronald Alan Lukens-Bull, *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, Yogyakarta: Gama Media, 2004, hlm. 56.

globalisasi tersebut semakin terasa ketika dihadapkan dengan beberapa institusi dalam Islam yang terkesan tradisional dan eksklusif seperti pesantren dan sufisme.

B. Pesantren dan Sufisme

Pesantren¹⁴ lebih dikenal sebagai lembaga pendidikan khas Asia Tenggara dan lebih identik lagi dengan model tradisionalisme¹⁵ sistem pendidikan Islam di Jawa. Mastuhu mendefinisikan pesantren sebagai lembaga pendidikan tradisional Islam untuk mempelajari ajaran, memahami, mendalami, menghayati dan mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya moral keagamaan sebagai pedoman perilaku sehari-hari.¹⁶

Menurut K.H. Saifuddin Zuhri, yang juga diikuti oleh Dhofier, bahwa pesantren merupakan sebuah institusi sosio-kultural dan religius. Pesantren dikenal sebagai benteng pertahanan umat Islam (*fortresses for the defence of the Islamic community*) dan pusat penyebaran Islam (*centre for the dissemination of Islam*).¹⁷ Dengan pengertian ini seakan ia ingin menegaskan bahwa lembaga pesantren lebih dari sekedar lembaga pendidikan Islam.

Keberadaan pesantren telah dikenal sejak abad 16. Sejak abad 17 pesantren di Jawa menjadi pusat-pusat pengganti otoritas gaya hidup keraton. Keraton menekankan gaya hidup berdasarkan nilai-nilai Jawa kuno yang halus sedangkan pesantren menekankan perilaku kesalehan dan kehidupan akhirat.

¹⁴ Berdasarkan data sejarah, pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan dan lembaga dakwah pertama kali didirikan oleh Syekh Maulana Malik Ibrahim pada tahun 1399 M. dengan tujuan untuk menyebarkan Islam di Jawa. Selanjutnya pesantren dikembangkan oleh Raden Rahmat (Sunan Ampel). Pesantren pertama yang didirikannya berlokasi di Kembang Kuning. Kemudian muncul pesantren-pesantren baru yang didirikan oleh putra dan santrinya, seperti Pesantren Giri, oleh Sunan Giri, Pesantren Demak oleh Raden Fattah dan Pesantren Bonang oleh Sunan Bonang. Baca: Ronald Alan Lukens-Bull, *Ibid.*; Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

¹⁵ Secara etimologis, kata "tradisional" berasal dari kata dasar tradisi yang berarti tatanan, budaya atau adat yang hidup dalam sebuah komunitas masyarakat. Karenanya tradisional diartikan sebagai konsensus bersama untuk ditaati serta dijunjung tinggi oleh sebuah komunitas masyarakat setempat. Kata tradisional juga selalu merujuk pada hal-hal yang bersifat peninggalan kebudayaan klasik, kuno dan konservatif.

¹⁶ Mastuhu, *Op. Cit.*, hlm. 55.

¹⁷ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1981, 616.

Pada masa yang lebih awal sekolah-sekolah pesantren, surau, pondok dan merupakan fenomena pedesaan yang berinteraksi dengan masyarakat setempat. Ulama menyediakan pendidikan, memberikan nasehat kepada penduduk desa dan melegitimasi perayaan-perayaan.

Pesantren merupakan lembaga pribadi milik ulama yang disebut kiai di Jawa, guru di Semenanjung Melayu dan 'alim di banyak tempat lain di Indonesia- semua dikelola oleh keluarga mereka. Banyak sekolah tidak dapat bertahan setelah pendirinya meninggal tetapi yang lain dapat berlanjut sampai beberapa generasi.

Dalam sejarahnya jadwal pendidikan dan peribadatan yang intens membuat para santri memiliki keterlibatan yang mendalam dengan guru mereka sehingga menghasilkan loyalitas dan penghormatan yang kuat. Di sekolah dan setelah lulus para ulama dapat mengandalkan mereka untuk dimintai bantuan, suatu faktor yang secara politis memiliki arti penting dalam beberapa peristiwa sejarah.

Pengajaran di pesantren menggunakan referensi "kitab klasik" (kitab kuning) karya para ulama Islam terkemuka pada zaman pertengahan (1250-1850) yang biasanya berasal dari mazhab Syafi'i. Pelajaran yang diajarkan biasanya mencakup tata bahasa Arab (*nahwu*) dan konjugasinya (*sharaf*), seni baca al-Qur'an, tafsir al-Qur'an, Ilmu Tauhid, fiqh, akhlaq, sejarah dan Tasawuf.

Pesantren atau pondok adalah lembaga yang bisa dikatakan merupakan wujud proses wajar perkembangan sistem pendidikan nasional. Dalam istilah Nurcholis Madjid, dari segi historis pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenus*). Sebab lembaga yang serupa pesantren ini sebenarnya sudah ada sejak pada masa kekuasaan Hindu-Budha.¹⁸

Pesantren merupakan lembaga yang memiliki kaitan yang sangat erat dengan dengan sufisme (tasawuf).¹⁹ Menurut Seyyed Hossein Nasr, "tarekat atau jalan spiritual yang biasanya dikenal dengan tasawuf atau sufisme

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 3.

¹⁹ Dalam tradisi pesantren, konsep tasawuf dan tarekat sering digunakan dengan saling dipertukarkan. Hal ini dapat dipahami dengan memperhatikan fakta bahwa kedua konsep tersebut pada dasarnya memiliki makna yang sama.

adalah dimensi batin atau esoterik Islam".²⁰ Sedangkan menurut K.H. Syamsuri Badawi tasawuf diartikan sebagai: "*tasfiyyat al-qalb 'an sifat al-mazmumat*" (penyucian jiwa dari sifat-sifat tercela"²¹ K. H. A. Shahibulwafa Tajul Arifin, yang dikenal sebagai Abah Anom, berpendapat bahwa Sufisme berarti pembersihan hati dari hawa nafsu dan kecenderungan-kecenderungan kejinya dengan mengajarkan latihan-latihan untuk mengendalikan hawa nafsu, mengembangkan watak mulia dan mengikuti semua ajaran Nabi Muhammad seteguh mungkin.²²

Dalam konteks ini, sufisme, sebagaimana sering dipahami di pesantren, mencakup ajaran tentang *fadha'il al-a'mal* (keutamaan perilaku). Ritual-ritual mulia seperti sejumlah ibadah sunnah, dan upaya untuk menegakkan akhlak yang tepat dilaksanakan sebagai sebuah pelengkap terhadap tugas-tugas wajib yang ditentukan dalam syariah.

Sementara itu Abdul Jalil cenderung menganggap sama pengamalan tarekat dan sufisme di pesantren. Praktek tersebut digambarkan sebagai "Ketaatan yang cermat atas aturan-aturan Islam, baik dalam ritual maupun masalah-masalah sosial, yakni dengan *wira'i*, dengan melaksanakan ritual-ritual sunnah sebelum dan sesudah melakukan shalat-shalat wajib dan mempraktekkan *riyadhah*"²³

Namun berdasarkan penelitian yang dilakukan, Dhofier menganggap bahwa, secara praktis di pesantren, term tasawuf biasanya hanya digunakan untuk mengindikasikan aspek intelektual dari sufisme, sementara aspek etika dan praktiknya, yang dipandang sebagai lebih penting, dirujuk pada tarekat.²⁴

Keterkaitan yang sangat erat antara pesantren dan sufisme, selain disebabkan oleh faktor historis juga faktor persamaan secara sosiologis. Secara historis perkembangan tasawuf dipengaruhi oleh kemunduran kegiatan intelektual Islam pada abad ke-12 dan ke-13. Ketika itu kaum

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ideas and Realities of Islam*, London: Unwin Hyman Inc., 1988, hlm. 121.

²¹ K.H. Syamsuri Badawi, "Tarekat, Suatu Keniscayaan", dalam *Pesantren*, No. 3 Vol. II, 1985, hlm. 38-42.

²² K.H.A. Shahibul Wafa Tajul Arifin, *Kunci Pembuka Dada*, Selangor: Thinker's Library, 1988, hlm. 107.

²³ Abdul Jalil, *Tuhfah al-Asfiya'*, Semarang: Toha Putra, 1963, hlm. 11.

²⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Op.Cit.*, hlm. 256.

Muslim mengalami kemunduran, baik di bidang ekonomi, politik, militer maupun bidang-bidang lainnya. Sejalan dengan stagnasi ini, gerakan-gerakan sufi mendapatkan momentum strategisnya, yaitu sebagai pemelihara jiwa keagamaan di kalangan kaum Muslim. Bahkan menurut Nurcholish Madjid, mereka pulalah yang menjadi perantara bagi tersebarnya agama Islam ke luar dari Timur Tengah, terutama ke Asia Tenggara, termasuk Indonesia dan pedalaman Afrika. Para pedagang, pengembara dan pengamal tasawuf merupakan juru tabligh utama penyebaran agama Islam ke daerah-daerah tersebut, selanjutnya baru diteruskan oleh ulama-ulama ahli fikih dan ahli kalam.²⁵

Data yang lain menyebutkan bahwa berdasarkan penelitian beberapa ahli bahwa Islam masuk ke Indonesia dibawa oleh para dai atau *misionaris* Islam atau sufi melalui wilayah Bengal India.²⁶ Oleh karena itu corak Islam Indonesia masa awal adalah sufistik dan mistik. Hal ini juga diperkuat oleh Abdurrahman Wahid, yang menyatakan bahwa karena karakteristiknya itulah Islam dapat diterima di Indonesia dengan mudah.²⁷ Namun demikian dalam hal tarekat, kedekatan pesantren masih menjadi perdebatan. Perdebatan tersebut berpangkal pada permasalahan apakah tarekat dapat

²⁵ *Ibid.*, hlm. 54-55.

²⁶ Menurut Naquib al-Attas, proses Islamisasi di pulau Jawa meliputi tiga tahapan penting; *Pertama*, sekitar tahun 1200 – 1400 M, dimana yurisprudensi atau fikih memainkan peranan besar dalam menafsirkan dan menarik kalangan pribumi untuk masuk Islam. Pemeluk Islam pada masa ini tidak mesti diikuti oleh implikasi-implikasi rasional dan intelektual dari agama baru Islam. Konsep-konsep fundamental tentang keesaan Allah masih kabur dalam pikiran masyarakat pribumi yang bertumpang tindih dengan konsep lama. *Kedua*, periode sekitar tahun 1400-1700 M; Pada tahap ini peranan besar dalam menafsirkan agama berjalan terus ke arah mistisisme dan metafisika filosofis yang bersifat spiritual dan unsur rasional intelektual seperti teologi rasional (*'ilm al-kalam*). *Ketiga*, periode sekitar 1700 M ke atas. Ia mengakui bahwa pada tahap ini pengaruh budaya Barat cukup dominan. Namun dasar-dasar akidah keislaman semacam semangat rasionalitas dan interrasionalitasnya telah menancap kuat. Baca: Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, (Terj.), Bandung: Pustaka Salman, 1981, hlm.252. Juga Snouck Hurgronje, *Islam di Hindia Belanda*, Jakarta: Bhatara, 1983, hlm. 38

²⁷ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1988, hlm. 40. Mayoritas peneliti pesantren sepakat bahwa tasawuf telah menjadi salah satu materi utama pelajaran pesantren sejak awal berdirinya. Para peneliti tersebut misalnya; Martin van Bruinesen dan Zamakhsyari Dhofier. Baca: Abdurrahman Wahid, *Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren dalam Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, hlm. 158-162

dipersamakan dengan tasawuf atau tidak. Said Aqil Siradj, misalnya, cenderung tidak mengidentikkan tasawuf dengan tarekat. Alasannya adalah karena dalam praktiknya tarekat tidak lebih sebagai lembaga penataran kewalian terbuka yang dipadati dengan zikir yang ketat, sehingga bukan mendekatkan kepada Tuhan, justru banyak yang terjebak dalam zikir itu sendiri²⁸

Selain itu pertimbangan terminologi tarekat juga menjadi catatan khusus. Tarekat dalam tradisi pesantren sering dibedakan menjadi dua arti; *Pertama*, menjalankan amalan wirid secara bebas, sesuai dengan selera masing-masing (*literally*). *Kedua*, mengikuti sebuah organisasi tarekat tertentu dan menjalankan wirid/zikir sesuai dengan yang telah ditentukan dalam tarekat tersebut. Pengertian kedua inilah yang kemudian menjadi pemahaman umum di kalangan masyarakat Islam.²⁹

Sementara itu Nurcholish Madjid menyatakan bahwa gerakan-gerakan tasawuf pada masa itu demikian kuat sehingga mampu membentuk struktur masyarakat tasawuf setempat. Struktur yang dimaksud adalah munculnya tarekat-tarekat –aspek praktis dari tasawuf- yang dibingkai dengan *zawiyah-zawiyah*.³⁰ *Zawiyah-zawiyah* inilah, menurutnya, yang dalam perkembangannya menjadi *gilda-gilda* dan pusat kegiatan ekonomi dan sebagai pusat pendidikan yang dalam beberapa bagian tertentu akhirnya menjadi cikal-bakal tumbuhnya pesantren di kemudian hari. Dan merupakan sebuah kenyataan bahwa pada masa pembentukan (*formative periode*) tersebut sangat berperan dalam perkembangan Islam di Indonesia. Oleh karena itu sulit untuk memisahkan keterkaitan antara pesantren dengan tasawuf.

Terkait dengan hal ini Zamakhsyari Dhofier, seorang yang intens dalam penelitian pesantren menyatakan;

“Banyak sarjana berpendapat bahwa pada abad pertama, Islam lebih banyak merupakan kegiatan tarekat, dimana ditandai dengan terbentuknya kelompok-kelompok organisasi tarekat yang melaksanakan amalan-amalan zikir dan wirid dan para kiai pimpinan tarekat mewajibkan pengikut-pengikutnya untuk melaksanakan suluk selama empat puluh hari dalam satu tahun. Untuk keperluan suluk tersebut para kiai menyediakan ruangan-ruangan khusus untuk penginapan dan

²⁸ Lihat Mohammad Asrar Yusuf, “Melacak Sejarah Tasawuf di Pesantren”, dalam *Majalah Pesantren*, Edisi IV, Jakarta: Lakpesdan NU, 2002, hlm.9.

²⁹ *Ibid.*, Baca juga Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*..hlm. 10.

³⁰ Nurcholish Madjid, “Pesantren dan Tasawuf” dalam *Ibid.*, hlm. 104.

manasik di sekitar masjid. Disamping amalan-amalan tarekat, pusat-pusat pesantren semacam itu juga mengajarkan berbagai ilmu pengetahuan agama Islam kepada sejumlah pengikut-pengikut inti. Lembaga-lembaga pengajian untuk anak-anak dan lembaga-lembaga pesantren yang menjadi pusat-pusat organisasi tarekat ini tidak bisa dipisahkan satu dengan yang lain. Keduanya saling menunjang dan merupakan satu kesatuan struktur dalam sistem pendidikan Islam tradisional waktu itu³¹

Terlepas dari semua perdebatan tentang keterkaitan antara pesantren, tasawuf dan tarekat di atas, harus digarisbawahi adalah bahwa kedua institusi tersebut (pesantren dan sufisme) memiliki kultur yang sama, yaitu menjadi benteng tradisionalisme Islam di Indonesia.

C. Pesantren dan Pembaruan

Setidaknya ada dua alasan mengapa pesantren lebih dikenal dan juga lebih diidentikkan dengan sifat tradisional (tradisionalisme). *Pertama*, karena memang usianya yang sangat tua. Menurut data sejarah keberadaan pesantren mulai dikenal pada abad ke-13 – 14. Tradisionalisme di sini juga dikaitkan dengan kenyataan masih sangat eratnya kaitan pesantren dengan pola-pola pikir ulama salaf seperti ahli hadis, fikih, tafsir, tauhid dan tasawuf. Bahkan sampai sekarang pemikiran-pemikiran tersebut masih akrab dengan aktivitas keseharian para santri serta menjadi kurikulum utama pesantren. *Kedua*, berkaitan dengan dikotomi antara keduniaan dan keakhiratan yang berlebihan di kalangan pesantren. Dikotomi yang pada akhirnya sangat berperan membentuk pola pikir bahwa hanya kegiatan yang berorientasi keakhiratan saja yang disebut “ibadah” dan sebaliknya semua kegiatan selain itu, seperti peningkatan etos kerja, pembangunan ekonomi dan kesejahteraan, kesehatan dan sebagainya bukanlah ibadah dan karenanya tidak mendapat perhatian serius. Inilah yang pada akhirnya menempatkan pesantren sebagai sebuah lembaga yang dianggap tidak responsif terhadap perkembangan dan tuntutan zaman.

Pembaharuan pesantren diarahkan untuk fungsionalisasi (atau, tepatnya refungsionalisasi) pesantren sebagai salah satu pusat penting bagi pembangunan masyarakat secara keseluruhan. Dengan posisi dan

³¹Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), Cet. I, hlm. 34.

kedudukannya yang khas, pesantren diharapkan menjadi alternatif pembangunan yang berpusat pada masyarakat itu sendiri (*people-centered development*) dan sekaligus sebagai pusat pengembangan pembangunan yang berorientasi pada nilai (*value-oriented development*)

Menurut Nurcholish Madjid, respons pesantren terhadap modernisasi pendidikan Islam dan perubahan-perubahan sosial ekonomi yang berlangsung dalam masyarakat Indonesia sejak awal abad ini bila dianalisis akan mencakup empat aspek. *Pertama*, pembaruan substansi atau isi pendidikan pesantren dengan memasukkan subyek-subyek umum dan *vocational*; *kedua*, pembaruan metodologi, seperti sistem klasikal, penjenjangan; *ketiga*, pembaruan kelembagaan, seperti kepemimpinan pesantren, diversifikasi lembaga pendidikan; dan *keempat*, pembaruan fungsi, dari semula hanya fungsi pendidikan dikembangkan sehingga mencakup fungsi sosial-ekonomi.³²

Sesuai dengan gelombang modernisasi yang terus berlangsung dalam masyarakat Muslim Indonesia belakangan ini, harapan terhadap pesantren semakin meningkat. Peran yang diharapkan tidak hanya mampu untuk menjalankan ketiga fungsi tradisionalnya di atas dan menjadi pusat pemberdayaan sosial-ekonomi masyarakat, tetapi juga peran-peran sosial yang lain, misalnya "pusat rehabilitasi sosial"³³

Modernisasi dan globalisasi pada prinsipnya merujuk pada satu hal, yaitu perubahan. Sebagai konsekuensinya, siapapun atau apapun yang telah berinteraksi dengannya, tidak mungkin lagi menghindar kecuali berusaha untuk memahami dan bersikap bijaksana. Demikian juga dengan lembaga pesantren. Perubahan, pengembangan, penyesuaian, adalah satu alternatif diantara sedikit alternatif lain yang harus dilakukan sehingga ia akan selalu eksis dan kompetitif di masa yang akan datang.

D. Sufisme dan Modernitas

Modernisasi, apapun yang dilibatkannya, selalu merupakan masalah moral dan masalah keagamaan. Jika modernisasi terkadang disambut sebagai tantangan yang menggairahkan untuk menciptakan nilai-nilai dan makna-makna baru, modernisasi juga kerap kali ditakuti sebagai ancaman

³²Dr. Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren*, hlm. xx – xxii.

³³*Ibid.*, hlm. xvii.

terhadap pola nilai dan makna yang telah ada. Dalam kedua hal tersebut, kekuatan sosial dan kekuatan personal yang terlibat memiliki pengaruh.

Menurut Robert N. Bellah, persoalan modernisasi yang paling besar dan mendasar bagi Islam barangkali bukan apakah ia dapat memberi sumbangan pada modernisasi politik, keluarga atau pribadi, melainkan apakah ia dapat secara efektif memenuhi berbagai kebutuhan religius kaum muslim modern sendiri.³⁴

Dalam bahasa Soedjatmoko, ketika berbicara tentang “krisis identitas” masyarakat tradisional menyusul kontak mereka dengan dunia modern mengatakan bahwa “Struktur-struktur tradisional dan adat-adat yang mapan mulai runtuh, tetapi sementara itu masyarakat modern dirasakan asing dan tidak menarik”.³⁵ Menurutnya, citra diri seseorang, jawaban tentang siapa saya, dan ingin menjadi siapa saya, menjadi kabur dan remuk. Pertanyaan-pertanyaan seperti kepada siapa dan untuk apa saya harus setia, mengikuti siapa, pola perilaku mana yang harus diambil atau disesuaikan, telah kehilangan semua jawabannya yang pasti, sementara hal yang baru yang memuaskan belum lagi tersedia.³⁶

Persoalannya adalah bagaimana posisi sufisme dalam konteks global. John O. Voll menyatakan bahwa ada tiga komunitas yang selalu terlibat dalam proses kontinuitas dan perubahan peradaban Islam, setelah runtuhnya kekuatan politik Islam, yaitu ulama fikh, para pedagang Muslim (organisasi komersial) dan asosiasi sufi (tarekat).³⁷

Yang disebut terakhir ini menurut John O. Voll pada awalnya merupakan kumpulan dari sekelompok murid yang hidup bersama dan menjalankan ajaran-ajaran sufi yang terkenal. Namun sejak abad ke-12, organisasi dari sekelompok ini menjadi semakin resmi dan tarekat menjadi berskala lebih luas menjadi asosiasi yang berdasarkan kesalehan. Mereka

³⁴Robert N. Bellah, *Beyond Belief, on Religion in a Post-Traditionalist World*, (Jakarta: Paramadina), 2000), hlm. 235.

³⁵Soedjatmoko, “Kultural Motivations to Progress: the ‘Interior’ and the ‘Exterior’ View, dalam Robert N. Bellah, ed., *Religion and Progress in Modern Asia*, New York: Free Press, 1965, hlm. 2.

³⁶*Ibid.*

³⁷John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in The Modern World*, Terj. Ajad Sudrajat, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997, hlm. 38.

melakukan fungsi-fungsi yang ruang lingkungannya lebih luas, yang dapat meningkatkan integrasi dan kohesi (kesatuan sosial).³⁸

Hal yang sama diungkapkan H.A.R. Gibb, bahwa sesudah direbutnya khalifah, tugas untuk memelihara kesatuan masyarakat Islam beralih kepada kaum sufi. Suatu perkembangan yang muncul sebagai akibat dari hubungan yang erat antara syekh sufi dan pengikut-pengikutnya.³⁹

Bellah menyatakan bahwa problem besar bagi konsepsi modern tentang perubahan adalah bagaimana mengintegrasikan perubahan dengan sebuah konsepsi jati diri, sebuah konsep yang secara tradisional disediakan oleh agama. Problem itulah yang menjadi kepedulian revolusi sosial-psikologis modern.⁴⁰ Sedangkan bagi Islam, menurutnya, persoalan modernisasi yang paling besar dan mendasar barangkali bukan apakah ia dapat memberi sumbangan pada modernisasi politik, keluarga atau pribadi, melainkan apakah ia dapat secara efektif memenuhi berbagai kebutuhan religius kaum Muslim modern sendiri.⁴¹ Dalam kesempatan lain ia menyatakan bahwa kemodernan sebagai sebuah fenomena spiritual atau sejenis mentalitas.⁴²

Spiritualitas yang diidentikkan dengan sufisme (tasawuf) dalam konteks modern sebetulnya memiliki posisi menarik. Dengan kata lain, sebenarnya bidang tasawuf adalah bidang yang paling menarik dalam struktur kehidupan beragama, tetapi sedikit sekali pesantren-pesantren yang secara sungguh-sungguh menggarapnya. Padahal tasawuf ini merupakan bidang yang sangat potensial untuk memupuk rasa keagamaan para santri dan menuntun mereka memiliki budi pekerti mulia. Ini juga sebenarnya jika dicermati merupakan tujuan mempelajari tasawuf dan sekaligus tujuan belajar di pesantren. Oleh karenanya tidak berlebihan apabila Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa pesantren merupakan subkultur. Ia menyatakan bahwa:

“Setidaknya ada lima karakteristik sehingga pesantren dipandang sebagai subkultur; (1) eksistensi pesantren sebagai sebuah lembaga kehidupan yang menyimpang dari pola kehidupan umum; (2)

³⁸*Ibid.*

³⁹ HAR Gibb, “An Interpretation of Islamic History” dalam *Muslim World*, Edisi XIV, 1995, hlm. 130.

⁴⁰Baca: Robert N. Bellah, *op.cit.*, hlm. 90-93.

⁴¹*Ibid.* hlm. 235.

⁴²*Ibid.*

terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren; (3) Berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri dalam pesantren lengkap dengan simbol-simbolnya; (4) Adanya daya tarik ke luar sehingga masyarakat luar memandang pesantren sebagai alternatif ideal, dan (5) Berkembangnya suatu proses pengaruh-mempengaruhi dengan masyarakat luar sehingga terjadi suatu transformasi.⁴³

Mengingat tasawuf merupakan tulang punggung pesantren atau tiang penyangga pesantren dalam rangka membina akhlak mulia maka dapat dinyatakan bahwa pesantren merupakan lembaga pemelihara dan pengembang esensi tasawuf, sebagai subkulturnya.⁴⁴

Tetap bertahannya agama rakyat dan sufisme, meskipun terkena gempuran dahsyat oleh kaum skripturalis, mengindikasikan bahwa skripturalisme, bagaimanapun berhasilnya ia sebagai sebuah ideologi, tidak dapat memenuhi semua kebutuhan religius. Sulit dibayangkan bahwa suatu literalisme yang keras kepala dapat menjawab persoalan makna yang sangat mendasar yang ditimbulkan oleh pengalaman modern dalam pikiran umat manusia, sekalipun mereka adalah kelompok paling terdidik dalam tradisi Islam.⁴⁵

E. Peran Kiai dalam Konteks Perubahan Sosial

Secara tradisional kepemimpinan pesantren dipegang oleh satu atau dua orang kiai⁴⁶ yang biasanya merupakan pendiri pesantren yang

⁴³Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultur", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1988, hlm. 40.

⁴⁴Nidlomun Ni'am, "Tasawuf sebagai Subkultur Pesantren", dalam Prof. Dr. Simuh dkk, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 170.

⁴⁵Robert N. Bellah, *Op.Cit.*, hlm. 234-235.

⁴⁶Kiai adalah gelar untuk ahli agama dalam tradisi Islam sunni Jawa. Dalam konteks ini kiai dikenal sebagai pemelihara dan penerjemah dari serbuan sekularisme. Kiai juga dapat diartikan sebagai gelar kedudukan keagamaan yang dikenal dalam komunitas Jawa. Kiai merupakan pemimpin karismatik dalam bidang agama. Ia pasif dalam mempunyai kemampuan yang cermat dalam membaca pikiran pengikut-pengikutnya. Sifat khas seorang kiai adalah terus terang, berani dan blak-blakan dalam bersikap. Kiai juga mampu menjelaskan masalah teologi yang rumit kepada para petani muslim sesuai dengan pandangan dan suara hati mereka dan pada pokoknya –di mata para pengamat- seorang kiai dipandang sebagai lambing kewahyuan. Lihat Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, 1987. Juga Zaenal Arifin Thoha, *Runtuhnya Singgasana Kiai NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian tak Kunjung Usai*, Yogyakarta: Kutub, 2003. Dalam praktiknya kiai dianggap sama

bersangkutan. Oleh karenanya, menurut Mastuhu, kiai merupakan unsur yang paling esensial dari suatu pesantren sehingga pertumbuhan sebuah pesantren bergantung pada kemampuan pribadi kiai.⁴⁷ Hal ini juga dapat diartikan bahwa sikap seorang kiai terhadap perkembangan zaman (baca: modernitas) tentu akan sangat berpengaruh dan tercermin pada karakter dan perkembangan sebuah pesantren.

Pengakuan masyarakat terhadap derajat dan kualitas kekiaian seseorang dapat diukur dari beberapa parameter sosiologis. Aboebakar Atjeh (1957) misalnya meletakkan empat faktor dasar penilaian seseorang dapat dikategorikan sebagai kiai, yakni, 1) Faktor pengetahuan 2) Faktor kesalehan 3) Faktor keturunan dan 4) Faktor jumlah murid atau pengikut.⁴⁸

Pembicaraan tentang peranan kiai khususnya dalam bidang kepemimpinannya, tidak bisa dilepaskan dari pembicaraan tentang gaya kepemimpinannya dalam pesantren. Gaya kepemimpinan seorang kiai merupakan salah satu ciri khas atau bahkan menjadi bagian, meminjam istilah Gus Dur, *subculture* sebuah masyarakat tradisional. Berbeda dengan gaya kepemimpinan lainnya, kiai pesantren seringkali menempati dan atau bahkan ditempatkan sebagai pemimpin tunggal yang mempunyai kelebihan (*maziyah*) yang tidak dimiliki oleh masyarakat pada umumnya. Kharismatik, yakni gaya kepemimpinan yang didasarkan pada kemutlakan dan kepemimpinan tunggal, demikianlah setidaknya kesimpulan Mastuhu berdasarkan penelitian yang dilakukannya pada enam buah pesantren.⁴⁹

Dari gaya kepemimpinan kharismatik tersebut, kemudian Mastuhu menemukan dua pola hubungan unik antara kiai dan santri. *Pertama*, pola hubungan otoriter-paternalistik. Yaitu pola hubungan antara pimpinan dan

dengan Syeikh dalam tradisi Timur Tengah, yakni pemimpin kelompok aliran sufi. Ia harus dipatuhi sepenuhnya dan bertanggung jawab atas kesejahteraan material dan latihan spiritual para pengikutnya. Sebagaimana kiai di Jawa ialah guru mistik. Baca: Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989, hlm.144.

⁴⁷Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, hlm. 173.

⁴⁸Lihat Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidoep Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*, Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum KH. A. Wahid Hasyim, 1957, hlm. 55.

⁴⁹Mastuhu, "Gaya dan Suksesi Kepemimpinan Pesantren" dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 7, Tahun 1990, hlm. 88. Keenam lembaga Pesantren tersebut yaitu: Pesantren Modern Gontor, Pesantren Tebu Ireng, Pesantren Paciran, Pesantren Guluk-Guluk, Pesantren Blok agung dan Pesantren Sukorejo.

bawahan, atau meminjam istilah James C. Scott, *patron-client relationship*,⁵⁰ dan tentu saja kiai lah yang menjadi pemimpinya. *Kedua*, pola hubungan *Laissez Faire*. Yaitu pola hubungan kiai santri yang tidak didasarkan pada tatanan organisasi yang jelas. Semuanya didasarkan pada konsep *ikhlas, barakah, ibadah*, sehingga tidak ada pembagian kerja secara tegas.⁵¹

Dalam konteks fungsi sosialnya sebagai penjaga tradisi, Dhofier mengibaratkan kiai sebagai raja kecil yang memegang sumber mutlak kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) dalam tatanan sosial masyarakat pesantren, dimana pesantren disimbolkan sebagai miniatur kehidupan masyarakat luas yang sesungguhnya. Kiai memiliki kekuatan otoritas kultural yang tidak hanya bagi masyarakat sekitar bahkan dalam skala makro.⁵² Dengan kata lain perkembangan zaman yang semakin maju dan pertumbuhan ekonomi yang semakin cepat mengharapakan pada pesantren untuk tidak hanya bertahan pada fungsi-fungsi tradisionalnya, seperti: *pertama*, transmisi dan transfer ilmu-ilmu Islam; *kedua*, pemeliharaan tradisi Islam dan *ketiga*, reproduksi ulama.

Selanjutnya, Dhofier menyatakan bahwa:

“Kebanyakan penulis tentang Islam tradisional telah keliru dalam menyimpulkan bahwa modernisasi telah menyebabkan peranan kiai tidak diperlukan lagi. Bahkan ada yang menyimpulkan bahwa para kiai telah menjadi penghambat bagi lajunya proses modernisasi tersebut.

⁵⁰Lihat James C. Scott, “The Erosion of Patron-Client Bonds and Sosial Change in Rural outh East Asia dalam *Jurnal of Asian Studies*, Vol. XXXII.

⁵¹Mastuhu, *Ibid.*, hlm 91-95.

⁵²Tetapi dalam perkembangan kelembagaan pesantren, terutama disebabkan adanya diversifikasi pendidikan yang diselenggarakannya (yang mencakup madrasah dan sekolah umum) maka kepemimpinan tunggal kiai tidak memadai lagi. Banyak pesantren kemudian mengembangkan kelembagaan yayasan, yang pada dasarnya merupakan kepemimpinan kolektif. Sebagai contoh dalam hal transisi kepemimpinan pesantren adalah Pesantren Maskumambang di Gresik yang sejak didirikan tahun 1859 dipimpin oleh pendirinya, KH. Abdul Jabbar. Tetapi pada tahun 1958 kepemimpinan pesantren ini diserahkan kepada Yayasan Kebangkitan Umat Islam.

Dengan perubahan pola kepemimpinan dan manajemen ini, maka ketergantungan pesantren kepada seorang kiai seperti pada pesantren-pesantren jaman dahulu sudah semakin jarang ditemui. Kemandirian pesantren dalam pola kepemimpinan ini menjadi sesuatu yang sangat penting, utamanya dalam era modern seperti sekarang ini. Bahkan menurut Nurcholish Madjid hal itu merupakan salah satu faktor penting yang membuat pesantren semakin lebih mungkin untuk bertahan dalam menghadapi perubahan dan tantangan zaman. Baca: Nurcholish Madjid, *Op.Cit.*, xx-xxii.

Kekeliruan ini disebabkan oleh dua hal; *Pertama*, mereka mengira bahwa nilai-nilai spiritual yang dipegang dan dianjurkan oleh para kiai tidak lagi relevan dengan kehidupan modern; *Kedua*, Mereka mengira bahwa para kiai tidak mampu menerjemahkan nilai-nilai spiritual tradisional tersebut bagi pemuasan kebutuhan-kebutuhan kehidupan modern⁵³

Pendapat di atas jelas sekali sangat lemah dan tidak terbukti. *Pertama*, pada kenyataannya nilai-nilai spiritual yang mereka yakini dan ajarkan tidak pernah tidak relevan bahkan kecenderungannya dari waktu ke waktu semakin banyak orang yang mengharapkan curahan nilai-nilai spiritual untuk membimbing hidup mereka. *Kedua*, kenyataan di sekeliling kita menunjukkan bahwa di tengah-tengah gejolak pembangunan ekonomi di Indonesia dewasa ini, para kiai tetap merupakan sekelompok orang yang memiliki peran sangat strategis dalam upaya membangun kesejahteraan negara dan bangsanya. Ini adalah bukti-bukti empirik yang validitasnya tidak disangsikan.

Dalam konteks perubahan sosial, kiai dan para pengikutnya berusaha untuk membangun sebuah identitas dalam hal kepercayaan terhadap nilai-nilai keagamaan tradisional ataupun kesadaran terhadap kebutuhan-kebutuhan dalam masyarakat yang mengglobal. Dalam upaya ini, menurut Ronald, kiai melakukannya dengan dua cara; *Pertama*, melalui pesantren, yang secara khusus dikuasai olehnya. Kongkritnya cara ini ditempuh melalui kurikulum pesantren yang biasanya menjadi hak prerogatif kiai. *Kedua*, kiai bertugas mengkonstruksi sebuah identitas yang melampaui pintu-pintu pesantren. Cara yang kedua ini biasanya cenderung menimbulkan perdebatan-perdebatan dan perbedaan pendapat diantara para kiai.⁵⁴

Sebuah penelitian yang dilakukan Hiroko Horikoshi kiranya dapat dijadikan bukti peran kiai sebagai "*agent of sosial change*". Penelitian tersebut mengilustrasikan seorang Anjengan/Kiai bernama Yusuf Tajri dari Cipari, Garut, Jawa Barat yang berupaya dengan gigih untuk merubah pandangan hidup masyarakat di tengah-tengah merajalelanya pemberontakan DI/TII. Kiai Yusuf akhirnya mampu melaksanakan tugas berat tersebut. Sebuah penelitian yang dianggap sebagai *counter* atas tesis "*Cultural Brooker*" nya Geertz.⁵⁵

⁵³Baca: Zamakhsyari Dhafier, *Op.Cit.* hlm. 173.

⁵⁴Ronald Alan Lukens-Bull, *Op.Cit.*, hlm. 4.

⁵⁵Baca: Hiroko Horikoshi A Traditional Leader in a Time of Change; The Kiai and Ulama in West Java. Jakarta: LP3ES, 1976.

Kiai juga mempunyai peran strategis dalam dunia informasi dan komunikasi. Geertz menyebut peran tersebut dengan istilah "*Cultural Brooker*".⁵⁶ Menurutnya kiai memiliki peranan sebagai penyaring atas arus informasi yang masuk ke dalam lingkungan santri, menularkan apa yang dianggap berguna dan membuang apa yang dianggap merusak bagi mereka. Namun menurutnya, peran penyaring itu akan macet manakala arus informasi yang masuk begitu deras dan tidak mungkin lagi disaring oleh sang kiai. Dalam keadaan demikian kiai akan kehilangan peranan dalam perubahan sosial yang terjadi. Akibat peranannya yang sekunder dan tidak kreatif kiai akan mengalami kesenjangan budaya (*kultural lag*) dengan masyarakat sekitarnya. Peran strategis yang lain adalah tentu saja yang berkaitan dengan fungsi sosio-religiusnya. Abdurrahman Mas'ud menyebutnya sebagai sosok intelektual pesantren, yakni bahwa para ulama (kiai) merupakan sosok yang sangat berpengaruh dalam kehidupan sosio religius masyarakat Jawa, peran mereka dalam masyarakat dan pandangan akademis keagamaannya menjadikannya seorang intelektual dalam bidang agama.⁵⁷

Sementara itu pada bagian yang lain, eksistensi peranan dan otoritas kiai tarekat selama ini ditunjang oleh beberapa faktor yang sangat tepat (*the decisive moments*). Pertama, masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, pada umumnya tidak asing terhadap kehidupan mistik, bahkan telah menjadi ciri dan karakternya. Kedua, kegelisahan masyarakat karena dominasi materialisme yang membuat kegersangan jiwa, telah memberi peluang bagi masyarakat mencari lembaga dan figure yang bisa memberikan pengayoman spiritual untuk menentramkan hati mereka. Ketiga, kegigihan dan kharisma yang melatarbelakangi para kiai tarekat dalam mengajarkan dan menyampaikan ajaran agama Islam dan doktrin-doktrin spiritual.⁵⁸

F. Penutup

Pesantren, selain berfungsi sebagai lembaga pendidikan Islam juga merupakan lembaga yang memiliki kaitan sangat erat dengan dengan sufisme (tasawuf). Melalui lembaga tradisional khas Indonesia inilah umat

⁵⁶Baca: Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960.

⁵⁷Baca: Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

⁵⁸Ajid Tohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, Pustaka Hidayah, Cet. I, 2002, hlm.126.

Islam banyak bergantung supaya dapat menghadapi kemajuan global secara arif karena pada dasarnya persoalan modernisasi yang paling besar dan mendasar adalah apakah seseorang dapat secara efektif memenuhi berbagai kebutuhan spiritualnya sendiri.

Nilai-nilai spiritual yang senantiasa diyakini dan diajarkan oleh para kiai pesantren dalam tahap tertentu menjadi bekal berharga bagi pengikutnya untuk menghadapi modernitas dan kemajuan zaman. Hal ini karena nilai-nilai tersebut tidak pernah tidak relevan bahkan kecenderungannya dari waktu ke waktu semakin banyak orang yang mengharapkan curahan nilai-nilai spiritual untuk membimbing hidup mereka. Semangat untuk membekali diri dengan nilai-nilai spiritual ini juga menjadi sarana untuk membangun sebuah konstruksi identitas yang melampaui pintu-pintu pesantren.[d]

Daftar Pustaka

- Abdul Jalil, *Tuhfah al-Asfiya'*, Semarang: Toha Putra, 1963.
- Ahmed, Akbar S., *Postmodernisme and Islam; Predicament and Promise* London: Routledge, 1992.
- Ahmed, Akbar S., dan Hastings Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity*, London: Routledge, 1994.
- al-Attas, Naquib, *Islam dan Sekularisme, (Terj.)*, Bandung: Pustaka Salman, 1981.
- Atjeh, Aboebakar, *Sejarah Hidoep Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*, Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum KH. A. Wahid Hasyim, 1957.
- Azizy, A. Qodri, *Melawan Globalisasi, Reinterpretasi Ajaran Islam, Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Bellah, Robert N., (ed.), *Religion and Progress in Modern Asia*, New York: Free Press, 1965.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief, on Religion in a Post-Tradisionalist World*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Dhofier, Zamakhsari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1982.

- Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1960.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990.
- Horikoshi, Hiroko, *A Traditional Leader in a Time of Change; The Kiai and Ulama in West Java*. Jakarta: LP3ES, 1976.
- Horikoshi, Hiroko, *Kiai dan Perubahan Sosial*, 1987.
- Hurgronje, Snouck, *Islam di Hindia Belanda*, Jakarta: Bhatara, 1983.
- Journal of Asian Studies*, Vol. XXXII.
- Jurnal Pesantren*, No. 3 Vol. II, 1985.
- Lukens-Bull, Ronald Alan, *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Madjid, Nurcholish, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.
- Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi, Resistansi Tradisional Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Muslim World*, Edisi XIV, 1995.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideas and Realities of Islam*, London: Unwin Hyman Inc., 1988.
- Rahardjo, M. Dawam, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Simuh dkk, *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Sutherland, Peter D., *Shaping Globalization*, Yogyakarta: Jendela, 2000.
- Tajul Arifin, K.H.A. Shahibul Wafa, *Kunci Pembuka Dada*, Selangor: Thinker's Library, 1988.
- Thaha, Ahmadie, Budhy Munawar Rahman, *Fat Soen Nurcholis Madjid*, Republika, Jakarta, Cet. I, 2002.
- Thoha, Zaenal Arifin, *Runtuhnya Singgasana Kiai NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian tak Kunjung Usai*, Yogyakarta: Kutub, 2003.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1996, Cet. IV.

- Tohir, Ajid, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, Pustaka Hidayah, Cet. I, 2002.
- Toynbee, Arnold J., *Civilization on Trial*, New York: Oxford University Press, 1948.
- Ulumul Qur'an*, Vol. II, No. 7, Tahun 1990.
- Voll, John Obert, *Islam, Continuity and Change in The Modern World*, Terj. Ajad Sudrajat, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Wahid, Abdurrahman, *Asal-usul Tradisi Keilmuan di Pesantren dalam Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS.
- Wahjoetomo, *Perguruan Tinggi Pesantren*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Woodward, Mark, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989.
- Yusuf, Mohammad Asrar, "Melacak Sejarah Tasawuf di Pesantren", dalam *Majalah Pesantren*, Edisi IV, Jakarta: Lakpesdam NU, 2002.
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia di Indonesia*, Bandung: al-Ma'arif, 1981