

# **PESANTREN SEBAGAI SALURAN MOBILITAS SOSIAL**

## **Suatu Pengantar Penelitian**

**Syamsul Arifin**

Guru Besar Universitas Muhammadiyah Malang

### **Abstract**

*Since the last decade was hard to find publications that discusses the social mobility. It was sociologically pesantren alumni called the students community. Through the theme of this research, it could lift the image (image building) as there was opinion of isolated boarding school. In fact many communities who come from boarding school play an important role in strategic institutions. This study aims to find out a theoretical perspective that can be used to conduct a study of boarding school alumni.*

### **PENDAHULUAN**

Pesantren merupakan institusi pendidikan yang, di samping memiliki keunikan, juga memperlihatkan perkembangan yang dinamis. Unik karena pesantren memiliki perbedaan bila dibandingkan dengan institusi pendidikan lainnya di tanah air. Keunikan pesantren digambarkan secara kategoris oleh Abdurrahman Wahid (Abdurrahman Wahid, 1998) dengan konsep “pesantren sebagai subkultur”. Dalam kepustakaan sosiologi, misalnya yang ditulis oleh Paul B. Horton dan Chester L. Hunt (1992: 87), subkultur (*subculture*) diartikan sekelompok pola perilaku yang tetap memiliki hubungan dengan kebudayaan umum suatu masyarakat, tetapi pada bagian tertentu memiliki kekhususan yang dapat dibedakan dengan pola yang berlaku secara umum dalam masyarakat. Dengan konsep tersebut Abdurrahman Wahid ingin menggambarkan kekhususan yang dimiliki pesantren, kendati pada sisi yang lain, tetap bisa ditemukan kesamaan dengan institusi pendidikan pada umumnya.

Sesuatu yang bercorak khusus (subkultur) seperti pada kasus pesantren tidak jarang pula ditemukan keunggulan di dalamnya, di samping juga beberapa kelemahan. Keunggulan yang dimiliki pesantren secara mengejutkan disampaikan oleh Soetomo—tokoh pergerakan nasional yang mendirikan Boedi Oetomo pada 1908 dan Persatuan Bangsa Indonesia pada tahun 1930-an—ketika terlibat polemik kebudayaan pada tahun 1930-an dengan Sutan

Takdir Alisjahbana. Terjadinya polemik dipicu oleh gagasan Sutan Takdir Alisjahbana tentang supremasi kebudayaan Barat atas kebudayaan Indonesia. Menurut Sutan Takdir Alisjahbana, kebudayaan Barat yang mengutamakan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi, dan ketrampilan berorganisasi, perlu ditiru oleh bangsa Indonesia agar setara, bahkan bisa lebih dinamis dari Barat. Soetomo mengungkapkan ketidaksetujuannya pada gagasan progresif Sutan Takdir Alisjahbana. Menurut Soetomo, bangsa Indonesia tidak perlu merujuk pada Barat karena telah memiliki khazanah kebudayaan yang lebih *genuine*, yaitu pesantren. Soetomo rupanya tertarik pada kolektivisme pesantren yang cocok dengan bangsa Indonesia yang mengutamakan kekeluargaan (Koentjaraningrat. 1985: 108-109).

Pengakuan terhadap pesantren sebagai refleksi kebudayaan bangsa Indonesia bukan hanya didasari pada pertimbangan adanya tata nilai yang mengutamakan kekeluargaan sebagaimana dikemukakan oleh Soetomo, melainkan juga karena mempertimbangkan kesinambungan (*continuity*) pesantren dengan perkembangan yang terjadi sebelum Islam memasuki wilayah Indonesia. Masyarakat pada umumnya jarang melihat keterkaitan dan kesinambungan pesantren dengan kebudayaan di luar Islam. Padahal pada pesantren terdapat perpaduan yang unik antara keislaman dengan kebudayaan lain di luar Islam. Pandangan seperti ini dikemukakan oleh Nurcholish Madjid. Dalam *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Nurcholish Madjid (1997: 3-4) menulis bahwa dari segi historis pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*). Menurut Nurcholish Madjid, lembaga pendidikan yang menyerupai pesantren sebenarnya telah lama ada sejak masa kekuasaan Hindu-Budha yang kemudian diadaptasi oleh Islam sehingga menjadi pesantren hingga dalam perkembangannya seperti saat ini.

Pola adaptasi yang diperlihatkan oleh pesantren tidak perlu disebut sebagai suatu anomali karena dalam perkembangan Islam sendiri selalu dijumpai apa yang disebut Bassam Tibi (1991) dengan akomodasi kultural (*cultural accommodation*). Jika merujuk pada studi Ali Sodiqin, pola yang diperlihatkan oleh pesantren tersebut bisa dikatakan sebagai kelanjutan belaka atau objektivikasi dari pola yang digunakan al-Qur'an dalam merespons tradisi Arab pra-Islam. Ali Sodiqin (20018: 117-135) menyebut tiga pola dialektika yang digunakan al-Qur'an pada saat berhadapan dengan tradisi dari luar, yakni *tahmil* (*adaptive-complement*), *taghyir* (*adaptive-reconstructive*), dan *tahrir* (*destructive*). Dari ketiga pola yang disebut Ali Sodiqin, yang menarik adalah dua pola yang disebut pertama.

Pola *tahmil* dan *taghyir* memberikan bukti, kendati sebagai “agama langit”, Islam tetap menunjukkan daya lentur manakala berhadapan dengan tradisi lama. Kedua pola inilah yang juga digunakan oleh pesantren sejak masa pertumbuhan hingga pada masa perkembangan seperti saat ini.

Dengan pola tersebut, pesantren tetap bisa bertahan dengan keunikannya tanpa perlu kehilangan watak adaptif dan dinamisnya dengan dunia luar sehingga banyak pesantren yang tidak saja tetap eksis, tetapi juga mampu bersaing dengan institusi pendidikan yang menggunakan pola Barat, kendati banyak pula pesantren yang kian terisolir dari dunia luar, dan bahkan ada juga yang tidak mampu melanjutkan eksistensinya. Terlepas dari adanya fluktuasi perkembangan pesantren, yang perlu disikapi sebagai suatu kewajaran mengingat tidak sedikit juga institusi pendidikan di Indonesia yang mengengaskan, secara umum pesantren tetap mewarnai *landscape* pendidikan di tanah air.

Daya tahan beserta perkembangan dinamis pesantren pada akhirnya mementahkan kajian yang dilakukan “pihak luar” (*outsider*) yang terlanjur bernada *minor* dan menggelisahkan kalangan pesantren sendiri. Kegelisahan kalangan pesantren yang disebabkan kegagalan “pihak luar” dalam memahami pesantren di antaranya bisa dibaca pada buku, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* yang ditulis Ahmad Baso (2006), intelektual muda asal Makassar. Kendati buku yang ditulis Ahmad Baso secara khusus tidak mengkaji dunia pesantren, tetapi pesantren sulit dipisahkan dengan komunitas NU. Pada buku tersebut terdapat frase yang menarik, yakni *NU Studies*. Secara *verbatim*, *NU Studies*, berarti kajian tentang NU. Kalau sekedar mengurai dari makna harfiahnya, frase *NU Studies* terkesan tidak begitu istimewa. Tetapi yang dikehendaki oleh Ahmad Baso rupanya melebihi makna harfiah *NU Studies*.

Dengan *NU Studies*, tegas Ahmad Baso, NU tidak lagi sekedar dijadikan obyek, tetapi menjadi subyek yang dapat menarasikan dirinya (NU) yang terbebas dari pencitraan-pencitraan negatif sebagaimana pendekatan kolonialisme (*colonialism*). Dengan kata lain, Ahmad Baso ingin agar semua kajian tentang NU menggunakan perspektif “orang dalam” (*insider*), bukan perspektif “orang luar” (*outsider*) sehingga narasi tentang NU beserta pernik-pernik kebudayaan di dalamnya seperti pesantren menyerupai narasi yang dibuat oleh orang-orang NU dan kalangan pesantren sendiri.

Kegelisahan Ahmad Baso pernah dialami oleh Zamakhsyari Dhofier, mahasiswa Ph.D The Australian National University, Canberra, Australia.

Kegelisahan Zamakhsyari Dhofier di samping dipicu oleh langkanya kajian terhadap fenomena NU dan lingkungan yang membesarkannya, yakni pesantren karena—kalau NU dan pesantren dijadikan sebagai bahan kajian—penjelasan terhadap NU dan pesantren jauh dari memuaskan karena terlalu condong pada pendekatan “orang luar”.

Kegelisahan Zamakhsyari Dhofier kemudian dituangkan dalam penelitian disertasi Ph.D-nya, *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of the Kyai in Maintenance of the Traditional Ideology of Islam in Java* (1980). Dua tahun kemudian, tesis tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh penerbit LP3ES dengan judul, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (1982). Zamakhsyari Dhofier memang tidak meneliti NU, melainkan pesantren. Tetapi bagi yang akrab dengan NU, tentu menyadari bahwa pesantren merupakan pilar penting bagi kaum “Islam tradisional” pada umumnya, dan NU pada khususnya. NU dan pesantren tak ubahnya seperti dua sisi dalam satu koin.

Penelitian Zamakhsyari Dhofier segera mendapat perhatian dan menjadi rujukan peneliti berikutnya. Salah satu nilai lebih penelitian Zamakhsyari Dhofier bila dibandingkan dengan peneliti lainnya, adalah pada pencitraan terhadap komunitas pesantren yang terlanjur identik dengan “Islam tradisional”. Zamakhsyari Dhofier mengaku tidak puas terhadap peneliti sebelumnya yang cenderung negatif dalam membuat pencitraan terhadap dunia pesantren.

Zamakhsyari Dhofier menyebut dua nama yang dinilai gagal dalam memahami pesantren, yakni Clifford Geertz dan Deliar Noer. Menurut Zamakhsyari Dhofier, kedua nama tersebut secara sepihak mencitrakan komunitas “Islam tradisional” sebagai komunitas yang menempati posisi kelas dua di bawah komunitas “Islam modernis”. Tidak cukup di situ, “Islam tradisional” juga dianggap akrab dengan pelbagai praktik keagamaan sinkretik. Tidak seperti Geertz dan Noer, Zamakhsyari Dhofier justru menemukan berbagai episode kreatif pada komunitas “Islam tradisional” ini. Dengan menggunakan teori *continuity and change* (kesinambungan dan perubahan), Zamakhsyari Dhofier sampai pada suatu titik simpul, pesantren sebagai pilar utama NU terus menggeliat merancang perubahan dengan tetap berpijak pada tradisi keilmuan klasik.

Perubahan dinamis dalam komunitas pesantren terus mendapatkan apresiasi dari peneliti berikutnya. Salah satu yang bisa dikemukakan pada bagian ini adalah yang dilakukan oleh Djohan Effendi yang berjudul, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama*

*During The Abdurrahman Wahid Era* (2008), disertasi dari *Department of Religious Studies, School of Social Inquiry, Faculty of Arts, Deakin University, Australia*. Pada buku ini, Djohan Effendi memaparkan narasi dengan baik tentang peran Abdurrahman Wahid yang berhasil menjadi inspirator dan motivator perkembangan wacana keagamaan baru (*new religious discourses*) di kalangan komunitas pesantren. Penonjolan Djohan Effendi terhadap peran Abdurrahman Wahid tidak lebih sebagai penegasan belaka terhadap pengakuan kalangan. Sekedar perbandingan, John L. Esposito dan John O. Voll (2001), misalnya, menyebut Abdurrahman Wahid sebagai salah seorang tokoh (intelektual) yang layak disebut sebagai *makers of contemporary Islam*. Menurut Esposito dan Voll, Abdurrahman Wahid layak diposisikan demikian karena terbukti memberikan kontribusi dalam upaya mensintesiskan antara modernitas dengan tradisi Islam sepanjang 1980-1990-an. Kontribusi ini pula yang ingin dinarasikan dengan baik oleh Djohan Effendi dalam disertasinya tersebut.

Peran Abdurrahman Wahid mensintesiskan antara modernisme dengan tradisi Islam yang menjadi kekuatan pesantren, semakin memperkuat argumen tentang daya tahan, daya lentur, dan dinamika yang diperlihatkan pesantren selama masa pertumbuhan dan perkembangannya. Beberapa kalangan terutama yang masih memercayai mantra positivisme, tradisi sering dipandang sebagai penghambat kemajuan. Bila ingin maju, masyarakat harus memutus mata rantai dengan tradisi. Begitulah mantra positivisme. Mantra inilah yang ingin ditepis komunitas pesantren.

Di mata Abdurrahman Wahid, semua unsur yang membentuk karakter tradisionalisme komunitas pesantren bisa menjadi kekuatan jika dikelola secara bertanggung jawab. Kekuatan tradisional yang dimiliki oleh pesantren di antaranya adalah kekayaan khazanah keilmuan klasik yang tertuang dalam kitab-kitab kuning. Kekuatan inilah yang dijadikan rujukan Abdurrahman Wahid dan komunitas pesantren seperti pada saat merespons pelbagai pelbagai wacana publik yang sarat dengan kontroversi seperti demokrasi, kesetaraan antara kaum laki-laki dan perempuan (gender) di ranah politik, dan HAM. Semua wacana ini dikatakan kontroversial karena di kalangan Islam sendiri terjadi silang pendapat. Bahkan kalangan Islam garis keras mengharamkan semua wacana tersebut. Tidak seperti Islam garis keras, kalangan “Islam tradisional” justru mengakrabi wacana tersebut serta memberikan penguatan secara teologis. Misalnya masalah posisi perempuan di ranah politik. Dari serangkaian *halaqah* tentang *Fiqhun-Nisa*, kyai dan intelektual muda NU di samping melakukan penafsiran yang nir-patriarkhis, juga melakukan penyadaran publik tentang

adanya diskriminasi terhadap kaum perempuan yang justru berakar pada penafsiran yang patriarkhis.

Paparan yang dikemukakan oleh Djohan Effendi dalam disertasinya tersebut semakin memperjelas kreatifitas komunitas pesantren dalam merespons perkembangan dengan dunia luar sehingga pesantren tetap bisa berkembang secara dinamis, sementara di sisi lain, nilai-nilai tradisionalnya tetap terpelihara sejalan dengan kaidah yang dipegang teguh oleh komunitas pesantren, yakni: “*al-muhafadzatu bil-qadimish-shalih wal-akhdu bil-jadidil-ashlah.*” Dengan watak dinamis yang dimilikinya, setidaknya ada tiga manfaat baik yang diperoleh oleh kalangan komunitas pesantren maupun oleh umat Islam pada umumnya. Pertama, pesantren dapat memelihara kesempatan menjadi arusutama perkembangan pendidikan nasional. Kesempatan menuju impian tersebut tentu perlu disertai dengan catatan tambahan, yakni pesantren tidak boleh berhenti melakukan pembaruan internal. Nurcholish Madjid pernah mengemukakan hipotesis menarik terkait kemungkinan pesantren sebagai arusutama dalam perkembangan pendidikan nasional. Menurut Nurcholish Madjid (1985: 3), pertumbuhan sistem pendidikan di Indonesia akan mengikuti jalur-jalur yang ditempuh pesantren seandainya tidak terhalang oleh penjajahan. Nurcholish Madjid rupanya tertarik dengan pertumbuhan sistem di negara-negara Barat, di mana hampir semua universitas yang terkenal merupakan cikal-bakal perguruan-perguruan keagamaan. Kendati hipotesis yang dilontarkan Nurcholish Madjid pada tahun 1985 itu hingga kini belum menjadi kenyataan, tetapi komunitas pesantren patut bergembira, karena setidaknya dari sisi semangat dan filosofi, model pendidikan pesantren mulai diadaptasi bahkan oleh institusi pendidikan formal yang berkembang di perkotaan. Semenjak dua dasawarsa terakhir, dalam diri umat Islam sedang terjadi pertumbuhan apa yang disebut Azyumardi Azra dan Jamhari (2006: 1) dengan *Muslim rising middle class* yang juga berdampak pada meningkatnya aspirasi terhadap pendidikan Islam. Komunitas ini menurut Azyumardi Azra memiliki keinginan yang kuat menyekolahkan anak-anaknya ke lembaga pendidikan yang memiliki keunggulan dalam tiga bidang sekaligus, yaitu: pendidikan agama (Islam), pendidikan umum, dan fasilitas pendidikan yang lengkap.

Kedua, watak dinamis yang dimiliki oleh komunitas pesantren dapat mendongkrak jumlah pesantren di seluruh Indonesia. Menurut data Departemen Agama yang dirujuk oleh Azyumardi Azra dan Jamhari, sejak 1977 sampai 1997 terjadi peningkatan berarti jumlah pesantren seperti. Berikut data Departemen Agama yang diolah kembali oleh Azyumardi Azra dan Jamhari (2006: 22):

Pada 1997 jumlah pesantren sekitar 4.195 dengan jumlah santri sekitar 677.384 orang. Jumlah tersebut mengalami peningkatan berarti pada 1981, di mana pesantren berjumlah sekitar 5.661 dengan jumlah santri sebanyak 938.397 orang. Pada tahun 1985 jumlah pesantren ini mengalami kenaikan lagi menjadi 6.239 dengan jumlah santri mencapai sekitar 1.084.801 orang. Sementara pada tahun 1997 Departemen Agama sudah mencatat 9.388 buah pesantren dengan santri sebanyak 1.770.768 orang.

Jumlah pesantren terus mengalami peningkatan di tahun-tahun berikutnya. Jika pada 1997 tercatat sebanyak 9.388 buah pesantren, jumlah pesantren terus mengalami peningkatan berarti pada tahun 2004-2005. Menurut data Departemen Agama, pada periode itu, jumlah pesantren yang tersebar di seluruh Indonesia sebanyak 14.656 buah pesantren (Endang Turmudi, 2008: 87). Perkembangan ini tentu tidak mungkin terjadi jika komunitas pesantren tidak memiliki watak dinamis.

Ketiga, dengan semakin meningkatnya jumlah pesantren, maka dengan sendirinya pula semakin banyak alumni yang dihasilkan oleh pesantren. Sebagai kelanjutan dari keunikan yang dimiliki oleh pesantren, maka alumni yang dihasilkannya juga memiliki keunikan apabila dibandingkan dengan institusi-institusi pendidikan lain terutama yang berbasis pendidikan umum. Salah satu keunikan pesantren terletak pada pemberian materi keagamaan dalam porsi yang sangat besar, atau setidaknya seimbang dengan pendidikan umum terutama bagi pesantren yang menyelenggarakan pendidikan umum. Tentu merupakan suatu kewajaran jika alumni yang dilahirkan oleh pesantren juga memiliki kelebihan dalam penguasaan ilmu-ilmu keagamaan. Dengan banyaknya alumni pesantren yang memiliki keunggulan pada bidang tersebut, dari sudut pandang sosiologis pesantren dinilai berhasil menciptakan mobilitas sosial sebagai salah satu fungsi sosiologis pendidikan.

Keberhasilan pesantren dalam menjalankan fungsi tersebut terlihat pada lahirnya suatu entitas sosial yang secara sosiologis pula disebut dengan golongan atau komunitas santri. Suatu hal yang menarik, komunitas santri yang lahir berkat keberhasilan pesantren dalam menjalankan peran mobilitas sosial, terus mengalami mobilisasi melalui pelbagai saluran sehingga perkembangan Islam di Indonesia tidak hanya ditandai dengan kian banyaknya jumlah komunitas santri, tetapi juga diperkuat dengan munculnya kelas menengah Muslim yang, bahkan di antara mereka terus bergerak ke jajaran elite. Perkembangan ini

seharusnya perlu dijadikan bahan kajian yang menarik. Tetapi sayangnya kajian yang berusaha mengungkap proses mobilisasi komunitas santri yang dilahirkan oleh pesantren kurang banyak menggugah perhatian peneliti. Kurangnya perhatian terhadap mobilitas sosial komunitas santri yang berasal dari pesantren tidak bisa dilepaskan dari faktor-faktor sebagai berikut: pertama, faktor yang berasal dari pesantren sendiri. Telah diketahui secara umum bahwa pesantren memiliki kelemahan manajemen penelusuran alumni. Kondisi ini berdampak pada terbatasnya data yang dimiliki oleh pesantren terkait dengan jumlah dan mobilitas alumni. Keterbatasan data alumni pesantren tentu akan menyulitkan banyak peneliti bila ingin mengkaji mobilitas alumni pesantren.

Faktor kedua berkaitan dengan perkembangan yang dialami oleh komunitas pesantren yang dikesankan menyimpang dari karakter pesantren sebagai institusi keilmuan. Sejak dasawarsa terakhir ini, citra pesantren seperti mengalami perubahan setelah beberapa alumni pesantren terlibat dalam kegiatan terorisme di Indonesia dan tidak sedikit pula dari kalangan elite pesantren (kyai) yang terlibat dalam kegiatan politik praktis (partai politik) untuk memperebutkan kekuasaan pada level tertentu seperti bupati, wali kota, gubernur, legislatif, dan presiden. Justru perkembangan tersebut yang paling banyak menarik perhatian peneliti sehingga publikasi tentang pesantren sejak satu dasawarsa terakhir selalu mengait dengan isu-isu radikalisme, fundamentalisme, dan terorisme, serta isu-isu yang berkaitan dengan politik kekuasaan. Sejak dasawarsa terakhir ini sulit didapatkan publikasi yang membahas mobilitas sosial alumni pesantren yang secara sosiologis disebut dengan komunitas santri. Padahal penelitian yang mengangkat tema tersebut bisa mengangkat citra (*image building*) yang oleh sementara kalangan pesantren dicitrakan terisolasi, sementara pada kenyataannya banyak komunitas santri yang berasal dari pesantren memainkan peran penting pada institusi-institusi strategis.

## **PETA BUMI PENELITIAN PESANTREN**

### **Penelitian tentang Pesantren**

Kajian terhadap pesantren dalam waktu yang cukup lama difokuskan pada upaya memahami pengembangan tradisi keilmuan terutama yang bersinggungan dengan pemahaman “Islam tradisional”. Kategori Islam ini, menurut Zamaksyari Dhofier (1985), merupakan Islam yang terikat dengan pikiran-pikiran para ulama ahli fiqh (hukum Islam), hadits, tafsir, tauhid (teologi Islam) dan tasawuf yang hidup antara abad ke 7 sampai dengan abad ke 13. Hasil-



hasil kajian yang mengambil fokus pengembangan tradisi keilmuan antara lain dilakukan oleh Abdurrahman Mas'ud. Kajian Abdurrahman Mas'ud telah dipublikasikan oleh penerbit LKIS, Yogyakarta, pada 2004 dengan judul, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Kajian Mas'ud semula merupakan disertasi dari University of California Los Angeles (UCLA) yang berjudul, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teaching* Sebagaimana dikemukakan dalam pelbagai kajian tentang unsur pesantren, kyai merupakan unsur utama di samping pondok, masjid, kitab (kuning/ klasik), dan santri. Kajian yang dilakukan oleh Mas'ud memfokuskan pada peran sentral kyai dalam mengembangkan tradisi keilmuan di pesantren.

Sebelum Mas'ud, Martin van Bruinessen terlebih dahulu melakukan kajian yang mendalam tentang pesantren. Kajian Martin van Bruinessen dipublikasikan oleh Mizan pada 1995 berjudul, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Dalam pandangan Bruinessen, pesantren telah sukses membangun tradisi agung (*great tradition*) dalam pengajaran agama Islam berbasis kitab-kitab klasik yang populer dengan sebutan kitab kuning. Tradisi yang dikembangkan pesantren memiliki keunikan dan perbedaan jika dibandingkan dengan tradisi dari entitas Islam lainnya di Indonesia seperti kaum "reformis" atau "modernis". Keunikan pesantren tentu terlihat pada kegigihannya merawat tradisi keilmuan klasik yang nyaris diabaikan oleh kaum modernis. Keunikan yang dimiliki pesantren, dipertegas oleh Abdurrahman Wahid melalui tesis pesantren sebagai subkultur.

Tinjauan terhadap hasil kajian terhadap tradisi keilmuan pesantren tidaklah lengkap jika tidak menyebut karya klasik Zamakhsrari Dhofir yang telah disebut di muka. Kajian Zamakhsrari Dhofir tentang *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (1994) selalu dirujuk oleh peneliti berikutnya karena mampu memberikan gambaran dunia pesantren dari sudut pandang emik yang lebih adil, suatu cara pandang yang diabaikan oleh peneliti dunia pesantren yang berasal dari "luar pesantren". Zamakhsrari Dhofir menyebut tiga nama sebagai sasaran kritik. Dua nama yang disebut pertama adalah Clifford Geertz dan Alan Samson. Nama berikutnya, Deliar Noer. Dua nama yang disebut pertama menjadi sasaran kritik Zamakhsrari Dhofir karena tidak berimbang, bahkan cukup fatal, dalam menggambarkan dunia pesantren. Pesantren oleh mereka digolongkan sebagai Islam kolot yang akrab dengan elemen-elemen sinkretis yang bertentangan dengan Islam. Anehnya, kesalahan cara pandang peneliti asing dilakukan pula oleh peneliti dari Indonesia, yakni Deliar Noer. Menurut Zamakhsrari Dhofir, cara pandang Deliar Noer terhadap dunia

pesantren tidak jauh berbeda dengan Alan amson dan Clifford Geertz yang cenderung memosisikan pesantren secara dikotomik: tradisionalisme pesantren di satu pihak dengan modernisme di pihak lain. Tidak puas dengan cara pandang dikotomik, Zamakhsyari Dhofir menawarkan cara pandang baru yang ia sebut dengan *continuity and change* (kesinambungan dan perubahan). Melalui sudut pandang epistemik ini, Zamakhsyari Dhofir berhasil menunjukkan kreativitas pesantren dalam merespons perubahan dengan tetap merujuk pada tradisi keilmuan klasik.

Kajian terhadap dunia pesantren memang tidak terbatas pada persoalan tradisi keilmuan. Sebagaimana lazimnya dunia pendidikan yang selalu bersentuhan dengan dunia luar, pesantren juga tidak bisa mengisolasi dirinya dari dunia luar. Sebagaimana kajian terhadap tradisi keilmuan pesantren, kajian yang coba menelaah proses dialektika pesantren dengan dunia luar juga cukup melimpah. Kajian yang lebih awal antara lain dilakukan oleh Manfred Ziemek (1986), Dalam edisi berbahasa Jerman, *Pesantren Islamische Bildung in Sozialen Wandel*, terbit pada 1983. Kajian Manfred Ziemek tidak hanya memfokuskan pada tradisi keilmuan pesantren, tetapi juga pada peran-peran sosial pesantren dalam mengembangkan masyarakat di sekitarnya. Temuan Manfred Ziemek tentu memberikan pencitraan (baru) terhadap pesantren yang sering disalahpahami sebagai institusi yang cenderung mengisolasi dari dunia luar.

Temuan Manfred Ziemek tidak terlalu mengejutkan karena Hiroko Horikoshi pada 1976 melakukan kajian terhadap peran sosial kyai di pedesaan Jawa Barat. Pada 1987 Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) menerbitkan penelitian Hiroko Horikoshi (1987). Temuan penting Hiroko Horikoshi adalah, bahwa kyai ternyata tidak hanya memainkan peran sebagai makelar budaya (*cultural broker*) yang cenderung pasif sebagaimana penelitian Clifford Geertz atas kelompok-kelompok “agama Jawa” di Mojokuto, Jawa Timur, dalam dasawarsa lima puluhan. Aih-alih menjadi makelar budaya, kyai, menurut Hiroko Horikoshi, lebih jauh lagi menjadi agen perubahan sosial sehingga, baik pesantren maupun masyarakat di sekitarnya, tidak mengalami kesenjangan budaya (*cultural lag*) dengan dunia luar. Meskipun kyai mendorong pesantren dan masyarakat di sekitar pesantren terbuka terhadap dunia luar, pesantren tetap berpijak pada kearifan klasiknya yakni, memelihara yang baik dari tradisi lama, dan mengambil yang lebih baik dari perubahan baru.

Keterbukaan model pesantren menjadi fokus utama banyak kajian mengenai pesantren di tahun 1970-an dan 1980-an. Pada periode ini –selain publikasi

yang telah disebut di atas—bermunculan publikasi yang menyajikan kreativitas pesantren dalam merespons kebutuhan masyarakat di sekitarnya dan perubahan yang berkembang di dunia luar. Setidaknya ada dua publikasi yang ingin mencandra kreativitas pesantren tersebut, yakni *Pesantren dan Pembaharuan* (cetakan pertama terbit pada 1974. Tulisan ini pada merujuk cetakan keempat tahun 1988), dan *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah* (1985).

Kajian terhadap pesantren tidak pernah berhenti. Pada periode-periode berikutnya (1990-an dan 2000-an) banyak peneliti yang melanjutkan tradisi kajian terhadap pesantren. Sebut misalnya kajian yang dilakukan oleh Iik Arifin Mansurnoor (1990). Penelitian Iik Arifin Mansurnoor rupanya berkoherensi dengan penelitian Clifford Geertz dan Hiroko Horikoshi yang memotret posisi sosial kyai. Penelitian Iik Arifin Mansurnoor mengambil *locus* di Madura. Kajian lainnya coba mencandra relasi kyai dan pesantren dengan politik seperti yang dilakukan oleh Mahmud Sujuti (2001), dan Endang Turmudi (2004). Penting juga disebut penelitian Mujamil Qomar (2002), dan Ahmad Zahro (2004). Meskipun tidak menyebut pesantren, penelitian Mujamil Qomar dan Ahmad Zahro tetap merupakan rangkaian penelitian pesantren karena antara NU dan pesantren tidak bisa dipisahkan. Penelitian Mujamil Qomar menunjukkan keterbukaan intelektual kyai terhadap pemikiran baru (Islam liberal). Sedangkan Ahmad Zahro menyajikan tradisi orang-orang NU (pesantren) dalam menyelesaikan persoalan-persoalan hukum berdasarkan pada tradisi keilmuan yang telah lama dikembangkan oleh pesantren.

Sampai pada bagian ini, pemaparan hasil-hasil kajian terhadap pesantren tidak terlalu mengejutkan karena “hanya” menggambarkan sesuatu yang seharusnya terjadi pada pesantren. Pesantren merupakan lembaga pendidikan dan keilmuan, maka wajar jika pesantren berusaha mengembangkan tradisi keilmuan yang khas. Wajar pula jika pesantren mengambil posisi sebagai agen perubahan sosial mengingat posisi pesantren yang dekat dengan kehidupan masyarakat. Tetapi belakangan ini sorotan terhadap pesantren terkesan menyimpang dari tradisi konvensional pesantren yang akrab dengan pengembangan tradisi keilmuan dan pengembangan masyarakat. Berbeda dengan kajian-kajian yang telah disebut di muka, belakangan ini kajian terhadap pesantren dikaitkan dengan aksi radikalisme dan terorisme terutama pascapemboman Bali pada 12 Oktober 2002 yang menewaskan sekitar 204 orang. Dalam waktu yang sangat singkat, Polri berhasil menyingkap aktor aksi teror tersebut, yakni Imam Samudra, Abdul Rauf, Andri Octavia, Ali Ghufron, Amrozi, Ali Imron dan Utomo Pamungkas. Nama-nama ini tidak hanya dikaitkan dengan Jaringan Islamiyah

(JI) dan al-Qaeda, tetapi juga pengalaman mereka dalam belajar agama juga ditelisik. Sebagaimana telah diketahui oleh publik, aksi teror di Bali memiliki motivasi keagamaan. Salah satu pelaku pemboman Bali, Imam Samudra (2004), menyatakan dengan lugas bahwa aksi yang dilakukan merupakan bagian dari *jihad fi sabilillah*.

Kuatnya motivasi keagamaan di balik aksi teror di Indonesia diduga kuat berhubungan dengan pengalaman para pelakunya ketika mempelajari Islam. Institusi pesantren tak pelak mendapat sorotan tajam dari masyarakat setelah pelaku aksi teror seperti terjadi di Bali pada 2002 ternyata pernah belajar di pesantren. Di Jawa Timur setidaknya ada dua pesantren yang mendapat sorotan, yaitu Pesantren al-Islam dan Pesantren Muhammadiyah Karangasem (Muhammad M. Asfar, 2003). Kedua pesantren ini bertempat di Lamongan, Jawa Timur. Sorotan terhadap Pesantren Muhammadiyah Karangasem ada kaitannya dengan Ali Imron dan Ali Gufron yang pernah nyantri di tempat ini. Sedangkan sorotan terhadap Pesantren al-Islam terkait dengan salah seorang pengasuhnya, Khozin, kakak Amrozi, salah seorang pelaku Bom Bali. Pesantren berikutnya yang mendapat sorotan tajam adalah Pesantren al-Mukmin, Ngruki, Solo, yang didirikan oleh Abdullah Sungkar, Abu Bakar Ba'asyir, Abdullah Baraja', Yoyo' Rosywadi, Abdul Qohar H. Daeng Matase, dan Hasab Basri. Dua nama yang disebut pertama, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir sering dikaitkan dengan JI, dan belakangan, terutama Abu Bakar Ba'asyir, dikaitkan pula dengan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang dibentuk pada 7 Agustus 2000, berbarengan dengan berlangsungnya Kongres Majelis Mujahidin Indonesia I pada 5-7 Agustus 2000 di Yogyakarta.

Adanya kaitan pesantren dengan pelbagai aksi teror di Indonesia tentu menjadi bahan kajian yang tidak saja menarik, tetapi juga menantang. Hal ini karena dalam waktu yang sangat lama, citra pesantren sebenarnya dekat dengan corak Islam yang moderat. Sebagian besar pesantren di Indonesia, lebih-lebih yang berafiliasi dengan Nahdlatul Ulama (NU), lebih memilih salafisme sebagai basis "ideologi" keilmuan dan paham keagamaan pesantren. Di kalangan pesantren (tradisional/ salaf) salafisme, dipahami sebagai "model", yakni dengan meneladani para pendahulu yang terbaik dengan merujuk pada kitab klasik (kuning), dan mewarisi tradisi sebagai ciri utama komunitas pesantren. Dengan pilihan ideologi ini, pesantren sebenarnya cenderung memperlihatkan sikap akomodatif, toleran, dan inklusif. Pilihan ideologi ini juga memudahkan pesantren menerima konsep pluralisme, suatu konsep yang diharamkan oleh MUI. Maka bisa dimaklumi jika pesantren tidak suka menempuh cara radikal

lebih-lebih yang bernuansa teror dalam menyebarkan gagasannya. Tokoh NU, Said Aqil Siradj, yang juga Ketua PBNU, pernah menyatakan bahwa santri yang belajar pada sekitar 11.000 pondok pesantren NU, tidak ada satupun terlibat dan menjadi kader gerakan radikal atau terorisme di Indonesia (*Kompas*, 18/ 4/ 2007). Seperti ingin menguatkan tesis dari Said Aqil Siradj, belakangan muncul publikasi yang bertajuk, *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Badrus Sholeh, 2007), yang memuat hasil penelitian tentang budaya damai—bukan kekerasan—yang berkembang di pesantren.

### **PENELITIAN KOMUNITAS SANTRI**

Komunitas santri telah lama menjadi perhatian sejumlah akademisi yang melakukan penelitian terhadap perkembangan Islam di Indonesia. Salah satu laporan penelitian terhadap komunitas santri yang paling sering dibicarakan adalah Clifford Geertz tentang tingkat keberagamaan orang-orang Islam di Pare, Kediri, Jawa Timur, pada 1953-1954 (Clifford Geertz, 1964). Dalam karya tersebut, Clifford Geertz mengemukakan tiga varian, yakni abangan, santri, dan priyayi, untuk menggambarkan tingkat keberagamaan orang-orang Islam. Zamakhsyari Dhofier (1985) dengan mengutip Donald K. Emmerson mengatakan, sejak penelitian Clifford Geertz ketiga varian yang digunakan Clifford Geertz menjadi *favorit topic* bagi para sarjana yang tertarik melakukan studi tentang kebudayaan Jawa.

Sebagaimana lazimnya dalam dunia akademis, kontroversi terhadap temuan Clifford Geertz juga muncul terutama pada tiga jenis tipologi yang digunakan Clifford Geertz. Clifford Geertz dinilai tidak tepat menggunakan istilah priyayi jika dimaksudkan sebagai alat untuk mengelompokkan tingkat ketataan dalam menjalankan agama (Islam). Alih-alih sebagai kategori tingkat ketaatan dalam beragama, priyayi, lebih merupakan kategori pengelompokan sosial yang dapat dikontraskan dengan *wong cilik*, tetapi bukan dengan abangan dan santri.

Kendati menuai kritik, penelitian Clifford Geertz telah mengilhami dan memotivasi peneliti berikutnya lebih mendalami aspek religio-kultural orang Jawa. Penelitian berikutnya terhadap aspek religio-kultural orang Jawa di antaranya ada merevisi tesis Clifford Geertz seperti yang dilakukan oleh Mark R. Woodward (1999). Jika dalam *The Religion of Java* Clifford Geertz mengatakan bahwa Islam dalam bentuknya yang ortodoks hanya memberikan pengaruh yang kecil di Jawa sehingga sebagian besarnya masyarakatnya adalah abangan yang dipengaruhi oleh animisme kendati menyatakan sebagai pemeluk

Islam, maka Mark R. Woodward berpendapat sebaliknya. Bagi Mark R. Woodward, Islam Jawa, bukan abangan, yang merupakan varian dominan dalam keberagaman orang Jawa. Temuan dan tesis Mark R. Woodward merupakan hal yang wajar jika menelisik proses islamisasi yang terus berlangsung. Dalam proses yang demikian, perpindahan dari kategori yang satu ke kategori lainnya, misalnya dari abangan ke santri, dimungkinkan terjadi.

Selain memaparkan terjadinya transformasi corak keberagaman, yakni dari abangan ke santri, penelitian terhadap religio-kultural orang Jawa pasca-Clifford Geertz juga mengangkat topik tentang terjadinya perpindahan komunitas santri ke status sosial yang lebih tinggi, atau yang dalam kajian sosiologi disebut dengan mobilitas sosial. Dengan kajian tersebut, atribut tentang santri tidak lagi sebatas sebagai kategori budaya keagamaan yang dikontraskan dengan abangan, tetapi santri juga sebagai kategori sosial dan ekonomi. Dari sisi waktu, kajian terhadap mobilitas komunitas santri dilakukan antara 1980-an dan 1990-an.

Mengapa pada dua dekade itu, kajian mobilitas komunitas santri berkembang pesat? Pada 1980-an sebenarnya umat Islam berada pada kondisi ketidakberdayaan secara politik. Pada dekade itu, rezim Orde Baru yang dikendalikan secara efektif oleh Soeharto merancang kebijakan yang dikenal dengan restrukturisasi politik. Melalui kebijakan ini, semua kekuatan politik yang semula terpecah ke dalam banyak partai politik yang didasarkan pada ideologi yang beragam pula, dipaksa *merger* sehingga hanya terdiri dari tiga partai politik, yakni: Golongan Karya (Golkar), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Sebelum restrukturisasi politik dipaksakan oleh rezim Orde Baru, umat Islam yang ingin bisa menyalurkan aspirasinya ke partai politik Islam bisa memilih Parmusi, NU, PSII dan Perti. Tetapi setelah restrukturisasi politik, hanya ada satu saluran yang bisa dipandang sebagai wadah formal politik umat Islam, yaitu PPP.

Kebijakan politik rezim Orde Baru tidak berhenti hanya pada penyederhanaan partai. Masih ada satu kebijakan lagi yang memiliki pengaruh demikian fundamental terhadap eksistensi ideologi PPP sebagai partai politik Islam, yakni keharusan menjadikan Pancasila sebagai satu-satunya ideologi. PPP tidak memiliki pilihan lain kecuali menerima kebijakan ideologi monolitik yang dirancang oleh rezim Orde Baru, jika tidak ingin dicitrakan bukan saja sebagai anasir negatif, tetapi juga kekuatan subversif yang mendatangkan ancaman terhadap legitimasi kekuasaan rezim Orde Baru (Robert W. Hefner, 2000: 6).

Kondisi yang dialami oleh umat Islam pada dekade 1980-an tersebut mendapat perhatian serius dari Kuntowijoyo yang dikenal sebagai sejarawan, sastrawan, dan budayawan. Dalam artikelnya, *A gama, Negara dan Formasi Sosial*, di *Prisma*, No. 8, 1984 yang kemudian menjadi salah satu pembahasan pada buku bunga rampai yang diedit oleh A.E. Priyono, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk A k.s*, Kuntowijoyo menyebut kondisi yang dialami oleh umat Islam pada 1980-an dengan istilah periferalisasi. Dengan istilah ini, Kuntowijoyo ingin menggambarkan proses peminggiran politik umat Islam yang dilakukan secara sistematis oleh negara yang dimulai sejak tahun 1970-an (Kuntowijoyo, 1991: 138-9). Peneliti lainnya seperti Abdul Munir Mulkhan (1989), M. Syafi'i Anwar (1995), Bahtiar Effendy (1998) dan M. Din Syamsuddin (2001), ikut memperkuat tesis yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo. Keempat peneliti tersebut bersepakat bahwa dekade 1980-an umat Islam berada pada puncak penjinakan politik oleh negara sehingga kendati sebagai kelompok mayoritas, umat Islam sama sekali tidak memiliki kekuatan politik.

Meskipun mengalami peminggiran dan penjinakan politik, umat Islam tetap memiliki dinamika pada aspek lainnya. Restrukturisasi politik yang berpuncak pada keharusan menerapkan ideologi monolitik pada semua partai politik, tampaknya didasari pertimbangan untuk menciptakan stabilitas sebagai prasyarat keberlangsungan pembangunan ekonomi yang menjadi obsesi rezim Orde Baru. Kebijakan tersebut terbukti membuahkan hasil baik dalam penciptaan stabilitas maupun pembangunan ekonomi. Salah satu prestasi di bidang ekonomi yang mendapat pengakuan dunia internasional adalah, pada tahun 1980 untuk pertamakalinya Bank Dunia menyatakan Indonesia naik kelas dalam klasifikasi pendapat perekonomi, yakni dari negara berpenghasilan rendah menjadi negara berpenghasilan menengah (M. Syafi'i Anwar, 1995: 114). Pada tahapan berikutnya, kemajuan di bidang ekonomi juga mampu menciptakan keberhasilan pada aspek vital lainnya seperti pendidikan. Menurut data M. Syafi'i Anwar, sejak Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita) II (1974/1975-1978/1979) sampai pada Repelita IV (1984/ 1985-1988/ 1989) anggaran pendidikan terus mengalami peningkatan. Pada Repelita II, anggaran pendidikan berjumlah 10,0%, dalam Repelita III (1979/ 1980-1983/ 1984) naik menjadi 10,4%, dan naik lagi menjadi 14,7% dalam Repelita IV (M.Syafi'i Anwar, 1995: 115).

Adanya stimulasi anggaran tersebut, Indonesia menurut H.A.R. Tilaar (1992: 3) mampu menuntaskan pendidikan universal (program wajib belajar 6 tahun) lebih cepat dari negara maju. Jika banyak negara maju memerlukan waktu lebih dari 50 tahun, Indonesia dapat mencapainya hanya dalam waktu 15 tahun

sejak dimulainya rencana pembangunannya pada tahun 1969. Sukses yang diraih Indonesia pada bidang pendidikan juga menuai pujian dari Anne Both, pakar ekonomi Australian National University (ANU), yang bahkan menyebut Indonesia telah menciptakan revolusi pendidikan yang menyebabkan posisi pendidikannya sebanding dengan India dan Filipina yang lebih awal mengalami kemajuan di bidang pendidikan (M. Syafi'i Anwar, 1995: 116). Yang perlu dicatat lagi, kemajuan di bidang pendidikan juga dirasakan oleh umat Islam yang membutuhkan pendidikan agama sejak dari tingkat dasar sampai pada pendidikan tinggi. Pada tahun 1980, sebagaimana dikemukakan kembali oleh M. Syafi'i Anwar, lembaga pendidikan Islam berkembang pesat yang berdampak positif pada proses mobilisasi komunitas santri. M. Syafi'i Anwar (1995: 117) menulis:

Menurut data statistik, jumlah murid Madrasah Ibtidaiyah baik negeri maupun swasta di seluruh Indonesia pada tahun ajaran 1980 sebanyak 2.941.383 anak atau 14% dari jumlah murid SD di seluruh Indonesia yang berjumlah 21.165.724. Pada tingkat pendidikan menengah pertama, jumlah murid Madrasah Tsanawiyah tercatat sebanyak 340.156, atau 11 % dari seluruh murid SMP yang berjumlah 2.894.983. Untuk tingkat pendidikan menengah ke atas, jumlah murid Madrasah Aliyah tercatat sebanyak 93.840, atau 9% dari murid SMA yang berjumlah 1.036.016. Pada Pendidikan Guru Agama (PGA) jumlah siswanya adalah 33.178, persentasenya terhadap murid SPG (Sekolah Pendidikan Guru) yang jumlahnya tercatat 213.155, menjadi 15%. Adapun pada tingkat pendidikan tinggi, jumlah mahasiswa IAIN (Institut Agama Islam Negeri) tercatat sebanyak 28.122 atau 14,3% dari seluruh mahasiswa perguruan tinggi negeri yang tercatat sebanyak 195.994 orang.

Perkembangan pada aspek kelembagaan pendidikan Islam dan jumlah siswa/mahasiswa yang belajar di dalamnya di tahun 1980 bisa dikatakan sebagai titik kisar yang menentukan bagi perkembangan umat Islam pada masa Orde Baru dan masa berikutnya (pasca-Orde Baru/ Reformasi). Dikatakan demikian karena pada dekade 1980-an komunitas santri yang terpinggirkan secara politik ternyata di sisi lain mengalami proses mobilitas sosial. Dalam kepustakaan sosiologi seperti pada buku yang ditulis oleh John J. Macionis (1999: 272) dan Barbara Marliene Scott dan Mary Ann Schwartz (2000: 249) dikemukakan, mobilitas sosial merupakan perpindahan individu dari satu posisi ke posisi



lainnya dalam suatu sistem stratifikasi sosial. Salah satu saluran mobilitas sosial ke status yang lebih tinggi (*upward mobility*) yang paling sering dibicarakan oleh para sosiolog adalah pendidikan. Emile Durkheim (1858-1917) yang dikenal sebagai profesor pendidikan di Universitas Sorbonne Paris pernah mengatakan (Jeanne H. Ballatine, 1983: 9): *“Any change in society reflects a change in education, and vice versa; in fact, education is an active part of the process of change”*.

Mobilitas sosial merupakan salah satu bentuk perubahan—sebagaimana dikemukakan Emile Durkheim—yang memiliki kaitan erat dengan perubahan yang terjadi dalam dunia pendidikan. Pandangan dari Emile Durkheim selanjutnya bisa dijadikan alat pembacaan awal terhadap perubahan yang terjadi pada umat Islam pada dekade 1980-an, yakni terjadinya mobilitas sosial yang dialami oleh komunitas santri. Dengan terjadinya peningkatan jumlah lembaga pendidikan Islam sampai ke jenjang pendidikan tinggi (IAIN), maka semakin terbuka pula akses dari kalangan umat Islam terutama komunitas santrinya memasuki dunia pendidikan. Melalui pendidikan inilah, pada dekade 1980-an umat Islam mendapatkan momentum baru melakukan perubahan yang tidak ditemukan dalam institusi politik formal. Terbukanya akses terhadap lembaga pendidikan terutama pada jenjang pendidikan tinggi Islam, umat Islam mengalami apa yang disebut Ridwan Saidi (Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim, 1998: 36) dengan *“Moslem intellectual boom”* karena demikian banyaknya sarjana dan intelektual atau cendekiawan yang dihasilkan oleh pendidikan tinggi Islam. M. Dawam Rahaedjo (1993: 24) memiliki kesan yang sama seperti dirasakan Ridwan saidi seperti pernyataannya berikut ini:

Pada masa dasawarsa 1980-an itulah mulai tampak sosok cendekiawan Muslim. Sebutan “cendekiawan Muslim” tidak diberikan kepada diri sendiri oleh mereka yang telah mencapai gelar akademis tertinggi tersebut. Sebab-sebab lahirnya istilah itu bersumber dari beberapa faktor objektif. Dari faktor-faktor objektif itu masyarakat melihat kehadiran kelompok baru. Sebutan itu tidak terutama dimaksudkan sebagai penghargaan dan pemberian status, melainkan lebih merupakan cetusan harapan, yaitu cetusan harapan untuk mengemban suatu misi tertentu sesuai dengan posisi elite yang diduduki oleh kelompok cendekiawan. Menurut definisinya, “elite” adalah kelompok yang dianggap memiliki kelebihan-kelebihan (*notion of superiority*) tertentu dibandingkan masyarakat kebanyakan. Dan kelebihan itu adalah pemilikan ilmu pengetahuan.

M. Dawam Rahardjo memang mengakui bahwa cendekiawan tidak selalu identik dengan sosok yang memiliki prestasi akademis sebagaimana halnya sarjana. Tetapi tentunya juga sulit dibantah bahwa pendidikan tinggi telah memberikan kontribusi besar terhadap terjadinya mobilitas sosial yang mampu mengubah posisi individu menjadi intelektual atau cendekiawan seperti digambarkan oleh M. Dawam Rahardjo. Hal lain yang menarik pada paparan M. Dawam Rahardjo adalah ketika memosisikan cendekiawan sebagai bagian dari kelompok elite dalam masyarakat. Elite, mengikuti definisi dari Suzanne Keller (1995: 3), adalah sekelompok orang yang memegang posisi terkemuka dalam suatu masyarakat. Jika menggunakan definisi dari Suzanne Keller ini, berarti pada dekade 1980-an ada sebagian umat Islam yang berhasil menempati posisi elite. Dan jika pemahaman terhadap konsep elite diperluas dengan menggunakan konstruksi dari Vilfredo Pareto (T.B. Bottomore, 2006: 2) yang membagi elite ke dalam dua kelas, yakni elite yang memerintah (*governing elite*) dan elite yang tak memerintah (*non-governing elite*) atau sebagai *civil society*, maka berarti juga pada dekade 1980-an ada sebagian umat Islam yang telah mengalami mobilitas memiliki posisi penting di birokrasi pemerintahan, di samping sebagian yang lain memilih sebagai cendekiawan yang independen (*civil society*).

Kehadiran kelas sarjana, cendekiawan, atau elite dari kelompok Islam pada dekade 1980-an mengundang kekaguman dari banyak peneliti. Robert W. Hefner (2000: 1), misalnya, mengatakan bahwa sejak tahun 1980-an banyak peneliti yang menyaksikan terjadinya kebangkitan Islam yang belum pernah terjadi di sepanjang sejarah. Sebagaimana halnya M. Syaf'i Anwar, Robert W. Hefner juga menyebut institusi pendidikan pada masa pemerintahan Soeharto menjadi salah satu variabel penting terjadinya kebangkitan Islam. Frase kebangkitan Islam dari Robert W. Hefner bisa diperjelas maksudnya dengan menggunakan parameter yang digunakan Bahtiar Effendy dalam bukunya, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia* (1998). Dalam buku ini, Bahtiar Effendy menyebut intelektualisme Islam baru yang muncul pada dekade 1980-an sebagai parameter kebangkitan Islam seperti disebut Robert W. Hefner. Dengan menggunakan istilah intelektualisme, Bahtiar Effendy ingin memaparkan suatu fakta penting bahwa sejalan dengan semakin banyaknya kaum intelektual yang dimiliki oleh umat Islam, juga terjadi perubahan di bidang pemikiran. Berdasarkan pada makna harfiah istilah intelektualisme (*intellectualism*) seperti dikemukakan Encarta Dictionaries yakni, *development of power to think atau too much attention to thinking*, maka berarti kaum

intelektual Muslim berusaha mengembangkan pemikiran Islam yang berbeda dengan periode sebelumnya. Fenomena inilah yang disebut Bahtiar Effendy dengan intelektualisme Islam baru.

Di mana letak kebaruan pemikiran Islam yang ditawarkan oleh intelektual Muslim pada dekade 1980-an? Hal yang menarik, berdasarkan penelusuran Bahtiar Effendy, tawaran pemikiran Islam baru dari intelektual Muslim justru bertautan dengan pengalaman buruk umat Islam dalam bidang politik. Seperti ingin melepaskan dari sejarah kelam di masa lalu, intelektual Muslim menawarkan tiga agenda pemikiran baru di bidang politik, yakni: (1) peninjauan kembali landasan teologis atau filosofis politik Islam; (2) pendefinisian kembali cita-cita politik Islam; dan (3) penilaian kembali tentang cara bagaimana cita-cita politik tersebut dapat dicapai secara efektif (Bahtiar Effendy, 1998: 126). Dengan tawaran ini, intelektual Muslim ingin melakukan evaluasi secara total bahwa politik umat Islam tidak harus berbalut secara formal dengan simbol-simbol keislaman. Tawaran ini sama halnya ingin mendekonstruksi PPP sebagai satu-satunya wadah formal politik umat Islam pada dekade 1980-an. Salah seorang intelektual Muslim *par excellence* yang berpandangan demikian adalah Nurcholish Madjid seperti adagiumnya yang sangat terkenal: *Islam yes, partai Islam no*, yang dikumandangkan bahkan sejak tahun 1970.

Perubahan di tingkat pemikiran yang dirancang oleh intelektual Muslim pada dekade 1980-an memberikan pengaruh yang bisa dikatakan positif terhadap relasi antara umat Islam dengan negara pada dekade 1990-an serta pada dekade berikutnya. Pada dekade 1990-an, relasi antara umat Islam dengan negara saling mendekat yang disebut oleh beberapa peneliti dengan relasi akomodatif. Relasi ini berbeda dengan periode sebelumnya di mana antara umat Islam dengan negara terjadi pertentangan. Kendati beberapa intelektual Muslim tetap bersuara kritis terhadap kebijakan negara seperti terlihat menjelang dan setelah terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) pada bulan Desember 1990, secara umum relasi antara umat Islam dengan negara berjalan secara konstruktif. Sejalan dengan pendewasan proses demokratisasi di Indonesia, relasi antara umat Islam dengan negara terus mengalami dinamika dan pasang surut. Setelah runtuhnya rezim Orde Baru dan bangsa Indonesia memasuki suatu periode yang secara retorik disebut dengan reformasi, relasi umat Islam dengan negara juga mengalami perubahan fundamental. Konstruksi lama yang biasa digunakan untuk menjelaskan relasi umat Islam dengan negara seperti dikotomi antara pemerintahan sebagai representasi kelompok abangan di satu pihak dengan umat Islam sebagai kelompok santri di ujung lain tidak lagi

relevan. Pada periode reformasi, umat Islam seperti ditunjukkan oleh komunitas santrinya dengan begitu leluasa memasuki berbagai saluran politik kendati harus berseberangan dengan kebijakan negara. Perkembangan ini dapat dijadikan petunjuk penting bahwa mobilitas komunitas santri dalam formasi Indonesia pasca-Orde Baru memiliki saluran yang demikian beragam. Sejak berakhirnya rezim Orde Baru pada tahun 1998, komunitas santri dengan begitu “mudahnya” memasuki partai politik yang dulunya tidak pernah sepi dari stigma sebagai representasi kaum abangan. Fenomena lainnya, ada juga komunitas santri yang memilih jalur *civil society* untuk menjaga mekanisme *check and balance* yang sangat dibutuhkan dalam proses demokratisasi transisional. Yang tidak boleh dilewatkan juga adalah semakin banyaknya dari komunitas santri yang telah berhasil menempati posisi apa yang disebut Pareto dengan *governing elite* seperti menjadi elite birokrasi.

#### **PERSPEKTIF TEORITIK**

Pada bagian sebelumnya telah dipaparkan hasil telaah (*review*) terhadap penelitian terdahulu baik yang mengkaji pesantren maupun mobilitas sosial komunitas santri. Berdasarkan pelacakan tersebut, bisa ditegaskan kembali, lahan penelitian mobilitas sosial komunitas santri yang secara eksplisit dihasilkan oleh pesantren masih terbentang luas, karena memang belum ada yang mengkajinya secara ekstensif dan mendalam. Kalau pun ada, penelitian terhadap mobilitas kalangan pesantren biasanya hanya terbatas pada elitnya (kyai). Sebut, misalnya, buku *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia* (Jajat Burhanuddin dan Ahmad Baedowi, ed. (2003), yang belum dikemukakan pada bagian penelusuran kajian terdahulu. Publikasi ini memuat empat belas figur kyai yang dikenal oleh masyarakat setidaknya di kalangan pesantren sendiri. Sebagian besar publikasi yang membahas pesantren lebih menekankan pada figur kyai. Kendati tidak secara eksplisit mengaitkan dengan mobilitas sosial, publikasi tersebut tetap mengisyaratkan sisi dinamis figur kyai yang sebelumnya dicitrakan sebagai “elite tradisional”, ternyata banyak kyai yang tidak saja berhasil mengubah citra dirinya, tetapi juga melakukan pengembangan terhadap institusi pendidikan yang dipimpinnya. Jajat Burhanuddin (2003: 31), salah seorang penyunting buku tersebut, menulis:

Meski tidak semuanya, ulama yang ditulis di buku ini adalah mereka yang memiliki tradisi pesantren; sebagian besar dari mereka bahkan memiliki dan sekaligus memimpin pesantren. Begitu pula dengan memperhatikan lembaga pendidikan yang dipimpinnya, kita

memperoleh bukti kuat bahwa ulama dewasa ini umumnya tidak lagi membatasi lembaga pendidikannya pada jenis pesantren yang hanya mengajarkan ilmu keagamaan. Mereka juga membuka jenis pendidikan umum, bahkan sampai perguruan tinggi. Meskipun, tentu saja, pesantren tetap dipertahankan sebagai bagian penting dari lembaga pendidikan yang diasuhnya.

Pengembangan yang dilakukan kyai—pada buku tersebut disebut ulama—terhadap jenis pendidikan di pesantren, tentu berimplikasi positif terhadap mobilitas sosial santri seperti terlihat sejak dua dasawarsa terakhir ini. Tetapi sayangnya, kajian dan publikasi tentang mobilitas santri dari pesantren sulit didapatkan. Langkanya kajian juga berakibat pada terbatasnya pengembangan teori-teori sosial yang dapat menjelaskan mobilitas sosial komunitas pesantren, suatu kenyataan yang dapat dikatakan paradoks dengan terjadinya peningkatan jumlah alumni pesantren yang mengalami mobilitas sosial. Hal ini berbeda dengan kajian terhadap kyai yang ditandai dengan terjadinya proliferasi teori-teori sosial sejak Clifford Geertz sampai sekarang ini. Kini yang menjadi pertanyaan, teori-teori sosial apa yang dapat digunakan untuk menjelaskan terjadinya mobilitas sosial komunitas santri yang berasal dari pesantren?

Mengingat topik utama (*main topic*) penelitian ini adalah mobilitas sosial yang dialami oleh alumni pesantren, maka teori yang ingin disebut sejak awal tentu teori mobilitas sosial. Fenomena utama yang ingin dijelaskan dalam konsep mobilitas sosial menurut Geoff Payne (2008: 781); M. Haralambos & M. Holborn (1991: 25) adalah perpindahan strata sosial seseorang. Karena adanya kaitan dengan strata (*stratum*)—*layer of society* (pelapisan dalam masyarakat)—maka pembahasan mobilitas sosial juga perlu dikaitkan dengan konsep stratifikasi sosial (*social stratification*), yakni suatu konsep yang biasa dipakai bila berhadapan dengan fenomena ketidaksamaan atau ketidamerataan akses individu atau masyarakat terhadap barang, jasa atau pelayanan, dan segala sesuatu yang dibutuhkan. (Barbara Marliene Scott dan Mary Ann Schwartz, 2000: 229). Secara terminologis, stratifikasi sosial diartikan oleh Pitirim A. Sorokin (Soerjono Soekanto, 1986: 204): “*Perbedaan penduduk atau masyarakat ke dalam kelas-kelas secara bertingkat (secara hirarkhis)*”.

Dengan mengacu pada penjelasan di atas, maka mobilitas sosial yang ingin dikaji dalam penelitian ini adalah perpindahan komunitas santri yang berasal dari pesantren dari strata tertentu ke strata yang lebih tinggi. Sengaja perpindahan strata yang dialami oleh komunitas santri lebih difokuskan pada strata yang

lebih tinggi agar lebih mudah dalam menemukan kasus komunitas santri yang mengalami mobilitas dan memudahkan pula menganalisis proses yang dialami oleh komunitas santri yang berhasil melakukan mobilitas ke strata yang lebih tinggi. Pada bagian ini juga perlu dijelaskan, stratifikasi yang ditempati oleh komunitas santri dibatasi pada tiga jenis stratifikasi yang diperoleh karena usaha (*achieved*). Dalam kepustakaan sosiologi, seperti yang ditulis oleh Kamanto Sunarto (1993: 106-107), ditemukan setidaknya tujuh macam jenis stratifikasi, yakni: stratifikasi usia (*age stratification*), stratifikasi jenis kelamin (*sex stratification*), stratifikasi keagamaan (*religious stratification*), stratifikasi etnis (*ethnic stratification*), stratifikasi pendidikan (*educational stratification*), stratifikasi pekerjaan (*occupational stratification*), dan stratifikasi ekonomi (*economic stratification*). Dari ketujuh jenis stratifikasi yang disebut Kamanto Sunarto, penelitian ini lebih memperhatikan ketiga jenis stratifikasi yang disebut terakhir. Dibandingkan dengan keempat jenis stratifikasi lainnya, stratifikasi pendidikan, pekerjaan, dan ekonomi, lebih menarik dikaji karena dapat memberikan gambaran lebih konkrit proses mobilisasi yang dialami oleh komunitas santri dari keadaan sebelumnya ke keadaan berikutnya .

Yang menjadi pertanyaan, bagaimana komunitas santri bisa melakukan perpindahan ke strata yang lebih tinggi (mobilitas vertikal) dilihat dari jenis pendidikan, pekerjaan, dan ekonomi? Pertanyaan ini menggiring pada pembahasan *social circulation*, suatu konstruksi teoritik yang digunakan oleh Pitirim A. Sorokin untuk menjelaskan saluran-saluran sosial dalam masyarakat yang dapat digunakan oleh individu dan masyarakat ketika melakukan mobilitas sosial yang bersifat vertikal (Soerjono Soekanto, 1986: 228) Salah satu saluran sosial yang dipandang efektif menciptakan mobilitas sosial adalah pendidikan, setidaknya sebagai saluran awal sebelum memanfaatkan saluran lainnya seperti organisasi politik, ekonomi dan keahlian, lembaga keagamaan, dan birokrasi. Karena pesantren merupakan salah satu jenis institusi pendidikan, maka pesantren juga dapat dijadikan saluran sosial melakukan mobilitas sosial seperti dialami oleh para alumninya.

Fungsi institusi pendidikan—sebagaimana juga pesantren—sebagai (salah satu) saluran mobilitas sosial telah menjadi kesepakatan semua ahli sosiologi sejak masa klasik sampai kontemporer. Dari kalangan ahli sosiologi yang menaruh perhatian secara mendalam terhadap fungsi pendidikan adalah Emile Durkheim yang selalu menggunakan perspektif fungsional (*functionalist perspective*) dalam menelaah fungsi pendidikan. Analisis Emile Durkheim terhadap pendidikan, menurut Jeanne H. Ballatine (1983: 56), selalu menekankan adanya keterkaitan

dan saling ketergantungan (*interdependent*) antara pendidikan dengan masyarakat. Cara pandang semacam ini merupakan karakteristik perspektif fungsional. Perspektif ini, kembali mengutip Jeanne H. Ballatine (1983: 12): “...starts with the assumption that society and institution within society, such as education, are made up of interdependent parts all working together, each contributing some necessary activity to the functioning of the whole society”.

Perspektif fungsional yang menekankan keterkaitan antara pendidikan dengan masyarakat menjadi dasar pengembangan pendekatan analisis pendidikan yang dikenal dengan *the open systems approach* (Jeanne H. Ballatine, 1983: 16-17). Dengan memandang pendidikan sebagai suatu sistem terbuka, pendidikan semakin dituntut mengembangkan apa yang disebut Paul B. Horton dan Chester L. Hunt (1993: 343) dengan fungsi manifes pendidikan. Fungsi manifes pendidikan yang mendapat perhatian Paul B. Horton dan Chester L. Hunt di antaranya fungsi pengembangan potensi individual melalui pemberian pengetahuan dan ketrampilan sehingga *output* dari pendidikan bisa terserap dengan mudah dalam dunia pekerjaan. Fungsi pendidikan yang dikemukakan Paul B. Horton dan Chester L. Hunt oleh Jeanne H. Ballatine disebut dengan fungsi: *social and personal development*. Selain fungsi ini, Jeanne H. Ballatine menyebut tiga fungsi lainnya sebagai fungsi manifes pendidikan, yaitu: *socialization (learning to be productive members of society and the passing of of culture); selecting, training, and placement of individual in society; change and innovation*.

Semua fungsi manifes pendidikan, baik yang disebut oleh Paul B. Horton dan Chester L. Hunt serta Jeanne H. Ballatine, memiliki implikasi yang demikian fundamental terhadap proses mobilitas sosial yang akan dilalui oleh individu setelah menyelesaikan pendidikan. Dengan kata lain, individu dapat melakukan mobilitas sosial jika telah mengembangkan dirinya melalui institusi pendidikan. Terkait dengan fungsi mobilitas sosial pendidikan, dalam sosiologi juga diperbincangkan mengenai pendekatan mobilitas yang akan digunakan oleh masyarakat dan negara sebagai pihak yang menyelenggarakan pendidikan; apakah menggunakan mobilitas pendidikan sistem sponsor (*sponsored education*) dan sistem persaingan (*contest education*).

Bila menggunakan sistem sponsor, individu (murid) yang memasuki dunia pendidikan sudah dikelompokkan berdasarkan minat dan kemampuannya yang nantinya bisa dibedakan antara murid yang melanjutkan pendidikan sampai ke jenjang perguruan tinggi, dan murid yang kelak akan memasuki pasaran kerja begitu menyelesaikan pendidikan di jenjang menengah. Sistem sponsor

ini, menurut Paul B. Horton dan Chester L. Hunt (1992: 339), memiliki kelebihan: (1) mempercepat meraih pekerjaan; (2) menekan angka putus sekolah; (3) menghindari pengangguran intelektual. Bila sistem persaingan yang digunakan, tidak dikenal program pengelompokan murid sejak di jenjang menengah seperti pada sistem sponsor. Murid diberi keleluasan mengambil program apa saja berdasarkan minat dan kemampuannya. Sistem persaingan juga membuka akses secara lebih terbuka kepada semua murid yang menyelesaikan pendidikan di jenjang menengah memasuki perguruan tinggi. Tetapi di balik kelebihan tersebut, sistem persaingan menurut Paul B. Horton dan Chester L. Hunt (1992: 339) memiliki kelemahan sebagai berikut: (1) banyak murid dan mahasiswa yang gagal studi; (2) belanja pendidikan tidak efisien karena masyarakat dan negara harus menyediakan institusi pendidikan dalam jumlah yang banyak; (3) banyak lulusan yang tidak bisa diserap oleh dunia pekerjaan.

Sebagai salah satu jenis institusi pendidikan, pesantren telah melakukan fungsi-fungsi seperti digagas oleh para ahli sosiologi di atas. Di kalangan pesantren bahkan telah lama menyadari bahwa sebagai institusi pendidikan, pesantren tidak mungkin bisa mengisolasi diri dari perkembangan masyarakat. Dengan kata lain, pendekatan yang menempatkan pendidikan sebagai sistem terbuka telah lama disadari dan dilaksanakan oleh kalangan pesantren. Hal ini bisa dicermati pada pembaruan yang dilakukan oleh pesantren bahkan tidak terlalu terpaut jauh dengan yang dirintis oleh Muhammadiyah yang memang dikenal sebagai gerakan pembaruan. Menurut studi yang dilakukan Endang Turmudi (2008: 74), pesantren di Tebuireng, Jombang, telah menerapkan pelajaran berhitung, geografi, dan bahasa Belanda sejak tahun 1919. Secuil contoh yang dikemukakan Endang Turmudi bisa dijadikan petunjuk penting bahwa pembaruan telah lama bergulir di pesantren. Pembaruan pesantren yang bergulir sejak awal abad ke-20 itu terus berlanjut hingga sekarang yang kemudian menggeser citra pesantren. Pesantren biasanya dicitrakan sebagai institusi pendidikan tradisional yang berkuat pada pelaksanaan tiga fungsi krusial, yakni (Azyumardi Azra dan Jamhari, 2006: 13): (1) transmisi ilmu-ilmu dan pengetahuan Islam (*transmission of Islamic knowledge*); (2) pemeliharaan tradisi Islam (*maintenance of islamic tradition*); dan (3) reproduksi (calon-calon) ulama (*reproduction of ulama*).

Tetapi sejalan dengan perkembangan dan harapan masyarakat, pesantren yang semula memfokuskan pada ketiga fungsi tersebut, kemudian melakukan diversifikasi program dengan menerapkan kurikulum yang mengandung muatan pelajaran umum. Kendati tidak sedikit yang memberikan kritik terhadap



diversifikasi program pendidikan pesantren, apresiasi terhadap pesantren tetap perlu diberikan karena pada akhirnya alumni pesantren sebagaimana dikemukakan Azyumardi Azra dan Jamhari (2006: 13) memiliki dasar-dasar “*competitive advantage*” dalam lapangan pekerjaan, sebagaimana dituntut di alam globalisasi. Hal ini juga berarti, alumni pesantren semakin terbuka peluangnya melakukan mobilitas sosial ke berbagai jalur yang lebih beragam. Jika dibaca kembali dari perspektif teori sosial, dengan diversifikasi tersebut pesantren telah melakukan proses hibridisasi (Hans-Dieter Ever dan Tilman Schiel. 1992: xix).—melakukan percampuran melalui berbagai elemen—yang pada gilirannya alumni pesantren bisa memasuki stratifikasi pekerjaan dan stratifikasi ekonomi yang bahkan berbeda dengan latar belakang keluarganya (mobilitas antargenerasi). Suatu fakta yang tidak terbantahkan, berkat diversifikasi dan hibridisasi tersebut, banyak alumni pesantren yang termobilisasi secara vertikal menjadi—meminjam istilah dalam kepustakaan sosiologi—kelompok strategis; kelompok menengah (*middle groups*) (Daniel S. Lev.1993: 25); kelas menengah santri (Aswab Mahasin, 1993: 151); elite (T.B. Bottomore, 2006).

## **PENUTUP**

Pada bagian sebelumnya dijelaskan bahwa pesantren telah mampu menciptakan kelas sosial yang secara sosiologis disebut dengan golongan atau komunitas santri. Pada proses berikutnya, komunitas santri yang dihasilkan oleh pesantren tersebut ada yang mengalami mobilitas sosial ke tahapan yang lebih tinggi sehingga memiliki status yang berbeda dengan status orang tuanya. Mobilitas seperti ini disebut dengan mobilitas antargenerasi .

Selain melakukan mobilitas antargenerasi, komunitas santri juga ada yang mengalami mobilitas intragenerasi. Mobilitas jenis kedua ini merupakan konsep untuk menjelaskan terjadinya perpindahan individu ke status terutama yang memperlihatkan peningkatan, atau setidaknya berbeda dengan status sebelumnya. Misalnya ada komunitas santri sebelumnya hanya menjadi dosen biasa, kemudian mengalami peningkatan status sebagai guru besar. Perubahan status sosial yang dialami individu tak terkecuali komunitas santri biasanya disertai pula perubahan pada aspek lainnya dalam kehidupannya seperti tindakan sosial, interaksi sosial, dan yang lainnya.

Kompleksitas mobilitas sosial yang dialami oleh komunitas santri yang berasal dari pesantren ini menarik dikaji. Sekedar untuk memandu proses penelitian, pertanyaan berikut ini bisa dipertimbangkan sebagai fokus penelitian. Pertanyaan

yang dimaksud adalah sebagai berikut: 1. Bagaimana genealogi komunitas santri yang mengalami mobilitas sosial?; Lingkungan sosial seperti apa yang menstimulasi komunitas santri sehingga mampu mengalami mobilitas sosial?; 2. Bagaimana komunitas santri mengalami mobilisasi menjadi elite dalam masyarakat?; Apa yang melatarbelakangi komunitas santri memilih jenis elite tertentu?; 3. Bagaimana peran komunitas santri yang telah mengalami proses mobilisasi sebagai elite di masyarakat?; 4. Pelajaran (*lesson learned*) apa yang bisa dikembangkan setelah melakukan kajian terhadap mobilisasi komunitas santri?; apakah pelajaran tersebut bisa ditindaklanjuti oleh Departemen Agama untuk merancang kebijakan dan program yang dapat menstimulasi terjadinya mobilisasi komunitas santri?

#### DAFTAR PUSTAKA

- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- A Asfar, Muhammad (ed). 2003. *Islam Lunak, Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali*. Surabaya: JP Press.
- Azra, Azyumardi dan Jamhari. 2006. "Pendidikan Islam dan Tantangan Globalisasi: Perspektif Sosio-Historis". Dalam Jajat Burhanuddin dan Dina Afrianty (ed.), *Menetak Muslim Modern: Peta Pendidikan Islam Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Ballatine, Jeanne H. 1983. *The Sociology of Education: A Systematic Analysis*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Baso, Ahmad. 2006. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga.
- Berg, Bruce L. 2007. *Qualitative Research Methods for the Social Science*. Boston: Pearson.
- Bottomore, T.B. 2006. *Elite dan Masyarakat*. Penerjemah Abdul Harris dan Sayid Umar. Jakarta: Akbar Tanjung Institute.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarikat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Dhofier, Zamakshyari. 1985. "Santri Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren". Dalam *Agama dan Tantangan Zaman: Pilihan Aritik Prisma 1975-1984*. Jakarta: LP3ES.
- Effendy, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.

- Effendi, Dhohan. 2008. *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of a New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During the Abdurrahman Wahid Era*. Yogyakarta: Interfidei.
- Ever, Hans-Dieter dan Schiel, Tilman. 1992. *Kelompok-Kelompok Strategis: Studi Perbandingan tentang Negara, Birokrasi, dan Pembentukan kelas di Dunia Ketiga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Fadjar, A. Malik. 1997. "Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren". Dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Paramadina: Jakarta.
- Geertz, Clifford. 1964. *The Religion of Java*. London: The Free of Glencoe.
- Haralambos, M and Holborn, M. 1991. *Sociology: Themes and Perspectives*. London: Collins Educational.
- Hefner, Robert W. 2000. *Islam, Pasar, Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi*. Penerjemah Amirudin dan Ashabuddin. Yogyakarta: LKIS.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Peterjemah Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa. Jakarta. P3M.
- Horton, Paul B dan Hunt, Chester L. 1992. *Sosiologi*. Penerjemah Aminuddin Ram dan Tita Sobari. Jakarta: Erlangga.
- Jamhari dan Jahroni. 2004. *Jajang, Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Koentjaraningrat. 1985. "Persepsi tentang Kebudayaan Nasional". Dalam Alfian (ed.), *Persepsi Masyarakat tentang Kebudayaan*. Jakarta: Gramedia.
- Kuntowijoyo. 1991. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Lev, Daniel S. 1993. "Kelompok Tengah dan Perubahan Indonesia". Dalam Richard Tanter dan Kenneth Young, *Politik Kelas Menengah Indonesia*. Penerjemah Nur Imam Subono, Arya Wisesa, dan Ade Armando. Jakarta: LP3ES.
- Macionis, John J. 1999. *Sociology: Student Media Version*. New Jersey: Prentice Hall.
- Mahasin, Aswab. 1993. "Kelas Menengah Santri: Pandangan dari Dalam". Dalam Richard Tanter dan Kenneth Young, *Politik Kelas Menengah Indonesia*. Penerjemah Nur Imam Subono, Arya Wisesa, dan Ade Armando. Jakarta: LP3ES.

- Madjid, Nurcholish. 1997. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.
- Malik, Dedy Djamiluddin dan Ibrahim, Idi Subandy. 1998. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran & Aksi Abdurrahman Wahid, M. A mien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Mansurnoor, Iik Arifin, 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Mas'ud, Abdurrahman. 2004. *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKIS.
- Mulkhan, Abdul Munir. 1989. *Perubahan Perilaku Politik dan Polarisasi Ummat Islam 1965-1987 dalam Perspektif Sosilogis*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Payne, Geoff. 2008. *Social Mobility*. Dalam William Outwaite, *Kamus Lengkap Pemikiran Sosial Modern*. Peterjemah Tri Wibowo B.S. Jakarta: Kencana.
- Priyono, A.E. 1991. "Periferalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam di Indonesia: Menyimak Pemikiran DR. Kuntowijoyo". Dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Qomar, Mujamil. 2002. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Rahardjo, M. Dawam. 2007. "Kata Pengantar: Pesantren dan Perubahan Sosial". Dalam Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: LP3ES.
- \_\_\_\_\_, M. Dawam. 1993. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*. Bandung: Mizan.
- Scott, Barbara Marliene and Schwartz, Mary Ann. 2000. *Sociology: Making Sense of the Social World*. Boston: Allyn and Bacon.
- Schutt, Russel K. 2006. *Investigating the Social World: The Process and Practice of Research*. London: Sage Publications.
- Sholeh, Badrus (ed.). 2007. *Budaya Damai Komunitas Pesantren*. Jakarta: LP3ES, LSAF, dan The Asia Foundation.
- Sunarto, Kamanto. 1993. *Pengantar Sosiologi*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- Sodiqin, Ali. 2008. *Antropologi al-Qur'an: Model Dialektika Wahyu & Budaya*. Yogyakarta: Ar-Russ Media Group.
- Soekanto, Soerjono. 1986. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali Pers.

*Pesantren Sebagai Saluran Mobilitas Sosial*

- Sujuthi, Mahmud. 2001. *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Jombang: Hubungan Agama, Negara dan Masyarakat*. Yogyakarta: Galang Press.
- Syamsuddin, M. Din. 2001. *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos.
- Tibi, Bassam. 1991. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*. Oxford: Westview Press.
- Tilaar, H.A.R. 1992. *Manajemen Pendidikan Nasional: Kajian Pendidikan Masa Depan*. Bandung: Rosda Karya.
- Turmudi, Endang. 2008. "Pendidikan Islam Setelah Seabad Kebangkitan Nasional". *Masyarakat Indonesia: Majalah Ilmu-Ilmu Sosial Indonesia*. Jilid XXXIV, No. 2.
- \_\_\_\_\_, Endang. 2004. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKIS.
- Wahid, Abdurrahman. 1988. "Pesantren sebagai Subkultur". Dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES.
- Woodward, Mark R. 1999. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Penerjemah Hairus Salim. Yogyakarta: LKIS.
- Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKIS.
- Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren dan Perubahan Sosial*. Peterjemah Butche B. Soendjojo. Jakarta: P3M.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.