

**Pengembangan Masyarakat
di Pesantren
Antara Dominasi Elit dan Budaya Lokal**



Bambang Budiwiranto

 **AGREE MEDIA
PUBLISHING**

Pengembangan Masyarakat di Pesantren Antara Dominasi Elit dan Budaya Lokal

Penulis : Bambang Budiwiranto
ISBN : 978-623-93858-3-5
Editor : Dr. Nadirsah Hawari, Lc., MA.
Husnul Fatarib, Lc., MA., Ph.D
Suci Hayati, MSI
Layout : Fajar Prasetya, S.Pd.
Cover : Elin Wiji Astuti

Redaksi :

CV. Agree Media Publishing

Jl. Kepiting RT 012/RW 005
Kelurahan Yosodadi, Kecamatan Metro Timur,
Kota Metro, Lampung

Kantor Perwakilan :

- Mondoliko 431A, Umbulharjo, Yogyakarta
- Taman Lotus IV No.30, Bekasi, Jawa Barat
- Jl. Rajin, No.239 Tanah Garam, Kota Solok, Sumatera Barat
- Jl. Dwikora II, Padangsidempuan, Sumatera Utara

Email : agreemediapublishing@gmail.com
Website : www.agreemediapublishing.com
Contact : 0853-7783-0173
No. IKAPI : No. 010/LPU/2021

xiv + 155 hal ; 15 x 23 cm

Cetakan Pertama, Maret 2021

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian
Atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit

KATA PENGANTAR

Bismillah Alhamdulillah wash-shalatu wassalamu ‘ala Rasulillah wa ‘ala alihi wa shahbihi wa man wallah. Segala Puji bagi Allah yang telah memberikan hidayah dan kekuatan dalam penulisan buku ini. Shalawat dan salam semoga Allah curahkan kepada junjungan alam Nabi Muhammad saw beserta keluarga beliau

Buku ini merupakan rekonstruksi dari thesis S2 yang penulis selesaikan sebagai salah satu persyaratan mendapatkan Master of Arts (Asian Studies) pada Faculty of Asian Studies, the Australian National University, Canberra pada tahun 2007. Banyak pihak yang berkontribusi terhadap penyelesaian buku ini. Ucapan terima kasih pertama tertuju kepada Dr. Patrick Guinness dari Departemen Antropologi, the Australian National University yang secara tekun mendorong saya membangun argumentasi sebuah thesis secara kritis dan koheren. Dr. Patrick memberikan kontribusi yang besar dalam menyusun tulisan ini dan memberikan komentar kritis terhadap keseluruhan draft tulisan ini.

Selanjutnya, saya berhutang budi kepada pihak yang banyak membantu selama pengumpulan data baik di Madura, Pati, dan Jakarta. KH Abdul Basith dan KH Syafi'i Anshory dari Pesantren Annuqayah sebagai pelaku sejarah, sangat generous dalam memberikan informasi yang berharga bagaimana proyek pengembangan masyarakat di Pesantren Annuqayah dirancang dan diimplementasikan.

Saya persembahkan buku ini kepada istri dan anak saya, Alfiah Subari, dan Adib Mumtaz Irfani yang telah memberikan dukungan dan cinta yang besar sehingga membuat perjalanan studi saya di Australia sangat berharga. Semoga buku ini memberikan setitik kontribusi dalam bidang pengembangan masyarakat.

Bandar Lampung, Maret 2021
Penulis,

Bambang Budiwiranto

PENGEMBANGAN PESANTREN DAN MASYARAKAT MELALUI PROGRAM PEMBERDAYAAN

Sambutan dari Prof. Dr. Nur Syam, MSI
Guru Besar Sosiologi UIN Sunan Ampel Surabaya

Pengantar

Pada tahun 1980-an, gema pemberdayaan masyarakat yang dilakukan oleh sejumlah aktivis program pemberdayaan masyarakat memiliki sejumlah pengaruh. Program ini tidak hanya menysasar kepada masyarakat tetapi juga pesantren. Program pemberdayaan masyarakat sesungguhnya diinisiasi oleh lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang bekerja sama dengan *Non Governmental Organization* (NGO) internasional yang memiliki kepedulian terhadap nasib masyarakat miskin di Indonesia, termasuk yang menjadi sasaran adalah lembaga-lembaga yang memiliki pengaruh besar bagi masyarakat.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan yang banyak pengaruhnya bagi masyarakat, khususnya masyarakat pedesaan pada waktu itu. Di seluruh Indonesia, pesantren banyak yang mengkhususkan pada pembelajaran ilmu agama, namun demikian juga akhirnya harus memasuki dan menjadi lembaga pendidikan umum sesuai dengan tuntutan perubahan zaman. Jika di masa lalu pesantren itu identik dengan metode pembelajaran yang bercorak *wetonan*, *sorogan* dan *bandongan*, maka pada tahap berikutnya sudah mengadaptasi sistem pembelajaran berbasis sistem klasikal dan co-edukasi.

Pesantren sudah mengalami perubahan yang sangat fundamental, meskipun tetap ada hal yang tidak mengalami perubahan mendasar, yaitu pengajian kitab kuning atau kitab-kitab yang masyhur dalam pembelajaran di pesantren. Kemudian kebiasaan menjalankan ibadah-ibadah secara berjamaah dan ritual-ritual lain yang relevan dengan program pendidikan pesantren. Tetapi seiring dengan perubahan zaman, maka pesantren juga mengadaptasi pendidikan modern, yang ditandai dengan pendidikan klasikal dan sistem pembelajaran umum. Dari konsep pendidikan pesantren, maka terdapat gerakan dari “pesantren, madrasah dan sekolah”.

Sistem pesantren dengan pembelajaran *sorogan*, *wetonan* dan *bandongan*, kemudian menjadi madrasah dengan sistem pendidikan

madrasi, dan lalu menjadi sekolah dengan sistem pendidikan klasikal dan co edukasi. Pada waktu menjadi pesantren, maka yang diajarkan murni kitab-kitab kuning, lalu ketika menjadi madrasah maka yang diajarkan adalah Pendidikan Agama Islam dan juga pendidikan umum, dan saat menjadi pendidikan sekolah maka menggunakan sistem pendidikan umum, meskipun pendidikan agama juga tetap diajarkan. Ketika menjadi pesantren, maka pesantren mengembangkan sendiri kurikulumnya, ketika menjadi madrasah maka menggunakan kurikulum Kementerian Agama, dan Ketika menjadi sekolah maka kurikulum yang digunakan adalah kurikulum Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

Jika pesantren berubah bukan berarti pesantren telah kehilangan kiblat sebagai institusi pendidikan agama, sebab apa pun sistem pendidikan yang digunakan akan tetap mengajarkan agama sebagai inti pembelajaran. Jika di siang hari para santri belajar ilmu sesuai dengan jenis dan jenjang pendidikannya, maka di malam hari para santri akan belajar sesuai dengan sistem pesantren, yaitu belajar kitab kuning dan menjalankan ritual-ritual malam seperti shalat tahajud dan sebagainya. Inilah ciri khas dunia pesantren yang tidak akan lekang oleh panas dan tidak lapuk oleh hujan. Saya kira semua lembaga pendidikan pesantren akan tetap menjaga marwah kepesantrenannya dengan sistem ini.

Dunia pesantren sungguh sudah berubah secara signifikan dewasa ini. Pesantren tidak hanya sebagai lembaga pendidikan tetapi juga lembaga ekonomi dan lembaga sosial. Pesantren memang mengajarkan agama sebagai *core* bisnisnya, tetap telah merambah lebih jauh, misalnya mengembangkan koperasi, mini market, lembaga keuangan, dan bahkan usaha-usaha syariah lainnya. Selain itu juga mengembangkan lembaga kesehatan, lembaga bantuan hukum dan program-program pemberdayaan masyarakat. Pesantren sekarang sudah menjadi lembaga pendidikan multi fungsi seiring dengan kebutuhan masyarakat yang terus berubah dan berkembang.

Pengembangan Masyarakat

Di antara kritik yang dilakukan oleh NGO terhadap pola pembangunan di negara-negara berkembang, termasuk Indonesia adalah pembangunan tersebut minus partisipasi masyarakat. Ketiadaan partisipasi masyarakat tentu bukanlah hal yang baik, sebab masyarakat pada akhirnya akan merasa bahwa hasil pembangunan tersebut bukanlah miliknya atau apa yang sesungguhnya dibutuhkannya. Masyarakat menganggap bahwa pembangunan itu bahkan bukan diperuntukkan baginya. Jika seperti ini sikap masyarakat, maka dipastikan bahwa hasil pembangunan tersebut akan sia-sia dan tidak dimanfaatkan secara maksimal bahkan tidak pernah dipeliharanya.

Kritik para aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) adalah pembangunan tanpa arah atau pembangunan tanpa pelibatan masyarakat. Di dalam konsepsi para ahli pembangunan di era Orde baru, bahwa para ahlinya yang memiliki sejumlah pengetahuan tentang pembangunan, sehingga para ahlinya yang memiliki otoritas untuk merencanakan dan melaksanakan pembangunan. Masyarakat hanya sebagai penikmat saja. Apa dan bagaimana hasil pembangunan itu harus dinikmati saja. Tentu kemauan para ahli pembangunan ini juga memiliki landasan konseptual dan teoretis. Bagi para ahli ini, masyarakat dianggap sebagai obyek pembangunan dan bukan subyek pembangunan. Akibatnya masyarakat hanya menjadi penerima hasil pembangunan dan bukan perancang pembangunan untuk dirinya.

Pada waktu itu, perencanaan pembangunan dikonsepsikan sebagai *top down planning*, yaitu perencanaan pembangunan yang dirumuskan, dirancang dan dilakukan oleh para ahli karena para ahli pembangunan itulah yang mengetahui apa yang sebaiknya dan sebenarnya harus dilakukan untuk masyarakat. Pembangunan memang untuk masyarakat akan tetapi karena masyarakat itu bukan orang-orang yang *well educated*, maka harus diarahkan, dan dibimbing dan dibuatkan perencanaan berbasis keahlian para ahli pembangunan dimaksud. Akibatnya, masyarakat hanya menerima hasil pembangunan yang harus diterimanya tanpa harus terlibat di dalam prosesnya. Di dalam konteks ini, maka yang terjadi adalah adanya kesenjangan antara apa yang dibutuhkan dan yang dibangun untuk masyarakat. Akibat lebih jauh masyarakat merasa tidak memiliki hasil pembangunan tersebut, sebab tidak sama apa yang diperlukan dan apa yang dibangun. Akhirnya masyarakat apatis terhadap pembangunan.

Kesalahan pemikiran seperti ini dicoba untuk dikoreksi terutama oleh lembaga swadaya masyarakat yang beranggapan bahwa partisipasi masyarakat merupakan kunci pembangunan yang sebenarnya. Kata pembangunan kemudian diubah menjadi pemberdayaan untuk menegaskan bahwa masyarakat memang tidak tahu cara untuk membuat perencanaan tetapi sesungguhnya mereka tahu apa yang diperlukan di dalam kehidupannya. Maka dirumuskanlah konsep baru yang disebut sebagai *bottom up planning* atau perencanaan berbasis arus bawah atau perencanaan berbasis masyarakat. Hal ini disadari bahwa masyarakatlah yang tahu kebutuhannya dan masyarakatlah yang harus menentukan apa yang akan dilakukannya untuk dirinya. Melalui perencanaan dari bawah ini, maka dipastikan bahwa masyarakat akan merasa ikut memiliki apa yang direncanakan, apa yang dibangun dan apa hasilnya.

Melalui program kerja sama antara LSM dalam negeri dengan NGO luar negeri, maka ada banyak hal yang dilakukan secara bersama-sama. Banyak di Indonesia bermunculan LSM yang bergerak di dalam pendampingan masyarakat dan lembaga-lembaga keagamaan. Misalnya LP3ES, P3M dan LBH serta lembaga sosial yang bergerak untuk pendampingan pembangunan, khususnya dalam memetakan kebutuhan yang mendasar bagi masyarakat tersebut. Di antara kelebihan para aktivis LSM adalah kemampuannya untuk bersama masyarakat merumuskan apa yang menjadi kebutuhannya melalui kerja “need assessment” atau analisis kebutuhan. Melalui analisis kebutuhan ini, bersama masyarakat para aktivis LSM memetakan apa saja yang menjadi kebutuhan dasarnya, mulai dari yang urgent, necessary, dan important. Melalui Teknik deteksi kebutuhan yang sangat baik, maka akhirnya bisa diperoleh mana yang menjadi prioritas kebutuhan masyarakat lokal.

Selain itu juga kemampuan untuk mendeteksi atau menganalisis situasi sosial. Para aktivis bersama masyarakat secara Bersama-sama untuk memahami apa yang menjadi kendala dan potensi sosial untuk kesuksesan pelaksanaan program. Tentu tidak mudah untuk menyelaraskan antara kebutuhan prioritas dengan situasi sosial tersebut. Di mana-mana selalu ada tarik-menarik kepentingan, sehingga untuk mencapai derajat tinggi kebutuhan prioritas yang didukung oleh semua pihak tentu menjadi sangat penting. Jika semua sudah selaras, maka barulah dirumuskan secara bersama-sama untuk menentukan apa yang menjadi kegiatan utama dalam proses pembedayaan masyarakat. Tentu ada banyak alternatif, tetapi dengan merumuskannya secara partisipatif, maka akan diperoleh mana alternatif terbaik yang relevan dengan keinginan masyarakat.

Setelah pemerintahan Presiden Soeharto tumbang, maka perencanaan partisipatif diadaptasi oleh dunia birokrasi, khususnya Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas). Lembaga pemerintahan ini mengadopsi sistem perencanaan yang selama ini *top down* menjadi *bottom up*. Pola perencanaan dari bawah atau *bottom up* dijadikan sebagai pilihan di dalam perencanaan pembangunan nasional. Untuk merencanakan pembangunan pada tahun yang akan datang, maka tahun ini dilakukan perencanaannya secara gradual atau bertingkat. Dimulai dengan Musyawarah Desa (Musdes) lalu Musyawarah Kecamatan (Muscam), terus musyawarah kabupaten/kota atau Muskab dan kemudian Musyawarah Perencanaan Pembangunan di tingkat provinsi dan diakhiri pada Musyawarah Perencanaan Pembangunan Nasional (Musrenbangnas) yang dilakukan di tingkat pusat. Musrenbangnas selalu dihadiri oleh Presiden dan Kabinet Indonesia Kerja yang dilakukan selama sehari-hari, selama ini tiga hari

sampai empat hari. Dengan demikian perencanaan pembangunan nasional merupakan rangkuman dari seluruh perencanaan yang sudah dilakukan di tingkat provinsi. Perencanaan pembangunan berisi prioritas-prioritas pembangunan dari seluruh Indonesia, yang dihasilkan dari musyawarah secara bertahap.

Perencanaan pembangunan tentu harus mengacu pada *Sustainable Development Goals* (SDGs) tahun 2019-2024, yang meliputi: 1) Penghapusan Kemiskinan, 2) Penghapusan kelaparan, 3) Kesehatan dan kesejahteraan, 4) Pendidikan berkualitas, 5) kesetaraan gender, 6) Air bersih dan sanitasi, 7) Energi bersih dan terjangkau, 8) pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan layak, 9) infrastruktur tangguh, industri inklusif dan inovatif, 10) pengurangan kesenjangan, 11) Kota inklusif dan berkelanjutan, 12) Konsumsi dan produksi berkelanjutan, 13) perubahan iklim dan pengurangan risiko bencana, 14) pelestarian dan pemanfaatan berkelanjutan ekosistem laut, 15) pelestarian dan pemanfaatan berkelanjutan ekosistem darat, 16) perdamaian, keadilan dan kelembagaan yang kokoh, 17) kemitraan untuk semua tujuan pembangunan.

Melalui SDGs ini maka seluruh perencanaan pembangunan akan diarahkan. Dengan demikian meskipun perencanaan berasal dari bawah akan tetapi sebenarnya juga harus menggunakan rambo-rambo SDGs yang sudah disepakati untuk implementasi pembangunan di Indonesia. Bagi masyarakat Indonesia, pembangunan berbasis pada perencanaan dari bawah merupakan perubahan orientasi pemerintah yang menginginkan juga terjadinya paradigma pembangunan yang benar-benar dari rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.

Pemberdayaan Pesantren

Tidak ada yang tetap atau stagnan di dalam kehidupan ini. Semuanya mengalami perubahan baik perubahan yang cepat atau perubahan yang lambat. Perubahan yang revolusioner atau yang evolusioner. Perubahan di dalam kehidupan di dunia adalah sesuatu yang abadi. Hanya saja perubahan yang diinginkan oleh siapa saja adalah perubahan yang menuju kepada kebaikan. Saya kira tidak ada manusia di dunia ini yang sesungguhnya menginginkan perubahan yang justru akan mendegradasi kemanusiaan, tetapi sebaliknya justru ingin terjadinya gradasi perubahan menuju ke arah kebaikan dan kemaslahatan. Perubahan yang diinginkan menuju kepada kebaikan tersebut adalah pembangunan. Dengan demikian, pembangunan merupakan usaha yang dilakukan secara prosedural berdasar atas prinsip-prinsip perubahan kepada kebaikan untuk peningkatan kesejahteraan

dan kebahagiaan masyarakat. Termasuk di dalamnya adalah pembangunan pendidikan pesantren.

Dunia pesantren di masa lalu sering dilabel sebagai lembaga pendidikan tradisional. Artinya lembaga pendidikan yang tidak mengalami perubahan yang signifikan. Lembaga yang hanya mengusung nilai-nilai masa lalu tanpa mau bersentuhan dengan dunia modern yang terus berubah. Ada banyak ahli-ahli keindonesiaan yang melabel pesantren dengan sebutan peyoratif atau mengolok-olok kepada pesantren. Misalnya Deliar Noor. Dalam pandangannya bahwa pesantren merupakan lembaga yang melestarikan paham dan pengamalan beragama yang jumud dan hanya berorientasi pada masa lalu dan kuburan. Tetapi pandangan seperti ini kemudian dikoreksi oleh para ahli lain, misalnya Zamakhsyari Dhofier dan Karl Steenbrink. Dalam pandangan Zamakhsyari, bahwa pesantren telah mengalami perubahan yang signifikan dalam menghadapi perubahan sosial. Jika di masa lalu sistem pesantren itu hanya pada sistem pembelajaran tradisional, maka ternyata sudah berubah dengan mengadaptasi sistem pendidikan madrasa dengan perubahan metode pembelajaran dan kurikulumnya, dan bahkan yang terakhir juga mengadopsi sistem klasikal sebagai sistem pembelajaran modern. Kemudian Karl Steenbrink juga menyatakan bahwa sudah ada perubahan signifikan dalam melihat perkembangan pesantren. Jika di masa lalu hanya mengandalkan ekosistem pesantren tradisional, maka sudah berubah menjadi pendidikan bersistem madrasa dan yang terakhir sudah mengadaptasi sistem pendidikan umum, dari pesantren ke madrasah ke sekolah.

Pesantren merupakan lembaga pendidikan rakyat. Maksudnya bahwa pesantren merupakan lembaga yang kebanyakan siswa atau santrinya adalah masyarakat kelas menengah ke bawah. Mereka yang berpenghasilan menengah ke bawah yang selama ini memilih pesantren. Hanya perkembangan terakhir ini yang mengindikasikan bahwa ada banyak orang kelas menengah ke atas yang memondokkan anaknya. Hal ini seiring dengan munculnya pesantren dengan label modern. Misalnya Pondok Pesantren Modern Gontor Ponorogo. Tetapi juga tidak selalu seperti ini. Pesantren Nurul Iman di Parung yang melabel dirinya dengan pesantren al 'ashriyah atau pesantren modern bahkan banyak diminati oleh kalangan menengah ke bawah, bahkan pesantren ini menggratiskan makan dan pemondokan bagi seluruh santrinya.

Ihwal pesantren bersentuhan dengan dunia pemberdayaan masyarakat adalah di kala Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) melakukan pendampingan terhadap pesantren-pesantren di Indonesia untuk melakukan perubahan orientasi pesantren

yang berfokus pada pembelajaran keagamaan atau umum menjadi pesantren dengan pengembangan sosial dan ekonomi. Melalui dukungan dari LSM, maka banyak pesantren yang kemudian terlibat di dalam pengembangan masyarakat. Pesantren tidak hanya mendidik santrinya untuk berpengetahuan agama, akan tetapi juga mengajak masyarakat di sekitarnya untuk berkembang sesuai dengan potensinya.

Di antara yang menonjol adalah yang dilakukan oleh Pesantren Guluk-Guluk Sumenep. Pesantren An Nuqayah ini terlibat di dalam pemberdayaan masyarakat petani lahan kering di sekitar pesantren. Melalui program pemberdayaan yang dilakukan maka lahan kering yang selama itu tidak produktif menjadi produktif. Dalam program pemberdayaan yang melibatkan masyarakat, maka tokoh pesantren menggunakan bahasa-bahasa lokal, misalnya bek-rembek. Melalui bek-rembek atau musyawarah, maka masyarakat diajak untuk memahami apa problem pertanian lahan kering, lalu bagaimana cara mengatasinya. Ternyata di dalam kajian Bisri Effendi, melalui program pemberdayaan masyarakat tersebut ternyata bisa meningkatkan penghasilan masyarakat.

Yang juga menarik adalah yang dilakukan oleh Pesantren Maslakul Huda dan Pesantren Langitan. Kedua pesantren ini mengembangkan budidaya ternak ayam broiler, yang juga mengajak masyarakat untuk melakukan perubahan. Jika selama ini mereka memelihara ayam hanya secara apa adanya, maka dengan dukungan pesantren, maka masyarakat juga membudidayakan peternakan ayam dan hasilnya memadai untuk peningkatan kesejahteraan masyarakat.

Dewasa ini, banyak pesantren yang sudah berkembang lebih jauh, misalnya pesantren Sidogiri, yang diasuh oleh Kyai Nawawi, yang memiliki koperasi dengan aset sudah triliunan rupiah dan kemudian juga mengembangkan ritel modern. Ritel Basmalah ini telah berkembang dengan cepat di wilayah Pasuruan dan sekitarnya dan menjadi salah satu ritel yang sudah menerapkan prinsip-prinsip modern. Kopontren Sidogiri merupakan koperasi yang bisa menjadi contoh bahwa pesantren ternyata bisa mengelola lembaga keuangan yang baik dan bermanfaat.

Pesantren Nurul Iman yang diasuh oleh Bu Nyai Umi Waheeda juga sudah berkembang dengan memiliki sejumlah usaha. Mulai dari percetakan, foto copy, air mineral, usaha-usaha Syariah dan bahkan lembaga keuangan. Semuanya dirancang dengan support dari pihak eksternal, seperti Bank Indonesia. Pesantren-pesantren Darul Qur'an juga sudah berkembang sangat luar biasa. Pesantren Darul Qur'an yang diinisiasi Ustadz Yusuf Mansur ini bahkan sudah memasuki dunia usaha

yang sangat luar biasa, misalnya lembaga keuangan, Paytren dan usaha-usaha Syariah lainnya.

Pesantren yang dahulu dilabel dengan sebutan tradisional, sekarang sudah berubah menjadi pesantren modern dengan manajemen modern. Semua ini tentu tidak lepas dari upaya-upaya pihak internal dan eksternal dalam kerangka untuk mendorong pesantren agar bergerak tidak hanya di dalam pembelajaran agama saja tetapi juga harus merambah aspek ekonomi. Dan rupanya dunia pesantren berhasil.

Dalil pesantren yang hebat adalah: “al Muhafadhatu ‘ala al qadimish shalih wa al akhdzu bi al jaded al ashlah”. Yang artinya kurang lebih “memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik”. Pesantren tetap mengembangkan pendidikan keislaman sebagai *core* bisnisnya, tetapi juga mengambil program pembelajaran baru yang lebih baik dan bahkan mengembangkan dunia usaha yang menguntungkan untuk pengembangan kelembagaan pesantren.

Kesimpulan

Perubahan sosial yang cepat tentu disikapi dengan melakukan perubahan yang relevan dengan tuntutan perubahan yang bercorak positif. Pesantren sebagai lembaga Pendidikan Islam yang pada kurun masa lalu disebut sebagai institusi Pendidikan tradisional, ternyata juga sudah berubah sangat jauh, yaitu dengan melakukan perubahan dalam sistem pembelajaran, konten pembelajaran dan jenjang serta jalur pendidikan yang variatif. Semua ini dilakukan dalam kerangka untuk menyongsong era ke depan yang tentu tantangannya lebih complicated.

Pesantren memang telah berubah, akan tetapi pesantren tetap menjadi lembaga pendidikan yang berfokus pada pendidikan keislaman sebagai *core* bisnisnya sambil terus berubah untuk menjadi lebih baik. Pesantren tidak tabu untuk mengembangkan usaha-usaha Syariah, keuangan Syariah dan industri kecil berbasis Syariah. Semua ini dilakukan tidak hanya untuk kepentingan ekonomi subsistensi tetapi juga untuk membekali para siswanya agar tidak gagap untuk menjemput masa depan.

Kali ini kita disuguhi buku karya Bambang Budiwinarno yang berjudul “Pengembangan Masyarakat di Pesantren, Antara Dominasi Elit dan Budaya Lokal”. Buku yang membahas secara mendalam tentang bagaimana pesantren bergulat dengan perubahan sosial yang mendasar. Perubahan sosial tersebut tentu selalu mengandung dua aspek atau lebih yang terkait dengan bagaimana perubahan tersebut

dilakukan. Di dalam buku ini dijelaskan mengenai pertarungan antara elit pesantren dengan budaya lokal. Elit pesantren yang sudah memperoleh berbagai pemahaman tentang agama dan perubahan sosial, termasuk pemberdayaan masyarakat tentu juga harus berhadapan dengan budaya lokal yang di kalangan masyarakat tetap dijadikan sebagai *pattern for behaviour*, sehingga juga tidak segampang yang dibayangkan. Buku ini menjelaskan tentang bagaimana kiat dan strategi para kiai dalam mengelola perubahan sosial melalui program pemberdayaan masyarakat. Saya berkeyakinan bahwa buku ini dapat menjadi bacaan yang baik bagi aktivis pengembangan masyarakat, mahasiswa Pengembangan Masyarakat Islam (PMI) dan juga mahasiswa yang memiliki *concern* dalam upaya perubahan sosial dalam berbagai levelnya. Selain itu juga berguna bagi masyarakat yang secara opsional melakukan pengembangan diri, komunitas dan masyarakat. Selamat membaca.

Wallahu a'lam bi al shawab.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii
Sambutan dari Prof. Dr. Nur Syam, MSI	iv
Daftar Isi	xiii
BAB I Pendahuluan	
A. Latar belakang	1
B. Pendekatan Partisipasi dalam Pembangunan	4
C. Sistematika	17
BAB II Pesantren: Kontinuitas dan Perubahan	
A. Karakteristik Pesantren	18
B. Reformasi Pesantren	25
C. Pesantren, Kyai, dan Masyarakat Desa	33
D. Kesimpulan	39
BAB III Akar Historis dan Paradigma Pengembangan Masyarakat di Pesantren	
A. Modernisasi Orde Baru	42
B. LP3ES, P3M dan Introduksi Partisipasi di Pesantren	47
C. Paradigma Partisipasi Pengembangan Masyarakat di Pesantren	51
D. Pelatihan Fasilitator Pengembangan Masyarakat di Pesantren	58
E. Kesimpulan	64
BAB IV Partisipasi dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Annuqayah	
A. Pesantren Annuqayah dan Masyarakat Guluk-Guluk	68
B. Pengembangan Masyarakat Sebagai Dakwah Bi al-Hal	72
C. Pengajian dan Otoritas Kyai dalam Pengembangan Masyarakat	75
D. Implementasi Aktivitas Pengembangan Masyarakat	82
E. Implikasi Pengembangan Masyarakat terhadap Pesantren Annuqayah	89
F. Kesimpulan	91

BAB V Partisipasi dalam Pengembangan Masyarakat di Pesantren Maslakul Huda

A. Pesantren Maslakul Huda dan Kajen	94
B. Pengembangan Masyarakat Sebagai Ibadah Sosial	98
C. Rukun Tetangga dan Riset Aksi Participatoris	101
D. KSM dan Implementasi Aktifitas Pengembangan Masyarakat	107
E. Implikasi Pengembangan Masyarakat terhadap Pesantren Maslakul Huda	112
F. Kesimpulan	114

BAB VI Penutup

A. Kesimpulan	117
B. Budaya Lokal dalam Pengembangan Masyarakat	120
C. Kontinuitas Dominasi Sosial Pesantren atas Masyarakat	128
D. Pengembangan Masyarakat dan Transformasi Sosial Politik Makro	136

Appendix 1: Nilai Tukar Rupiah (Rp) Terhadap US\$ 1

Daftar Pustaka



BAB I


PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Buku ini mengkaji implementasi pengembangan masyarakat dengan pendekatan partisipasi di dua pesantren di Jawa, yaitu Pesantren Annuqayah Sumenep Madura dan Pesantren Maslakul Huda Pati Jawa Tengah dari perspektif historis. Implementasi tersebut dilakukan sebagai hasil kerja sama pesantren dengan LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial) dan P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) antara 1977 dan 1993.

Sejak akhir 1970-an, konsep partisipasi dalam pembangunan dipromosikan oleh organisasi non-pemerintah di Indonesia seperti LP3ES. Organisasi ini berupaya memperbaiki kegagalan modernisasi yang menjadi strategi Pemerintah Orde Baru dalam mewujudkan pemerataan pembangunan ekonomi.¹ Meskipun kenyataan menunjukkan bahwa ekonomi Indonesia tumbuh sekitar 8.0 persen pertahunnya antara 1965 dan 1980 (World Bank, 1991, p. 180), dan 5.1 persen antara 1980 hingga 1988 (Budiman, 1988, p. 127), Orde Baru mengabaikan pemerataan dalam berbagi proses, produk serta partisipasi politik dalam pembangunan (Santoso, 1992, pp. 121-137).

¹ Kesenjangan dalam pembangunan nasional merupakan situasi yang tidak terhindarkan, meskipun Pemerintah Orde Baru berupaya mendistribusikan buah pembangunan. Kesenjangan wilayah Jawa dan luar Jawa menjadi masalah ekonomi. Meskipun kenyataan menunjukkan bahwa aktivitas ekonomi terkonsentrasi di Jawa, wilayah ini memiliki proporsi populasi hidup di bawah garis kemiskinan yang tinggi. Di Jawa Barat, Jawa Tengah, Yogyakarta dan Jawa Timur, prosentase masyarakat yang hidup di bawah kemiskinan adalah 35.7%, 41.7%, 28.5%, 39.2% berturut turut (Hill dan Weidemann, 1989, p. 42).



LP3ES menggunakan pesantren² sebagai titik masuk untuk mempromosikan pendekatan partisipasi dalam pembangunan ekonomi dan sosial, dan percaya bahwa pesantren mampu memfasilitasi proses pembangunan tersebut.

LP3ES mengakui bahwa peran signifikan pesantren dalam masyarakat perdesaan melampaui layanan keagamaan dan sosial. Kapasitas pesantren dalam mendorong mobilisasi sosial untuk mencapai tujuan tertentu dianggap sebagai aset penting bagi implementasi partisipasi dalam pembangunan. Pesantren memberikan pengajaran kepada masyarakat sekitar dalam bentuk forum khusus anak-anak dan orang dewasa (Rahardjo, 1975). Pesantren juga mengumpulkan zakat dari orang kaya dan mendistribusikannya kepada kelompok yang membutuhkan (Fakih, 1985). Pesantren menyediakan keamanan sosial bagi masyarakat pada saat terjadi krisis personal maupun sosial melalui kelompok tarekat (Jones, 1996; Rahardjo, 1975). Di bawah kelompok tarekat inilah pesantren berhasil memobilisasi gerakan pemberontakan petani Banten menentang Pemerintah Kolonial Belanda pada tahun 1883 (Bruinessen, 1995; Kartodirdjo, 1973).

Paradigma partisipasi dalam pengembangan masyarakat, tampaknya tidak sejalan dengan karakteristik pesantren dan alasan adopsi konsepsi partisipasi oleh pesantren harus juga diuji. Di satu sisi, kehidupan pesantren diwarnai oleh hubungan yang hierarkis dan patron-klien dimana sosok kyai merupakan tokoh karismatik yang sangat dihargai tidak saja oleh santri tetapi juga masyarakat sekitar. Kepemimpinan karismatik inilah yang mendorong masyarakat untuk menghormati dan melaksanakan perintah kyai dan menghindari hal yang dapat mengecewakan kyai. Perilaku terakhir ini dapat menghalangi berkah dan mengundang kuwalat. Selain itu, meskipun peran sosial pesantren yang signifikan dalam masyarakatnya, layanan yang dilakukan dianggap oleh sebagian kalangan sebagai upaya


² Pesantren adalah lembaga pendidikan yang memfokuskan diri pada transfer pengetahuan keislaman di Indonesia khususnya di Jawa dan Madura (Dhofier, 1980; Mansurnoor, 1990). Seperti yang akan ditunjukkan dalam buku ini, pesantren di sini bukan semata-mata institusi pendidikan, tetapi lebih penting lagi sebagai institusi sosial.

memelihara dan meningkatkan posisi sosial kyai atas masyarakatnya (Horikoshi, 1976; Mansurnoor, 1990).

Di sisi yang lain, konsep partisipasi dalam pembangunan mengadvokasi kemandirian, penentuan nasib sendiri dan demokratisasi (Fakih, 1985), dan mensyaratkan pesantren untuk menyerahkan 'hak' masyarakat dalam mengambil keputusan yang mempengaruhi kehidupan mereka (Hasan, 1985). Dengan kata lain, prinsip partisipasi menuntut pesantren hanya bertindak sebagai fasilitator: pesantren menciptakan lingkungan yang memungkinkan masyarakat mengidentifikasi kebutuhan, memformulasi tujuan, menjadi eksekutor utama dan mengevaluasi serta menikmati hasil pembangunan. Di sini terdapat perbedaan yang jelas dengan paradigma yang mendasari layanan sosial pesantren kepada masyarakatnya, yaitu, karitas sebagai kewajiban moral dari patron (pesantren) kepada klien (masyarakat).

Dalam konteks ini, ketika sebuah pesantren berupaya mempertahankan solidaritas hierarkis dan pengaruhnya di masyarakat, adopsi partisipasi dalam pembangunan boleh jadi kontra-produktif. Kontradiksi ini memunculkan pertanyaan tentang kapasitas pesantren dalam mengimplementasikan konsepsi partisipasi dalam pengembangan masyarakat. Dengan menilik kembali implementasi pengembangan masyarakat dengan pendekatan partisipasi di Pesantren Annuqayah Madura dan Pesantren Maslakul Huda Jawa Tengah antara 1977 dan 1993, buku ini berusaha menjawab tiga pertanyaan, pertama, sejauh mana pesantren merupakan kendaraan yang efektif dalam implementasi partisipasi dalam pengembangan masyarakat perdesaan? Kedua, sejauh mana paradigma partisipasi yang diintroduksi LP3ES mampu mendorong partisipasi sosial masyarakatnya? Ketiga, apakah partisipasi dalam pengembangan masyarakat menggeser dominasi sosial pesantren terhadap masyarakat sekitarnya?

Argumen yang diajukan buku ini adalah: pertama, efektivitas pesantren dalam mendorong partisipasi masyarakat tidak dapat dijelaskan semata-mata dengan prosedur formula partisipasi yang *rigid*, tetapi harus dilihat dari konteks budaya dimana pesantren



berada. Kedua, paradigma partisipasi LP3ES dan P3M adalah *inside in strategy*, yang meskipun berhasil menstimulasi partisipasi masyarakat, tetapi gagal menuju formasi masyarakat sipil yang kuat *vis a vis* negara (*participation for empowerment*).

Ketiga, meskipun pesantren mampu mendorong partisipasi masyarakat dalam proses pengembangan masyarakat dengan prosedur dan level partisipasi yang berbeda-beda, paradigma partisipasi ini tidak mampu menggeser dominasi/posisi sosial pesantren di masyarakatnya. Sebelum mengelaborasi isu ini secara detail, buku ini akan mendiskusikan tinjauan teoretis tentang partisipasi dalam pembangunan.

B. Pendekatan Partisipasi dalam Pembangunan

Sampai pertengahan 1970-an, konsep partisipasi dalam pembangunan menemukan, mempromosikan perencanaan berbasis akar rumput (*bottom up planning*) guna menjamin kesuksesan dan keberlanjutan pembangunan.³ Konsep ini muncul sebagai reaksi ketidakpuasan terhadap pendekatan pembangunan sosial dan ekonomi yang bersifat *top-down*. Sulit dibantah bahwa sejak akhir 1960-an, pembangunan ekonomi tidak menghasilkan *'trickle down effect'* bagi masyarakat miskin seperti yang dijanjikan.⁴ Perencana

³ Pembangunan dalam konteks ini merupakan transformasi sosial, sebagaimana ditekankan oleh Julius Nyerere, "mobilisasi politik masyarakat untuk mencapai tujuan mereka" (dikutip dalam Esteva, 1992, p. 7). Hasil pembangunan ini emansipasi, "proses dimana aktor sosial mencoba melakukan liberasi dari relasi hierarkis struktural yang diskriminatif yang telah menghalangi akses terhadap sumber daya immaterial dan material" (Schuurman, 1993, p. 31). Dengan nilai yang melandasi pembangunan semacam ini, pembangunan yang partisipatif dan berkelanjutan merupakan transformasi sosial: pembangunan berbasis partisipasi berarti keberlanjutan.


⁴ Setidaknya ada empat kelemahan pendekatan pembangunan yang tersentralisasi dan yang berpusat pada service-delivery. Pertama, jangkauan pendekatan top down yang terbatas karena ketidakmampuan staf pemerintah menjangkau setiap wilayah di perdesaan secara efektif. Kedua, ketidakmampuan staf pemerintah untuk melanjutkan kegiatan lokal karena sejauh ini proyek pembangunan hanya menyediakan fasilitas baru tanpa mengembangkan kapasitas lokal untuk operasionalisasi dan pemeliharaan pembangunan. Ketiga, terbatasnya daya adaptabilitas staf pemerintah terhadap situasi lokal. Layanan pemerintah umumnya didesain oleh perencana pusat dengan pengetahuan terbatas tentang variasi kebutuhan komunitas. Akhirnya, adanya ketergantungan yang diciptakan oleh pembangunan top-down. Program pemerintah memperbaiki kondisi sosial ekonomi masyarakat miskin tidak didesain untuk meningkatkan kapasitas mereka mencapai kemandirian, tetapi dengan memberikan bantuan teknis kepada mereka (Korten, 1983, pp. 181-183).

pembangunan mengakui bahwa model konvensional yang berpusat pada pertumbuhan ini tidak cukup untuk mereduksi kemiskinan yang merata di negara berkembang (Craig dan Mayo, 1995). Dalam hal ini Sen (1999, p. xi) menyatakan:

“Kita hidup di dunia dengan keterpurukan, kemiskinan dan penindasan. Banyak masalah yang lama dan baru, termasuk kemiskinan yang berkelanjutan dan tidak terpenuhinya kebutuhan dasar, pelanggaran terhadap kebebasan politik dan kemerdekaan, pengabaian kepentingan dan agensi kaum perempuan, dan ancaman yang semakin memburuk terhadap lingkungan dan keberlanjutan kehidupan sosial dan ekonomi kita.”

Partisipasi dalam pembangunan bertujuan menempatkan masyarakat sebagai pusat pembangunan dengan meningkatkan keterlibatan kelompok marginal secara ekonomi dan sosial dalam pengambilan keputusan yang mempengaruhi kehidupan mereka (Guijt dan Shah, 1998, p. 1). Pada 1970-an, Paulo Freire mengadvokasi *'pedagogy of the oppressed'*, yang memungkinkan masyarakat menciptakan lingkungan belajar guna mendefinisikan kebutuhan mereka dan mencapai pembangunan mereka sendiri. Freire berargumen bahwa mereka yang tertindas harus bersatu dan menemukan jalan perbaikan nasib mereka (Freire, 1970).

Demikian juga *World Bank* (1994, p. 6) memersepsi bahwa partisipasi sebagai sebuah proses melalui *stake-holders* mempengaruhi dan berbagi kontrol atas inisiatif pembangunan, keputusan dan sumber daya yang mempengaruhi kehidupan masyarakat. Pengakuan dan dukungan yang besar terhadap keterlibatan kelompok miskin ini (perspektif, pengetahuan, prioritas dan *skill* lokal) merupakan alternatif dari pembangunan yang dikendalikan oleh donor dimana masyarakat lokal ditempatkan sebagai obyek pembangunan (Mohan, 2002, p. 50). Praktisi percaya bahwa partisipasi dalam pembangunan menjamin sukses dan sustainabilitas pembangunan (Krishna, Uphoff, dan Esmen, 1997).



Partisipasi memiliki makna yang berbeda bagi mereka yang terlibat dalam industri pembangunan. Istilah partisipasi digunakan secara longgar untuk mendeskripsikan proyek pembangunan: mulai dari upaya penghematan anggaran pembangunan hingga pemberdayaan politik. Dalam hal penghematan anggaran, Dude (1993, p. 8) berargumen bahwa “dengan menyadari skala masalah yang sedemikian besar untuk diatasi oleh pemerintah secara konvensional, partisipasi menjadi kebutuhan ekonomis”.

Hal ini mendorong aktor pembangunan seperti pemerintah di negara berkembang dan lembaga internasional memasukkan partisipasi dalam semua program pembangunan di akar rumput. Mereka secara sederhana melihat partisipasi sebagai alat (*a means*) untuk menyelesaikan tugas fisik agar lebih hemat anggaran dan berkelanjutan. UNCHS, misalnya, menyatakan:

“Jelas sekali terdapat kepentingan pemerintah saat melibatkan anggota masyarakat (menciptakan dukungan dan tanggung jawab bersama) dalam pembangunan jangka pendek dan panjang. Dalam istilah praktis, partisipasi komunitas secara langsung menguntungkan lembaga tertentu seperti departemen kesejahteraan sosial, kantor perencanaan, dan otoritas perumahan lokal, karena partisipasi memperluas basis sumber daya mereka dalam bentuk fisik, keuangan dan yang paling penting manusia...Melalui partisipasi, pemerintah (meskipun memiliki dukungan keuangan per kapita yang terbatas) dapat membantu sejumlah besar kelompok yang membutuhkan dibandingkan yang dapat dicapai oleh program pembangunan melalui cara yang konvensional (dikutip dalam Moser, 1989, p. 82).”

Dalam konteks ini, partisipasi dipromosikan dan terkait dengan *cost-sharing*, pengurangan anggaran sektor publik yaitu, menggeser anggaran dari sektor publik dengan jalan membujuk komunitas agar dapat berkontribusi dalam pembangunan melalui gotong royong atau kemandirian tanpa mendapatkan penggantian upah tenaga kerja dan efisiensi proyek yang tinggi. Dalam konteks ini, partisipasi menjadi bagian strategi yang lebih luas dalam mempromosikan penghematan, menargetkan layanan terhadap mereka yang diidentifikasi sebagai yang paling membutuhkan, dan menggeser beban biaya/sumber daya dari sektor publik kepada


komunitas, termasuk komunitas yang membutuhkan bantuan (Craig dan Mayo, 1995, pp. 4-5).⁵

Akibatnya, hubungan kuasa antara mereka yang ada di level akar rumput atau komunitas sasaran, dan lembaga pemerintah atau donor, tetap tidak tersentuh tidak menjadi fokus tujuan program. Desain dan manajemen proyek tetap berada di tangan otoritas konvensional, sementara peran mereka yang dimobilisasi untuk berpartisipasi hanya berkumpul dan bekerja sesuai dengan tujuan yang telah didesain oleh otoritas proyek. Karena itu hubungan kuasa antara donor dan penerima bantuan tetap sama dalam model tradisional pembangunan yang top-down (Parfitt, 2004, p. 539).

Pada titik ekstrem lainnya, partisipasi merupakan sebuah transformasi. Hickey dan Mohan, mengikuti teoretisi *Participatory Action Research* (PAR) seperti Rahman, Fals-Borda, dan Freire, berargumen bahwa tujuan partisipasi yang sesungguhnya adalah menjamin 'transformasi' praktik pembangunan yang *existing* dan, lebih radikal lagi adalah, transformasi hubungan sosial, praktis institusional dan kesenjangan kapasitas yang menyebabkan eksklusi sosial. Dalam konteks ini, partisipasi dalam pembangunan diarahkan secara langsung untuk menentang relasi kuasa yang ada, ketimbang hanya bekerja, melaksanakan proyek, di lingkup kekuasaan dengan fokus pada *service delivery* yang teknis dan efisien (Hickey dan Mohan, 2004, pp. 168-169).

Yang terpenting di sini adalah terdapat artikulasi eksplisit proyek radikal dengan tujuan utamanya terkait dengan isu kuasa dan politik (*power and politics*): *participation for empowerment*. *Empowerment* menjadi perhatian penting dalam proyek partisipasi ini adanya pengakuan bahwa dalam rangka melanjutkan upaya pengurangan kemiskinan, peranan yang besar dari kelompok miskin dalam lingkungan politik, sosial dan ekonomi yang membentuk

⁵ Pandangan ini didukung oleh pasar bebas, neo-liberal, strategi New Right untuk mengurangi (peran) negara di Dunia Ketiga dan dalam konteks industrialisasi dan urban, yang bertujuan, khususnya, mengurangi belanja negara pada bidang kesejahteraan sosial dan untuk mempromosikan solusi alternatif berdasarkan pasar swasta, sektor voluntir atau NGO dan keswadayaan berbasis komunitas. Hal ini merupakan tren yang mendunia, dengan dukungan khusus dari organisasi internasional seperti World Bank dan IMF.



kehidupan mereka, mutlak diperlukan. Kaum miskin melihat kemiskinan sebagai ketiadaan kesejahteraan, atau kondisi sulit terkait perasaan yang buruk terhadap diri mereka, berdaya, tidak mampu menyuarkan keinginan, kecemasan, dan ketakutan akan masa depan, serta keterpurukan fisik dan materi (World Bank, 1999, p.33).

Konsepsi *empowerment* (pemberdayaan) memiliki tiga dimensi yang saling terkait, yaitu agensi (*agency*), sumber daya (*resources*), dan prestasi (*achievement*). *Agency* didefinisikan sebagai kemampuan seseorang untuk mendefinisikan tujuan dan melakukan tindakan dalam mencapai tujuan tersebut; atau proses yang dengannya pilihan-pilihan masa depan (*choices*) dibuat dan dijalankan. Istilah agensi ini juga mencakup makna, motivasi, dan tujuan yang dibawa oleh individu dalam menjalankan aktivitasnya (Kabeer, 1999, p. 438). Agensi memiliki makna yang positif dan negatif. Di satu sisi, ia merujuk pada kemampuan seseorang untuk membuat dan bertindak atas pilihan-pilihan kehidupannya, bahkan di hadapan mereka yang menindas sekalipun (*power-to*). Pada sisi yang lain, agensi menggambarkan kapasitas sekelompok aktor untuk mengatasi agensi orang lain melalui penggunaan kekerasan ataupun bentuk-bentuk paksaan lainnya. Dalam relasinya dengan *empowerment*, agensi menyiratkan tidak saja secara aktif melakukan pilihan kehidupan, tetapi juga melaksanakan pilihan tersebut yang menentang hubungan kuasa yang tidak adil. Karena signifikansi yang besar suatu kepercayaan dan norma, seperti norma ideologis dan budaya, proses pemberdayaan (*empowerment*) harus dimulai dari dalam (*power-within*). *Power-within* ini bertolak dari bagaimana seseorang itu melihat diri mereka sendiri-persepsi diri tentang harga diri yang mereka miliki.

Resources adalah media melaluinya agensi diimplementasikan. Sumber daya tidak hanya material dalam pengertian ekonomi yang konvensional, tetapi juga sumber daya manusia dan sosial yang berfungsi meningkatkan kemampuan seseorang menjalankan pilihan-pilihan kehidupannya. Sumber daya didistribusikan melalui berbagai institusi dan relasi di masyarakat. Beberapa aktor seperti kelompok elit dalam komunitas memiliki posisi atas, dan berkuasa mengatur bagaimana aturan, norma, dan konvensi yang ada

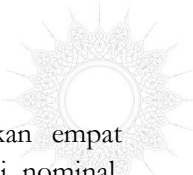
diinterpretasikan dan diimplementasikan. Mereka memiliki otoritas membuat keputusan. Cara yang ditempuh dalam mendistribusikan sumber daya sangat tergantung kepada kemampuan mendefinisikan prioritas dan melakukan tuntutan atas distribusi prioritas tersebut (Kabeer, 2005, p. 15; 1999, pp. 437-438). Sumber daya dan agensi ini membentuk kapabilitas (*capability*): yaitu, potensi untuk menjalani hidup sesuai dengan yang mereka pilih.

Prestasi (*achievement*) merujuk pada sejauh mana kapabilitas ini berhasil direalisasikan, atau gagal direalisasikan; yaitu, hasil dari jerih payah (kerja keras) seseorang/masyarakat. Dalam konteks *empowerment*, *achievement* didefinisikan sebagai agensi yang diimplementasikan berikut konsekuensinya. Tetapi ketika seseorang gagal mencapai tujuan tertentu karena faktor kemalasan, tidak kompeten, atau pilihan prioritas individual, maka isu power dalam konteks ini tidak relevan. “Kegagalan mencapai tujuan seseorang yang disebabkan oleh faktor hambatan yang bersifat struktural sehingga menghalanginya dalam menentukan pilihan-pilihan kehidupan, inilah yang disebut dengan manifestasi *dis-empowerment* (ketidakberdayaan)” (Kabeer, 1999, p. 438). Berbicara tentang *empowerment* (pemberdayaan) harus dikaitkan dengan persoalan struktur sosial, politik dan ekonomi yang menghambat orang miskin mencapai tujuannya. Ketika kaum miskin gagal mencapai tujuan karena kemalasan, maka ini bukan manifestasi ketidakberdayaan.

Dua kutub paradigma partisipasi ini digabungkan oleh *White* (1996, p. 7-9) dengan mengembangkan tipologi kepentingan (*interests*) partisipasi. Tipologi ini sangat bermanfaat dalam memahami dinamika dan makna partisipasi bagi *stakeholders* yang berbeda makna tersebut mulai dari *service delivery* hingga transformasi/*empowerment*.

Table 1. Kepentingan (*interest*) dan Makna dalam Partisipasi

Bentuk	<i>Top-Down</i>	<i>Bottom-Up</i>	Fungsi
Nominal	Legitimasi	Inklusi	Display
Instrumental	Efisiensi	Biaya	Means
Representatif	Sustainability	Leverage	Voice
Transformatif	Empowerment	Empowerment	Means/End



Kolom pertama pada tabel di atas membedakan empat bentuk partisipasi dimana tiga yang pertama partisipasi nominal, instrumental dan representatif dianggap sebagai partisipasi non-politis, sedangkan bentuk yang terakhir (*transformatif*) merupakan partisipasi politis. Kolom yang kedua menunjukkan kepentingan (*interest*) yang diperoleh oleh *stakeholder* dengan berpartisipasi dalam kegiatan pembangunan mulai dari *'top down'*: yaitu, kepentingan yang dimiliki oleh mereka yang mendesain dan mengimplementasikan proyek pembangunan. Kolom ketiga menunjukkan kepentingan dari *'bottom up'* masyarakat sasaran proyek pembangunan bagaimana mereka memaknai partisipasi dan apa yang mereka harapkan dari partisipasi dalam proyek pembangunan. Sedangkan kolom keempat merupakan fungsi dari setiap tipe partisipasi yang ada.


Dalam menjelaskan partisipasi nominal White (1996, p. 8) mengambil contoh dari Zambia dimana pemerintah mendirikan sejumlah kelompok swadaya perempuan. Kepentingan yang dimiliki pemerintah dengan partisipasinya ini adalah legitimasi, untuk menunjukkan kepada rakyatnya bahwa pemerintah telah berbuat sesuatu untuk mereka. Kepentingan seperti ini mungkin signifikan dalam mendapatkan dukungan keuangan dan personal dari konstituennya. Bagi anggota kelompok, partisipasi bermakna inklusi sebab mereka hanya mencatatkan nama sebagai anggota tetapi jarang sekali hadir dalam pertemuan kelompok. Tujuan mereka hanya untuk mendapatkan informasi apakah ada pinjaman yang ditawarkan kepada mereka. Dalam kasus ini, kelompok swadaya perempuan ini hanya berfungsi sebagai *display*.

Partisipasi instrumental dapat ditemukan di banyak negara Afrika yang menerapkan *structural adjustment program*, dimana pemerintah mengurangi anggaran sosial dan infrastruktur secara signifikan. Pemerintah meminta masyarakat untuk berpartisipasi dalam membangun gedung seperti sekolah dan hanya menyediakan material dasarnya saja. Tenaga kerja berasal dari masyarakat yang dianggap sebagai kontribusi (*financial*) masyarakat lokal yang menjamin komitmen mereka terhadap proyek. Karena itu program dapat lebih menghemat anggaran negara. Bagi pemerintah,

partisipasi mereka dalam proyek tersebut merupakan efisiensi dana. Bagi masyarakat lokal, partisipasi mereka dianggap sebagai pengeluaran biaya (*cost*) sebab waktu dan energi mereka membangun gedung mengurangi waktu untuk kerja-kerja berbayar, kerja rumah tangga atau liburan. Partisipasi berfungsi sebagai sarana (*a means*)⁶ untuk mencapai penghematan biaya dan penyediaan fasilitas. Karena itu, partisipasi bersifat instrumental, ketimbang memiliki nilai intrinsik dalam dirinya sendiri.

Aktivitas NGO di Bangladesh dalam mendirikan koperasi merupakan contoh partisipasi representatif. Anggota komunitas diundang untuk mendirikan kelompok mereka, dan mengembangkan aturan dan rencana yang akan mereka lakukan. Partisipasi mereka memungkinkan mereka memiliki *voice* menyuarakan kepentingan mereka dalam merumuskan bagaimana proyek seharusnya dijalankan. Bagi NGO, partisipasi mereka akan menghindari ketergantungan masyarakat terhadap proyek dan menjamin keberlanjutan. Kelompok keluarga nelayan ikan menetapkan bahwa mereka akan mendirikan koperasi simpan pinjam dan pemasaran ikan. Bagi keluarga nelayan menghadiri pertemuan dan diskusi kelompok dengan NGO sangat penting untuk memastikan *leverage* dan mempengaruhi manajemen dan bentuk proyek. Partisipasi merupakan bentuk representasi, sarana yang efektif melaluinya masyarakat dapat mengekspresikan kepentingannya.

⁶ Moser (1983, pp. 81-84) mendeskripsikan prinsip partisipasi komunitas dengan membedakannya sebagai sarana dan hasil akhir (*a 'means' and as an 'end'*). Menurutnya, ketika partisipasi dipahami sebagai *a means*, mengindikasikan sebagai sebuah bentuk mobilisasi untuk menyelesaikan pekerjaan. Negara dapat mengarahkan (melalui mobilisasi top-down, terkadang dipaksakan) untuk mencapai tujuan pembangunan, atau mobilisasi voluntir yang bersifat bottom-up (berbasis komunitas) untuk mencapai pembagian sumber daya yang lebih besar. Ketika partisipasi dianggap sebagai *an end*, tujuan yang akan dicapai bukan tujuan pembangunan yang dikuantifikasi secara riid, tetapi sebuah proses yang hasilnya merupakan partisipasi bermakna dalam proses pembangunan, dengan tujuan meningkatkan kontrol terhadap sumber daya dan institusi regulatif dalam struktur sosial yang ada (*empowerment*). Di sini, masalahnya bersifat struktural karena institusi nasional maupun lokal yang sering kali membatasi partisipasi. Sebagaimana Moser berargumen, yang terpenting dalam realitasnya, bukan evaluasi terhadap partisipasi apakah sebagai *a means* atau *an end*, tetapi identifikasi proses dimana partisipasi sebagai *a means* memiliki kapasitas untuk berkembang menjadi *an end*.



Partisipasi transformatif mengandung pengalaman praktis yang melibatkan pembuatan pilihan, keputusan, dan aksi kolektif dalam memerangi ketidakadilan di masyarakat. Partisipasi ini mengarah pada kesadaran terhadap faktor penyebab kemiskinan dan menuntun mereka kepada kemampuan melakukan sesuatu yang berbeda (pemberdayaan/*empowerment*). *Empowerment* dilihat sebagai agenda yang dikontrol dari bawah dan mungkin akan diidentifikasi sebagai kepentingan dari atas, ketika aktor luar atau NGO lokal bekerja dengan kelompok miskin. Meskipun kelompok miskin lebih cermat dengan kepentingan atau tujuan yang bersifat material dan segera, tetapi melalui partisipasi, mereka melihat bahwa *empowerment* merupakan kepentingan mereka. Proses ini tidak pernah berhenti dan merupakan dinamika yang berlanjut dalam rangka mentransformasi realitas masyarakat dan kesadaran tentangnya. Pada level ini, partisipasi sebagai sarana untuk mencapai pemberdayaan (*a means to empowerment*) dan tujuan akhir dari partisipasi (*an end*) secara simultan.

Contoh partisipasi ini berasal dari komunitas di Filipina. Setelah mengikuti pelatihan *conscientisation*, keluarga di pegunungan memutuskan untuk membentuk koperasi guna mendiskusikan masalah, menganalisis situasi, dan mencapai konsensus. Mereka juga menantang pejabat memberi penjelasan atas program pembangunan yang mereka lakukan. Menjelang pemilihan Walikota setempat, beberapa pejabat mengunjungi komunitas ini dan meminta mereka untuk memberikan suara kepada Presiden Marcos. Tetapi pejabat ini mengabaikan tuntutan komunitas dan tidak memberikan keterangan tentang proyek yang ada. Sebagai akibatnya, komunitas ini memboikot pemilihan umum.

Kapasitas partisipasi dalam pembangunan yang memasukkan kaum marjinal dan mendorong terjadinya *empowerment* bukan tanpa kritik. Kritik terhadap partisipasi dimulai dari keterbatasan teknik pendekatan partisipasi (seperti *participatory rural appraisal/PRA*)⁷,


⁷ PRA adalah “rumpun pendekatan dan metode yang memungkinkan masyarakat desa dapat berbagi, meningkatkan dan menganalisa pengetahuan mereka tentang kondisi kehidupan keseharian, [dan] merencanakan serta melakukan aksi” (Chambers, 1994, p. 935). Berbeda dengan riset tradisional, informasi yang diekstrak dari masyarakat lokal dibawa

hingga klaim pemberdayaan (*empowerment*) sebagai dampak ikutan partisipasi dalam pembangunan (Kothari, 2001, p. 139). Guijt dan Shah (1998) mempertanyakan asumsi PRA yang melihat komunitas sebagai entitas homogen, statis, dan harmonis yang mengandaikan anggotanya berbagi kepentingan dan kebutuhan. PRA juga fokus pada komunitas sebagai lokus terjadinya pemberdayaan (*empowerment*).

Dengan asumsi bahwa komunitas sebagai entitas yang homogen, dan dengan menekankan secara tidak kritis bahwa lokalitas sebagai lokus aksi kolektif, konsepsi partisipasi mengabaikan struktur yang opresif dalam jender, kelas, kasta, dan etnisitas yang mungkin beroperasi pada level mikro. Hal ini, pada gilirannya, akan menghalangi perhatian pada relasi kuasa makro yang membentuk konstruksi masalah pembangunan lokal. Kritik lain terhadap PRA disampaikan oleh Parpart yang berargumen bahwa PRA cenderung melihat pengetahuan sebagai sesuatu yang dapat diakses oleh komunitas secara instan, padahal pengetahuan itu “terangkai dalam konteks sosial, terkait dengan relasi kuasa dan posisi kuasa yang berbeda” (2004, p. 172).

Kontrol terhadap pengetahuan terhubung dengan hierarki kuasa yang kemungkinan tidak dapat diungkap oleh PRA. PRA mengabaikan kehidupan keseharian anggota masyarakat dan menuntut alokasi waktu yang dimiliki perempuan. PRA juga mengabaikan keterampilan yang dibutuhkan agar mampu berpartisipasi pada fase perencanaan, seperti menulis laporan. Selain itu, tidak semua isu yang ada di komunitas dapat diwadahi oleh teknik PRA. Sebagai contoh, pemetaan tidak dapat mengcover isu jender atau kekerasan rumah tangga. Parpart menyimpulkan bahwa

keluar dan dianalisa serta diinterpretasi oleh ahli, PRA menekankan sharing data. PRA mempresentasikan sejumlah pembalikan (situasi/peran): dari etic ke emic dimana konstruksi lokal dan pengetahuan lokal dihargai atas taksonomi saintifik, dari individu ke kelompok; dari verbal ke visual; dari mengukur ke membandingkan; dari menyimpan ke melaporkan; dari frustrasi ke kegembiraan; dari ekstraksi ke pemberdayaan; dari top-down ke bottom up; dari sentralisasi-standardisasi ke diversitas lokal; dari blueprint ke pembelajaran. Singkatnya, PRA mengandung ‘perubahan institusional dan personal yang radikal’ (Chambers, 1994, p. 958) dan menghindari bias yang berasal dari asumsi investigator dan dari perbedaan dalam kuasa, status, dan budaya antara investigator dan informan.



PRA dan pemberdayaan partisipatif perlu diteorisasikan terkait dengan relasi kuasa “khususnya koneksi antara kuasa, bersuara/diam dan jender, hingga kekuatan material dan struktural yang berpengaruh. Tantangannya adalah mengembangkan teknik yang tetap mempertahankan aksesibilitas dan praktikalitas PRA, pada saat yang sama tidak mengabaikan pandangan tentang watak kuasa yang material dan diskursif” (2004, p. 177).

Mosse, setelah mengamati proyek the Kribhco Indo-British Farming (KRIBP), program yang didanai donor dan dijalankan oleh organisasi sektor publik di India, mengkritisi produksi pengetahuan lokal (*local knowledge production*) dalam PRA. Pertama, karena aktivitas yang bersifat partisipatif seperti PRA sering kali berwujud *public events dan open ended* dalam hal kelompok target dan aktivitas program yang akan dihasilkannya, PRA menjadi aktivitas yang bersifat politis, dan produksi pengetahuan lokal sangat dipengaruhi oleh relasi kuasa lokal, otoritas, dan jender. Hal ini berakibat pada pengabaian politik mikro yang kompleks dalam produksi dan penggunaan pengetahuan lokal yang dihasilkan PRA (2001, p. 19).


Kedua, pengetahuan lokal dibentuk oleh agenda luar. Fasilitator proyek aktif membentuk dan mengarahkan aktivitas partisipasi. Karena itu “kebutuhan” masyarakat desa sering kali dibentuk oleh persepsi tentang apa yang akan dilakukan oleh proyek, bukan kebutuhan nyata komunitas. Ketiga, kolusi lokal terjadi dalam konsensus perencanaan proyek. Kegiatan partisipasi semacam PRA ini sangat kompleks dan dibanjiri oleh informasi yang disampaikan peserta, yang sering kali tidak konsisten dengan model yang diinginkan oleh proyek pembangunan. Untuk menghindari kompleksitas ini, kepentingan yang sangat banyak dan kebutuhan lokal disimplifikasi dan dirasionalisasi dengan menemukan kesepakatan antara staf proyek dan warga pada tahap identifikasi masalah dan proses perencanaan. Hal ini memungkinkan staf proyek dan warga menciptakan ruang dimana mereka dapat memanipulasi program untuk mencapai kepentingan masing-masing. Kedua kelompok ini sama-sama beruntung: warga mendapatkan kredit atas aktivitas yang dilakukannya sedangkan staf proyek memenangkan dukungan lokal dengan menjalankan skema dan aktivitas sesuai

dengan kemauan proyek. Preferensi terhadap konsensus mengabaikan desain proyek yang detail berbasis pengetahuan lokal.

Cleaver (2001, pp. 37-38) mempertanyakan klaim *empowerment* dalam konsep partisipasi. Karena diskursus pembangunan menyerap retorika *empowerment*, terminologi ini mengalami depolitisasi dan konsep tentang aksi sosial diindividualisasi dan tetap bersifat *service delivery* (layanan sosial). Dengan mendukung filsafat Freirean, Cleaver menegaskan bahwa diskursus *empowerment* radikal (terkait dengan individu dan subordinasi struktural), aksi kelas ditransformasi melalui perubahan yang signifikan dalam hukum, hak atas kekayaan dan institusi sosial. Tetapi, karena mainstream proyek pembangunan sangat teknis, praktis dan lokal, *empowerment* menjadi *buzzword* (jargon) dalam pembangunan dan tujuan transformatif yang bersifat radikal hilang. Cleaver juga menegaskan bahwa subyek sasaran *empowerment* didefinisikan secara serampangan: apakah mereka itu individu, komunitas, perempuan, kelompok miskin atau mereka yang secara sosial termarginalisasi.

Meskipun kritik terhadap partisipasi dalam pembangunan penting untuk meningkatkan kapasitasnya dalam mengatasi hubungan kuasa di masyarakat, tetapi kritik yang ada memiliki beberapa keterbatasan sebagaimana ditegaskan oleh Williams (2004, pp. 565-566). Pertama, partisipasi dalam pembangunan mungkin menjadi diskursus internasional yang kuat, dan mungkin saja ia disalahgunakan oleh kelompok kepentingan tertentu atau elit lokal di negara berkembang. Tetapi, menganggap partisipasi sebagai proyek yang sengaja dikontrol oleh pembuat kebijakan pada lembaga internasional adalah menyesatkan. Ia juga menegaskan bahwa partisipasi dalam pembangunan tidak memiliki hasil atau efek yang didesain sejak awal, dan kemungkinan efek positif atau negatif yang ditimbulkan dari implementasi di lapangan tetap ada.

Kedua, kritik terhadap partisipasi cenderung mengulangi kelemahan karya Chambers dalam perspektif kuasa yang reduksionis. Tidak seperti Chambers yang tidak mempermasalahkan pembalikan peran (dari expert ke masyarakat lokal), beberapa kritik



terlalu merendahkan dan melihat partisipasi sebagai kepatuhan tanpa syarat (*subjection*). Tidak dapat disangkal bahwa partisipasi mampu melibatkan anggota masyarakat “sebagai pemain ‘figuran’ dalam proses pembangunan, sesuatu yang jauh lebih mudah (terjadi) ketimbang yang dianjurkan oleh pendukung partisipasi” (Williams, 2004, p. 565). Tetapi, keterlibatan masyarakat dan konfigurasi kuasa/pengetahuan yang diperoleh dari proses partisipasi akan membuka ruang dan momentum bagi resistensi terhadap struktur.

Ketiga, kritik metodologi semacam ini memiliki kecenderungan untuk mereduksi ‘partisipasi’ kepada satu varian yang mainstream. Hal ini gagal menghargai momen historis dan perkembangannya kontemporer dalam partisipasi yang dapat menawarkan alternatif gagalnya pendekatan populis. Selain itu, kritik ini secara tidak kritis membenarkan karya Chambers dan karena itu mengabaikan pertama, strategi yang mendasari (dirumuskannya) PRA (memerangi ekonomisme, ‘profesionalisme’ dan bias lain yang melingkupi mainstream riset dan pemikiran pembangunan), kedua, perolehan kapasitas yang mungkin didapat oleh kaum marjinal dengan pendekatan ini (Hickey dan Mohan, 2004, pp. 11-12).

Studi ini berpandangan bahwa partisipasi dalam pembangunan memiliki potensi *empowerment* yang mampu menantang ketidakadilan struktur politik dalam masyarakat. Dalam hal ini, Williams (2004, p. 572) berargumen bahwa *empowerment* hendaknya tidak diperlakukan sebagai perubahan dalam status pada momen tertentu saja: longgarnya relasi kuasa hierarkis secara langsung. Tetapi, *empowerment* hendaknya dilihat sebagai proses perubahan (kuasa) yang relatif dan merupakan hasil dari perjuangan politik yang panjang. Selain itu, transformasi tidak serta-merta diartikan dengan pendongkelan relasi kuasa, tetapi lebih dilihat dalam konteks memperkuat daya tawar kelompok miskin dalam relasi kuasa ini (Williams, 2003).

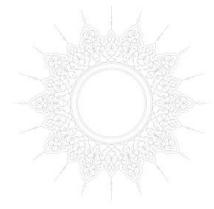
Contoh dari Sri Lanka Selatan menunjukkan bahwa riset partisipatif petani mencapai transformasi setelah proses yang panjang (Wickremaarachchi, 1991, p. 277). Wickremaarachchi mencatat bahwa ketika organisasi masyarakat menguat, mereka akan

bergerak melampaui lokalitas dan mulai melakukan tekanan pada institusi sosial, pejabat, dan politisi. Mereka mulai memperjuangkan hak dengan melawan ketidakadilan. Inilah saat dimulainya kuasa tandingan, melawan mereka yang ada pada status quo. Demikian juga Rahman (1993) menunjukkan bahwa gerakan Bhoomi Sena sukses merebut kembali tanah yang diduduki oleh pihak yang tidak sah setelah mereka melakukan proses partisipasi.

C. Sistematika

Buku ini terdiri dari tujuh bab. Pendahuluan diikuti oleh penjelasan tentang karakteristik pesantren dan posisi dominannya dalam masyarakat perdesaan (Bab 2). Bab 2 juga menunjukkan bahwa pesantren memiliki kapasitas *survival* dengan mengadaptasi diri terhadap perubahan sosial yang terjadi di masyarakat, tanpa harus melepaskan nilai-nilai tradisional yang dianutnya. Bab 2 juga memberi informasi dasar mengapa NGO semisal LP3ES tertarik mendukung pesantren menginisiasi implementasi partisipasi dalam pembangunan. Bab 3 mendiskusikan akar historis dan paradigma partisipasi dalam pembangunan.

Paradigma ini, dianggap sebagai alternatif model pembangunan Orde Baru yang *top-down*, ditransfer ke pesantren melalui pelatihan fasilitator. Dua bab selanjutnya mendiskusikan implementasi partisipasi dalam pembangunan di Pesantren Annuqayah Sumenep Madura (Bab 4) dan Pesantren Maslakul Huda Pati Jawa Tengah (Bab 5). Pembahasan mencakup keterlibatan Kyai dalam pengembangan masyarakat, proses fasilitasi dan dampak pengembangan masyarakat pada dominasi sosial pesantren atas masyarakat sekitarnya. Bab 6 Penutup. Bab ini berisi kesimpulan dan catatan penutup. Catatan penutup membandingkan bagaimana implementasi pengembangan masyarakat dalam dua konteks yang berbeda dan mendialogkannya dengan teori partisipasi dalam pembangunan.



BAB II

PESANTREN : KONTINUITAS & PERUBAHAN



Bab ini membahas perkembangan pesantren sebagai institusi pendidikan Islam tradisional. Bab ini berupaya menjelaskan karakteristik utama pesantren dan kemampuannya dalam beradaptasi dengan perubahan yang terjadi di masyarakat sekitarnya. Bagian pertama mendiskusikan karakteristik pesantren dan reformasi yang dilakukan. Sedangkan bagian kedua mendiskusikan interaksi pesantren, Kyai dan masyarakat desa.

A. Karakteristik Pesantren

Pesantren merupakan institusi Islam tradisional di Indonesia⁸. ‘Tradisional’ dalam konteks ini merujuk pada keterikatan pesantren yang kuat terhadap konvensi Islam yang terikat dengan pemikiran ulama antara abad ke-7 dan 13 dalam bidang fikih, teologi, penafsiran al-Qur’an dan Hadis Nabi Muhammad saw. (Dhofier, 1982, p.1). Sementara kekuatan pendidikan Islam berada pada sistem

⁸ Sebagai tambahan, ‘tradisional’ juga merujuk pada keberadaan pesantren yang hadir sejak masa Hindu-Buddha di Indonesia. Pesantren digunakan untuk aktivitas pengajaran dan pendidikan agama Hindu di Jawa (Steenbrink, 1986, pp. 20-21). Setelah kedatangan Islam di Nusantara, Muslim Indonesia tetap memelihara dan mengadopsi pendidikan semacam pesantren ini kedalam tradisi Islam. Karena itu, secara kultural, pesantren lahir dari kultur Indonesia, sebagai hasil interaksinya dengan Islam (Madjid, 1997: 3).



madrasah⁹ di negeri muslim lain, kekuatan pendidikan Islam di Jawa terletak pada sistem pesantren. Sebelum introduksi pendidikan masal bergaya Barat pada awal abad ke-20, pada akhir 1920-an, pesantren merupakan satu-satunya institusi pendidikan yang tersedia bagi masyarakat Jawa. Sebagai institusi pendidikan, pesantren bertujuan memahami, mendiskusikan dan mengaplikasikan ajaran Islam dengan penekanan pada pentingnya moralitas Islam sebagai petunjuk kehidupan (Mastuhu, 1994, p. 6). Pesantren merupakan agen Islamisasi yang penting di Jawa dengan menghasilkan sejumlah ulama yang sangat kompeten, diilhami oleh semangat dakwah menyebarkan ajaran Islam dan memperkuat keimanan masyarakat muslim awam. Pesantren juga melatih guru madrasah agar mampu memberikan pengajian¹⁰ dan khotbah Jumat.


Dalam studinya tentang pesantren di Jawa, Dhofier (1980; 1982) mengidentifikasi lima karakteristik dasar yang membedakan pesantren dengan institusi lainnya: Kyai,¹¹ masjid, pondok (asrama santri), santri, dan aktivitas belajar mengajar dengan menggunakan kitab klasik (kitab kuning).¹² Karakteristik yang diajukan oleh Dhofier merupakan definisi yang paling simpel bentuk-bentuk

⁹ Madrasah dalam konteks Indonesia tidak sama dengan konsep madrasah yang ada di Timur Tengah meskipun menggunakan terminologi yang sama. Di Jawa atau Indonesia, madrasah dirancang untuk menyediakan pendidikan dasar agama mulai dari SD hingga SMA, sedangkan di Timur Tengah, madrasah ditujukan untuk menyediakan pendidikan tinggi (Muhaimin, 1995, p. 17). Yang terakhir ini merupakan perkembangan yang natural dari peran masjid sebagai lembaga pendidikan hukum dan bangunan yang berdekatan yaitu khan sebagai tempat tinggal para penuntut ilmu hukum (komplek masjid-khan). Lihat juga George Makdisi (1981).

¹⁰ Pengajian merupakan majelis ilmu agama, diselenggarakan secara informal dan rutin setiap minggunya, baik di masjid atau rumah warga setelah shalat Isya.

¹¹ Ulama tradisional adalah mereka yang memimpin pesantren di Jawa Tengah dan Timur dan memiliki jangkauan pengaruh lokal dan regional. Ulama adalah sarjana muslim di Jawa yang sangat kompeten penguasaannya dalam ilmu keislaman. Di Jawa Barat, ulama ini disebut dengan ajengan. Saat ini banyak ulama yang berpengaruh tetapi tidak memimpin pesantren, tetapi tetap dipanggil dengan sebutan kyai. Tetapi, karena asosiasinya yang sangat kental dengan tradisi pesantren, terminologi pesantren umumnya merujuk kepada ulama tradisional (Dhofier, 1995, p. 24; Mansurnoor, 1990).

¹² Istilah kitab kuning, terminologi yang populer dan sangat standar di kalangan santri, adalah bahan pembelajaran yang disediakan di pesantren. Istilah "kuning" menunjuk pada kondisi buku yang sangat tua, dan biasanya tidak dipelihara dengan baik. Saat ini, buku-buku sejenis dan baru dicetak ulang secara sengaja dengan menggunakan kertas berwarna kuning (Abdurrahman, 1997, p. 2).



pesantren. Jelas sekali bahwa Kyai memiliki posisi yang sentral dalam pesantren, karena Kyai adalah pemilik, pemimpin, guru kitab kuning dan imam dalam aktivitas keagamaan yang ada. Elemen yang lain seperti masjid, pondok, santri dan aktivitas belajar mengajar kitab kuning, semuanya di bawah kontrol dan pengawasan Kyai. Untuk membantu penguasaan santri terhadap pengetahuan keislaman dan untuk mengawasi pengamalan ajaran Islam, santri harus tinggal di pondok yang ada di kompleks pesantren. Hubungan antara elemen-elemen ini membentuk sebuah sub-kultur pesantren yang memiliki nilai internal, pola hidup dan otoritas internal yang berbeda dengan yang ada di luar pesantren (Wahid, 2001, pp. 1-32).

Pembentukan nilai dalam pesantren terutama dipengaruhi oleh fikih dengan konsep halal-haram, makruh-mubah dan wajib-sunah. Implementasi nilai-nilai pesantren harus dicapai melalui tradisi sufisme. Fikih dan sufisme, keduanya meletakkan fondasi bagi nilai yang sempurna dalam pesantren karena menggabungkan dimensi intrinsik dan ekstrinsik ajaran Islam. Pembentukan nilai-nilai pesantren juga dipengaruhi oleh teologi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Preferensi pesantren terhadap teologi ini didasarkan pada tiga elemen (i) salah satu dari empat mazhab¹³ yang diakui (sebagian besar Muslim Indonesia menganut madzhab Syafi'i); (ii) karya Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi dalam Teologi Islam¹⁴; dan (iii) karya Imam Abu Qasim al-Junaid dalam Sufisme (Mistisisme Islam)¹⁵ (Musthafa dikutip dalam Dhofier,

¹³ Madzhab adalah aliran dalam hukum Islam (fikih). Ada empat mazhab yang diakui di lingkungan tradisi Sunni, yaitu, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali

¹⁴ Teologi ini dikenal dengan sebutan Teologi Asy'ariyah sangat dekat dengan teologi fatalistik seperti Jabbariyah (predeterminasi). Meskipun teologi Asy'ariyah menganjurkan penganutnya untuk memaksimalkan usahanya (kasab) dalam mencapai suatu tujuan, teologi ini berargumen bahwa upaya semacam ini tidak akan mampu mengubah takdir Allah swt yang telah ditentukan pada zaman azali. Teologi ini diabaikan oleh para reformis Muslim karena dianggap tidak progresif, memperlemah upaya muslim mencapai kehidupan yang lebih baik.


¹⁵ Dalam tradisi sufisme elemen penting dalam hidup ini adalah pencapaian kebahagiaan spiritual. Fokus aktivitas yang bersifat ukhrawi sering kali menjadikan pengikut sufisme mengabaikan pentingnya mencapai kebahagiaan duniawi. Banyak gerakan reformasi Islam mengaitkan kemunduran peradaban Islam dengan gerakan sufisme yang mengikuti masa keemasan Islam pada abad ke-13 dan 14 masehi. Untuk mengantisipasi sisi negatif Sufisme, tokoh reformis semisal Fazlur Rahman mengadvokasi gerakan neo-sufisme, yang menyeimbangkan dua aspek kehidupan: prestasi bidang material dan spiritual secara bersamaan.

1995, pp. 26-27). Semua nilai-nilai yang bertentangan dengan nilai di atas akan ditolak oleh pesantren.¹⁶

Nilai penting yang pertama dalam kehidupan pesantren adalah bahwa semua aktivitas kehidupan harus dilakukan dalam kerangka ibadah kepada Allah swt. Setiap santri diajarkan untuk menganggap etika Islam di atas segalanya. Karena itu, tujuan dari pendidikan pesantren bukan untuk mencapai kuasa, uang, atau kemewahan; tetapi mempelajari kewajiban agama yang didedikasikan kepada Tuhan. Kyai mengisi pemikiran santri dengan pengetahuan, memperbaiki moral mereka, mendidik jiwa mereka, menganjurkan kebaikan, mengajarkan kepantasan, dan menyiapkan mereka untuk menghadapi kehidupan yang penuh dengan ketulusan dan kesucian (Dhofier, 1995, p. 25).

Ibadah akan sia-sia tanpa keikhlasan. Sebagai nilai kedua di lingkungan pesantren, keikhlasan mendorong santri bertindak dalam rangka mencari ridha Allah saja bukan untuk tujuan duniawi. Anggota pesantren hendaknya mengorientasikan kehidupan mereka, terutama untuk mencapai kebahagiaan dalam kehidupan akhirat. Hal ini tidak berarti bahwa mereka membenci kehidupan duniawi, tetapi lebih kepada ketiadaan cinta dunia. Ucapan Kyai Jawa “Jika engkau mengorientasikan kehidupan hanya untuk perolehan duniawi, engkau akan gagal memperoleh kebahagiaan hidup baik di dunia ini maupun di akhirat, tetapi jika engkau mengorientasikan kehidupan kepada akhirat engkau akan menikmati kebahagiaan baik di dunia ini maupun di akhirat kelak” (Dhofier, 1995, p. 34-35). Internalisasi ibadah dan ikhlas mendorong santri memiliki cinta yang kuat pada pengetahuan agama dan menyebarkannya kepada yang lain. Kecintaan pada ilmu ini termanifestasi dalam berbagai cara, seperti rasa hormat santri kepada Kyai dan ustadz, kesediaan santri meluangkan waktu dan tenaga untuk belajar sepanjang hayat, dan

¹⁶ Sebagai contoh, loyalitas anggota pesantren berarti keinginan seseorang untuk mematuhi perintah seseorang (sepanjang itu bukan perbuatan dosa), padahal dalam kehidupan sosial, loyalitas bermakna mempertahankan orang lain dalam segala situasi. Demikian juga, kepatuhan santri kepada kyai tidak lebih dari kelanjutan dari kepatuhan sufi kepada mursyid mereka (guru spiritual) yang memiliki otoritas mengarahkan para sufi mengenal esensi Ketuhanan.



membangun pesantren mereka (sebagai tempat menyebarkan ajaran Islam) setelah tamat.

Independensi dan watak mandiri merupakan nilai pesantren lainnya yang penting. Nilai ini mendorong santri menempatkan kewirausahaan sebagai nilai yang tinggi dibandingkan dengan bekerja di birokrasi. Etika watak mandiri yang dimiliki pesantren terkait dengan sebuah hadis Nabi saw. yang menekankan keutamaan seseorang yang bekerja dengan tangannya sendiri atau keutamaan perdagangan¹⁷ (Wahid, 2001, pp. 97-103). Watak mandiri ini juga menjadi prinsip yang penting bagi sandaran pesantren sendiri, karena ia meningkatkan kemampuan membiayai aktivitas pendidikannya tanpa harus tergantung kepada pemerintah atau pihak lain.

Pola kehidupan budaya pesantren berbeda dengan pola yang ada di masyarakat. Karena pembelajaran dan pengajaran kitab kuning sebagai aktivitas utama dilakukan setiap selesai shalat fardhu, semua aktivitas lainnya harus menyesuaikan dengan waktu pengajian kitab ini. Tidak seperti masyarakat umumnya dimana pembagian waktu berbasis 24 jam sehari semalam, di masyarakat pesantren, waktu-waktu shalat lima waktu (subuh, zhuhur, ashar, maghrib, dan isya' digunakan sebagai standar. Karena itu berbagai aktivitas atau perjanjian (untuk bertemu) akan dilakukan setelah maghrib, sebelum ashar atau setelah isya', sebagai contoh. Bahkan sangat biasa bagi kultur pesantren mengadakan pertemuan atau interviu setelah subuh (5.30 pagi) (Mastuhu, 1994, p. 57).

Karakteristik yang paling menonjol dari kehidupan pesantren adalah kepemimpinannya, yang bersandar kepada model kepemimpinan hierarkis dan sentralistis dengan Kyai berada pada level teratas, keluarganya di bawahnya, asisten Kyai dan santri yang berada pada level bawah. Secara historis banyak pesantren yang didirikan oleh usaha Kyai sendiri. Kyai menjadi pemilik dan manajer


¹⁷ Terkait dengan watak mandiri Castles (1966, p. 31) menulis“(Kyai) mendorong anak laki-laki tidak menjadikan PNS sebagai tujuan dan (kyai) akan marah jika masih ingin menjadi pegawai pemerintah. Alasan yang diberikan karena menjadi pegawai tidak bebas. Pada masa Kolonial Belanda, pegawai/pejabat, karena melakukan perintah dari Belanda setiap saat, pada akhirnya mereka berfikir seperti Belanda juga.”

pesantren dan sangat aktif dalam pengembangan pesantren. Selain itu, banyak Kyai di Jawa menganggap bahwa pesantren itu mirip dengan kerajaan kecil di dalamnya Kyai merupakan sumber kekuasaan dan otoritas, sering kali berbasis karisma. Dalam komunitas pesantren, otoritas Kyai dapat ditantang hanya oleh Kyai yang memiliki otoritas yang lebih tinggi (Fadjar, 1997, p. 114; Dhofier, 1982, p. 56). Meskipun posisi Kyai sangat penting di lingkungan pesantren, pengaruh dan senioritasnya di luar pesantren tergantung kepada peringkat relatif diantara para Kyai. Hierarki ini sangat jelas ditunjukkan dalam posisi Kyai pada struktur organisasi Nahdhatul Ulama (NU), yang memasukkan sebagian besar Kyai di Indonesia dalam jaringannya. Pada organisasi NU ini, posisi tertinggi ditempati oleh Kyai yang paling dihormati. Singkatnya, ada Kyai yang memegang pengaruh pada level nasional, regional, dan lokal. Hierarki dalam struktur dan jaringan pesantren memungkinkan elit yang ada pada puncak struktur, level nasional, mempengaruhi mereka yang berada di bawah level mereka.



Sebagai pemimpin pesantren, posisi Kyai di Jawa secara umum dilanjutkan dan diinstitusionalisasi melalui mekanisme pewarisan berdasar genealogis. Karakteristik Kyai semacam ini sangat kentara di Madura, dimana muslim terdidik yang akan mendirikan pesantren mendapatkan kesulitan pengakuan sosial kecuali ia berasal dari keluarga Kyai (Mansurnoor, 1990, p. 217). Di Jawa, polanya mirip dengan di Madura, tetapi hanya pada level tertinggi dimana Kyai memiliki peran dan tanggung jawab yang luas seperti konstruksi fasilitas pesantren dengan sumber daya yang banyak. Kyai yang memiliki level yang lebih tinggi menggunakan pesantren sebagai institusi penting bagi pembangunan pola patronasi antara dirinya dan santri, dan masyarakat sekitarnya (Turmudi, 2006, pp.6, 23).

Pada level yang lebih rendah, di Jawa, termasuk Jawa Barat, posisi Kyai tampaknya dicapai berdasarkan prestasi dan status personal, tidak melalui genealogi. Posisi ini dapat dicapai oleh muslim yang mumpuni pengetahuannya sehingga mendapat pengakuan sosial. Pengakuan atas Kyai di beberapa tempat seperti di Jombang, tetapi tidak di Madura, ialah berdasarkan pengakuan



sosial: sepanjang santri bukan berasal dari keluarga Kyai memiliki pengetahuan keislaman yang mumpuni, anggota masyarakat akan mengakuinya sebagai Kyai. Sangat umum dimana santri menikahi anak perempuan petani kaya dan ia diminta untuk mendirikan pesantren. Demikian juga di Kajen, Jawa Tengah, terdapat Kyai langgar yang memimpin aktivitas keagamaan bagi masyarakat sekitarnya. Otoritasnya berada di bawah Kyai pesantren yang memimpin pesantren dan biasanya menikmati otoritas supra lokal (Dirdjosanjoto, 1999).

Dalam pesantren, Kyai diakui tidak saja sebagai guru bagi santri tetapi juga sebagai bapak atau orang tua yang selalu dihargai dan ditaati oleh santri. Untuk menempuh pendidikan pesantren, santri harus pasrah pada dan memperoleh ridha dan barakah Kyai melalui pemenuhan perintah Kyai dan melayani kepentingannya. Sikap semacam ini dianggap sebagai kewajiban yang terhormat. Sesungguhnya, posisi Kyai dalam konteks semacam ini merupakan patron bagi santri. Relasi semacam ini digambarkan dalam ajaran agama¹⁸ sebagai relasi antara mursyid dan murid. Dalam tradisi sufisme mursyid adalah orang yang bersih yang memiliki otoritas tunggal dalam membimbing murid untuk sampai kepada Tuhan. Karena otoritas semacam ini, santri sebagai klien tidak dapat membantah atau mendebat Kyai tentang apa yang ia perintahkan kepadanya (*sami'na wa atha'na*).¹⁹ Ketidaktaatan santri terhadap Kyai akan berakibat pada kuwalat, dan pengetahuan agama yang ia peroleh tidak akan memberi manfaat secara spiritual dan barakah dalam kehidupannya. Karena itu santri tidak pernah membantah Kyai.

Hubungan yang asimetris antara Kyai dan santri terlihat dengan jelas dalam sistem pengajaran agama yang diterapkan di pesantren,

¹⁸ Hal ini didasarkan pada Kitab Ta'lim Muta'allim Taqiq Al-Ta'allum. Mansurnoor (1990, pp. 433-442).


¹⁹ Relasi patron-klien berlangsung selama kehidupan santri. Santri menganggap kyai sebagai satu-satunya orang yang mampu menyelamatkan mereka dari kehidupan yang sesat, dan sebagai sumber inspirasi dan dukungan moral bagi kehidupan pribadi mereka. Tidak mengherankan jika setelah lulus dari pesantren, santri masih tetap berkonsultasi dengan kyai tentang masalah yang mereka miliki seperti menemukan jodoh, pekerjaan, dan masalah kehidupan pribadi lainnya.

khususnya saat pembelajaran kitab kuning. Kyai memiliki monopoli dalam menjelaskan dan menginterpretasikan teks berbahasa Arab, dan ini dilakukan sedemikian rupa sehingga setiap poin harus dipahami menurut maknanya yang pasti. Interpretasi atas teks keagamaan dapat diterima hanya karena otoritas Kyai (Slamet-Velsink, 1994: 49-50). Santri percaya bahwa Kyai tidak akan pernah menyesatkan mereka, dan mereka juga percaya bahwa kitab kuning itu benar. Tidak seperti watak mandiri yang sangat ditekankan dalam kehidupan santri, pendidikan agama di pesantren tidak selalu diarahkan agar santri berpikir independen; santri harus menghafal teks berbahasa Arab, dengan fokus biasanya pada tata bahasa. Kyai selalu menerapkan metode pembelajaran kitab kuning yang disebut *bandongan* atau *wetonan*, *sorogan*, dan *halaqah* (Mastuhu, 1994: 61).

Dalam sistem bandongan, kelompok santri mendengarkan Kyai yang membaca, menerjemahkan (menggunakan Bahasa Jawa) dan memberikan komentar terhadap kitab tertentu. Sistem bandongan diperuntukkan bagi santri yang ada pada level menengah dan atas; karena itu, sebelum menggunakan metode ini santri harus menghadiri pembelajaran sistem sorogan secara intensif. Sistem sorogan digunakan bagi santri baru yang membutuhkan perhatian dan bimbingan yang lebih dalam pemahaman mereka terhadap kitab kuning. Halaqah merupakan kelompok santri yang mendiskusikan isi kitab kuning tertentu dengan Kyai untuk memperdalam pemahaman mereka.

B. Reformasi Pesantren


Azra (1997, p. ix) mengajukan pertanyaan menarik “mengapa pesantren mampu bertahan hingga saat ini?” Di Malaysia jumlah pesantren turun secara gradual hingga hanya 40 pesantren. Pesantren-pesantren ini eksis di luar sistem sekolah modern dan hanya memfokuskan diri pada pendidikan agama (ritual). Kenyataan menunjukkan bahwa masyarakat membutuhkan tidak hanya penguasaan pengetahuan agama tetapi juga akses terhadap pendidikan formal yang bertujuan memperoleh sertifikasi vokasi atau diploma (Tim Kompas, 1997, p. 123). Berbeda dengan Malaysia, Indonesia menunjukkan kenaikan jumlah pesantren,



sebagaimana terlihat dalam tabel di bawah ini (Dirjen Binbagais Depag RI, 1997).

Tabel 2. Pertumbuhan pesantren dan santri, dari 1977 hingga 1998

Tahun	Jumlah Pesantren	Jumlah Santri
1977/78	4,195	677,384
1981/82	5,661	938,397
1985/86	6,239	1,084,801
1997/98	9,388	1,770,768




Daya tahan pesantren di Indonesia disebabkan kemampuan pesantren melakukan adaptasi terhadap modernisasi pendidikan Islam dan responsif terhadap pembangunan sosial ekonomi Indonesia. Dengan kata lain, pesantren melakukan dinamisasi dan modernisasi (Wahid, 2001, pp. 38-39). Dinamisasi adalah revitalisasi terhadap nilai-nilai yang positif. Sedangkan modernisasi berarti penggantian nilai-nilai lama dengan nilai yang lebih baru yang lebih baik. Dengan kata lain, dinamisasi bermakna perubahan ke arah perbaikan dengan menggunakan sarana dan pandangan dunia yang telah ada sebagai basisnya. Karena itu, reformasi pesantren tidak dicapai dengan menolak pendekatan tradisional dan tidak bermaksud untuk mereformulasi Islam abad pertengahan yang telah tertinggal zaman dan membuatnya lebih diterima dunia modern (Dhofier, 1995, pp. 90-91). Dalam konteks ini, penting sekali merenungkan apa yang disampaikan oleh Kyai Syamsuri dari Pesantren Tebu Ireng Jombang, Jawa Timur terkait dengan pesantren dan perubahan sosial. Ia menyatakan:

"Pesantren berurusan dengan masalah dunia. Kita harus mengorganisir masalah keduniaan setepat mungkin dan mengikuti perkembangan terkini. Lebih dari lima ratus tahun tradisi pesantren menghasilkan dan melatih pemimpin komunitas yang berkualitas tinggi. Hanya jika kita memahami kebutuhan real masyarakat kita dapat menjaga peran pesantren sebagai institusi pendidikan yang melatih pemimpin komunitas. Adalah tujuan kita bahwa pesantren ini harus menghasilkan lulusan SMA yang dapat melanjutkan pendidikan mereka sebagai insinyur, dokter, pengacara,

Madura mendukung persahabatan antara perempuan dan laki-laki diantara anak-anak, dan menegakkan aturan sosial melalui pemisahan antar pelajar laki-laki dan perempuan di madrasah seperti yang ada di Pesantren Annuqayah. Meskipun tempat mereka secara *stereotype* dibatasi di rumah tangga sebagai istri dan ibu (Niehof, 1987a, pp. 167-180), perempuan dapat mengorganisir diri mereka dalam organisasi perempuan. Karena kyai menerapkan pembagian seksual secara rigid, pengunjung laki-laki dan perempuan yang ingin berkonsultasi dengan kyai secara tegas dipisahkan: laki-laki berkonsultasi dengan kyai dan perempuan dengan istri kyai (nyai). Pembagian seksual ini, akan tetapi, tidak mengeksklusif perempuan dalam hal membantu suami ketika bekerja di ladang, sebagai contoh. Tetapi menunjukkan kontak yang akrab atau berdekatan dengan perempuan di domain publik dianggap tabu, dan dapat memicu kecemburuan yang dapat mengarah pada terjadinya *carok* (membalas dendam untuk menebus harga diri yang dipermalukan orang lain).


Menurut level partisipasi yang dibuat White (sebagaimana diterangkan dalam bab 1), praktik partisipasi di Pesantren Annuqayah Madura dapat diklasifikasikan sebagai *instrumental participation*, walaupun pesantren tidak mengikuti metode partisipasi yang formulaik. Melalui konsultasi personal dengan masyarakat lokal dan diskusi informal pada forum *pengajian/bbek-rembek*, kyai mempelajari ekspektasi masyarakat demi perbaikan kehidupan mereka. Hal ini diimplementasikan dalam aksi program dan sebagian besar aktivitas menghasilkan keswadayaan dan sustainabilitas. Kyai selalu berkewajiban memelihara representasi yang kuat atas masyarakat lokal; jika tidak, masyarakat akan menarik dukungannya terhadap kyai. Turmudi (2006, p. 73), dalam risetnya tentang Pesantren Darul Ulum Jombang, menemukan bahwa pada 1970-an kyai dari pesantren ini secara luas dikritik oleh masyarakat karena ia bergabung dengan partai Golkar; kegiatan yang dianggap tabu dan menunjukkan gagalnya perjuangan untuk umat. Oleh sebab itu, beberapa orang tua santri yang belajar di Pesantren Darul Ulum menarik anak-anak mereka dan mengirimkannya ke pesantren lain. Sama halnya, sebagaimana didiskusikan dalam bab 4, gambaran *ratob* (raja) Madura sebagai pemimpin yang kuat menurun ketika ia



mengabaikan ekspektasi masyarakat lokal untuk tidak bekerja sama dengan pemerintah kolonial Belanda. Hal ini menjadi pelajaran penting bagi kyai di Madura untuk memelihara representasi mereka atas masyarakat lokal.

C. Kontinuitas Dominasi Sosial Pesantren atas Masyarakat

Beralih kepada dampak pengembangan masyarakat dengan pendekatan partisipasi terhadap dominasi sosial pesantren atas masyarakat sekitarnya. Sangat menarik menyajikan pertanyaan yang provokatif dari Hailey. Ia menyatakan:




“Tampaknya individu-individu utama memediasi proses konsultasi informal dan memfasilitasi proses pengambilan keputusan bersama dengan komunitas lokal. Hal ini tidak saja memungkinkan mereka memelihara *network* dan kontak, tetapi juga meningkatkan profil mereka di komunitas dan memperkuat kuasa dan otoritasnya ...Apakah mediasi informal seperti ini merefleksikan kepercayaan yang tulus terhadap nilai kolaborasi dan partisipasi, atau hal ini semata-mata untuk memperkuat basis kuasa? Apakah interaksi personal seperti ini bermakna bahwa NGO memanipulasi dan membajak proses pembuatan kebijakan? Apakah masyarakat lokal memiliki kuasa untuk membentuk pembuatan keputusan dan memprioritaskan aktivitas?” (Hailey, 2001, p. 96-97)

Sebagaimana ditunjukkan bab 4 dan 5, pengembangan masyarakat menaikkan posisi pesantren atas masyarakatnya. Di Pesantren Annuqayah Madura, peran dominan kyai dan staf BPM dalam implementasi pengembangan masyarakat secara tak terhindarkan mengarah pada hutang budi masyarakat terhadap pesantren. Masyarakat menyaksikan bahwa pesantren membantu mereka dalam menyelesaikan masalah sosial dan ekonomi desa. Prestasi pesantren yang besar melalui program pembangunan juga dibuktikan dengan kesuksesan pesantren memenangkan penghargaan Kalpataru pada 1981. Kalpataru mengakui program reboisasi yang dilakukan pesantren di desa Guluk-Guluk yang mentransformasi bukit gundul menjadi hijau. Selain itu sejumlah program pembangunan pesantren meningkatkan peringkat desa dari desa Desa Swadaya (desa tradisional) pada 1978, kepada Desa

Swakarsa (desa transisional) pada 1979 dan ke Desa Swasembada (desa mandiri) pada 1982. Hutang budi masyarakat terhadap pesantren atas berbagai prestasi pembangunan tampaknya menguntungkan pesantren, yang meminta mereka memberikan kontribusi material, uang dan tenaga kerja dalam pembangunan fasilitas pesantren. Hal ini dapat dilihat sebagai pemanfaatan potensi masyarakat demi keuntungan pesantren. Tetapi dari perspektif masyarakat lokal, kontribusi seperti ini bukan merupakan beban; tetapi menyediakan kesempatan besar bagi masyarakat untuk mencari berkah kyai dan untuk mencari pahala jariyah di akhirat (*al-shadaqah al-jariyah*). Dalam konteks ini, partisipasi dalam pengembangan masyarakat memungkinkan pesantren dan masyarakat lokal untuk saling memanfaatkan, demi kepentingan masing-masing (*instrumental participation*).

Pesantren Maslakul Huda sukses memfasilitasi keterlibatan masyarakat lokal dalam pengembangan masyarakat. Penggunaan PAR oleh masyarakat lokal untuk mengidentifikasi masalah, potensi desa dan mengusulkan berbagai solusi masalah memungkinkan mereka menciptakan aktivitas mereka sendiri yang menghasilkan keswadayaan dan sustainabilitas, bahkan mereka mampu bernegosiasi dengan pemerintah lokal. Menurut level partisipasi yang dibuat oleh White (seperti didiskusikan pada bab 1), dapat dikatakan bahwa program semacam ini menghasilkan jenis *partisipasi transformatif* pada level lokal, khususnya dalam hal hubungan antara masyarakat lokal dan pemerintah desa.

Tetapi hal ini juga memunculkan pertanyaan penting: ketika masyarakat lokal memiliki kemampuan untuk mendefinisikan masalah, menggunakan sumber daya dan potensi mereka untuk memecahkan masalah tersebut dan bernegosiasi dengan pemerintah lokal, apakah Pesantren Maslakul Huda menarik peran dirinya sebagai fasilitator bagi masyarakat lokal dan membiarkan masyarakat mencapai independensi sosial dan ekonomi dari pesantren? Atau, apakah Pesantren Maslakul Huda ingin tetap mempertahankan ketergantungan masyarakat terhadapnya dan melanjutkan dominasi sosialnya atas masyarakat? Sebagaimana dijelaskan dalam Bab 5,




pengembangan masyarakat memiliki dampak pada kontinuitas dominasi sosial Pesantren Maslakul Huda atas masyarakat. Sementara masyarakat lokal mampu bernegosiasi dengan pemerintah lokal, tetapi masyarakat lokal tetap tergantung kepada pesantren. Hal ini dimulai dengan pendirian Bank Perkreditan Rakyat (BPR) Artha Huda Abadi, yang menjadi bagian struktur organisasi pesantren. Pesantren mendirikan BPR dimana pesantren, LP3ES dan kolega serta keluarga pesantren memiliki saham atas BPR. Kerja sama yang intensif antara pesantren, LP3ES/P3M dan KSM dari 1978 sampai 1993 memungkinkan pesantren memperoleh keuntungan finansial dan membangun institusi keuangan BPR. Pendirian BPR sesungguhnya memiliki dua keuntungan: ia membebaskan pesantren dan KSM dari ketergantungan dana dari lembaga keuangan eksternal seperti NGO, lembaga donor dan negara yang memungkinkan pesantren untuk mandiri secara finansial dan mampu menawarkan kredit kepada KSM yang ia bina selama ini. Menawarkan bantuan kepada KSM memungkinkan pesantren mengakumulasi keuntungan keuangan yang berlebih (melalui pembagian hasil), dan pada saat yang sama, pesantren menggeser ketergantungan KSM pada sumber pendanaan eksternal seperti NGO kepada pesantren. Ketika pengembangan masyarakat menjadi benih transformasi pada level lokal, dimana terdapat negosiasi antara masyarakat dengan pemerintah lokal untuk menentukan pembangunannya sendiri, Pesantren Maslakul Huda tidak memperluas upaya ini melampaui level lokal untuk mencapai transformasi yang lebih luas. Alih-alih melakukan hal tersebut, pesantren hanya menggeser ketergantungan keuangan masyarakat dari donor eksternal kepada pesantren melalui KSM.

Dalam konteks ini, pendirian BPR juga menandai perubahan fokus pesantren, dari konsientisasi ke *service delivery*, yang menekankan aspek ekonomi atau finansial ketimbang penyadaran untuk transformasi. Peranan yang berubah dari fasilitator atau animator ke *service delivery*, merupakan hal yang sangat umum terjadi di Asia, sebagaimana dinyatakan oleh Tilakaratna (1991, p. 247). Ia menyatakan:

"Banyak agen eksternal (EAs, *external agents*) yang tidak menekankan (*de-emphasize*) konsientisasi sebagai instrumen aksi dan cenderung mengalihkannya pada pendekatan ekonomi yang *soft* dalam mempromosikan proyek yang menggunakan *external deliveries*. Tetapi, *deliveries* seperti ini memiliki kemungkinan menciptakan ketergantungan: dari *moneylender* dan *trader*, ke *animators* dan agen *service delivery*. Relasi baru ini mungkin kurang eksploitatif, tetapi sangat mungkin disalahgunakan. *Animator* menjadi agen *delivery*, peranan yang cenderung mengubah relasinya dengan masyarakat menjadi tidak setara. Ia menjadi pemberi yang pemurah (*the benefactor*) yang membawakan sumber daya kepada masyarakat yang tanpa disertai usaha untuk mendapatkannya. Ia juga akan terlibat dalam *delivery disbursement akunting*, supervisi, *recovery* hutang yang mengalihkan perhatiannya dari peran fundamentalnya sebagai animator terikat pada sistem *delivery*. *Animator* akan mengalami kesulitan untuk menarik diri juga. *Delivery* cenderung melanjutkan kebutuhan kepada layanan *animator*."

Kenyataannya, kontinuitas partisipasi masyarakat dalam pembangunan kemungkinan mengarah pada transformasi sosial dan politik melampaui lokalitas. Wickremaarachchi (1991, p. 277) mengamati bahwa praksis riset partisipasi oleh petani Sri Lanka mengarah pada transformasi sosial dan politik setelah mengalami berbagai proses penyadaran yang panjang. Ia menyatakan bahwa ketika organisasi masyarakat menjadi lebih kuat, dan mereka lebih percaya diri terhadap kapasitasnya untuk menyelesaikan permasalahan yang ada, mereka mulai mengarahkan fokus perhatiannya kepada isu-isu yang memberikan dampak kepada masyarakat di luar komunitas lokalnya. Masyarakat seperti ini cenderung bergerak ke dalam wilayah sosial baru yang melampaui kekuatan individual mereka untuk melakukan perubahan dan menekan institusi sosial, pejabat dan politisi. Mereka mulai mempertanyakan hak-hak mereka untuk menentang ketidakadilan sosial, yang menandai dimulainya kekuatan tandingan terhadap kuasa yang ada (*countervailing power*), mereka yang berada di *status quo*. Masyarakat lokal mulai mengembangkan kesadaran tentang erosi surplus yang mereka miliki dan mengakui mal-praktik yang dilakukan pejabat dalam berbagai organisasi pemerintah yang terjadi atas nama pembangunan.




Kedua Pesantren Annuqayah dan Pesantren Maslakul Huda menjustifikasi pembangunan partisipatif dengan doktrin Islam untuk meningkatkan pelayanan sosial yang mereka berikan. Di Madura, pengembangan masyarakat dianggap sebagai *dakwah bi al hal*, dan *ibadat* dimana masyarakat yang melaksanakan aktivitas tersebut akan memperoleh pahala di akhirat. Sama halnya, di Kajen, Jawa Tengah, pengembangan masyarakat dianggap sebagai *ibadah sosial*. Karena itu, integrasi ide baru seperti pengembangan masyarakat kedalam pesantren akan meningkatkan peran sosialnya di masyarakat tanpa harus tercabut dari akar tradisionalnya. Dari satu perspektif, justifikasi religius ini merepresentasikan mekanisme survival pesantren. Hal ini memungkinkan pesantren untuk berevolusi melalui perubahan sosial dan menjamin bahwa perubahan semacam ini berurat akar dalam tradisi pesantren yang didasarkan pada prinsip yurisprudensi Islam '*al-muhafazah 'ala al-qadimi al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadidi al-ashlah*' (memelihara nilai yang lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik lagi). Dalam konteks ini, penggunaan prinsip Islam untuk menjustifikasi pengembangan masyarakat oleh Pesantren Annuqayah Madura dan Pesantren Maslakul Huda Kajen dapat dipahami.

Pengembangan masyarakat juga digunakan oleh pesantren untuk memfasilitasi pelayanan sosial dengan lebih terorganisir kepada masyarakat lokal. Sebagaimana dijelaskan dalam bab 2, sebagai tambahan terhadap pelayanan agama kepada masyarakat, pesantren secara moral berkewajiban memberikan layanan sosial kepada pendukungnya. Tanpa ini semua, pesantren tidak akan mampu menjaga prestise posisinya dimasyarakat. Integrasi pengembangan masyarakat ke dalam aktivitas pesantren merupakan satu aspek dari kewajiban terhadap konstituennya. Di Pesantren Annuqayah Madura, ketika pengembangan masyarakat diperkenalkan, pesantren menjalankan dakwah secara konvensional (*dakwah bi al-maqal*), yang terbatas pada aspek spiritual untuk memperkuat kepercayaan masyarakat melalui nasihat keagamaan dan doa. Fungsi semacam ini tidak lagi *viable* sebagai solusi bagi masalah yang dihadapi masyarakat baik bidang sosial maupun ekonomi. Pesantren meningkatkan upayanya membantu masyarakat dalam hal

nasihat keagamaan, dengan melakukan aktivitas sosial dalam *framework* keagamaan. Dalam konteks ini, pengembangan masyarakat menjadi hal yang tepat dilaksanakan. Demikian juga dengan Pesantren Maslakul Huda, kondisi sosial dan ekonomi yang tidak kondusif di masyarakat telah meningkatkan keinginan pesantren untuk membantu masyarakatnya. Selanjutnya, KH Sahal percaya bahwa adopsi pengembangan masyarakat merupakan pemenuhan kewajiban pemimpin muslim terhadap masyarakatnya. Justifikasi pengembangan masyarakat menunjukkan bahwa pesantren berkepentingan dengan pragmatisme pembangunan dan mengarahkannya untuk tujuan yang dicitakan.

Kecenderungan pesantren dan kyai untuk melanjutkan dominasi sosial atas masyarakat sekitarnya paralel dengan pengalaman masa lalu. Horikoshi (1976), yang melakukan riset tentang kyai dan ulama di Jawa Barat, menyatakan bahwa ketika berhadapan dengan perubahan sosial kyai berupaya untuk tetap mempertahankan sistem sosial dan budaya yang di dalamnya mereka memperoleh posisi istimewa. Sebagai pemimpin tradisional posisi mereka diinstitutionalisasi dan tertanam dalam struktur komunitas dan kepemimpinannya sangat tergantung pada pengakuan sosial. Karena itu, kyai harus mampu mendemonstrasikan kemampuan mereka memenuhi ekspektasi agama, ekonomi dan sosial masyarakatnya. Untuk mencapai hal ini, pemimpin tradisional memperkenalkan sistem pendidikan modern dan teknologi baru dalam pertanian dan membantu masyarakat dalam keuangan dan bisnis. Horikoshi melihat kyai sebagai *cultural broker* yang memperkenalkan elemen sistem baru dari luar dan menghasilkan perubahan sosial dalam komunitasnya sepanjang perubahan itu menguntungkan kyai sebagai pemimpin masyarakat. Tetapi Horikoshi mencatat bahwa dalam rangka mempertahankan posisinya, kyai juga menghalangi kanal komunikasi dan menahan informasi dalam rangka melindungi posisinya, khususnya pada saat krisis kepemimpinan. Dalam satu kasus, krisis kepemimpinan berasal dari upaya pemerintah melakukan depolitisasi kepemimpinan petani di desa dan memperbaiki keamanan setelah hilangnya ancaman dari Partai Komunis Indonesia pada 1965, dan Gerakan



Darul Islam. Kondisi ini mengakibatkan ketidakmampuan kyai untuk memimpin aksi sosial kolektif.

Masih menurut Horikoshi, untuk mengatasi krisis ini, kyai karismatik yang memiliki pemahaman tang baik terhadap pikiran dan kebutuhan masyarakatnya dapat memanipulasi simbol kultural dan kebutuhan spiritual pengikutnya. Kyai mungkin berbicara kepada masyarakat lokal tentang situasi yang berbahaya seperti kemungkinan pecahnya Perang Dunia III, dan bencana alam, meskipun ia tidak memiliki informasi tambahan di luar media massa. Dengan membangkitkan kemungkinan situasi yang tidak stabil dan menciptakan perasaan krisis diantara pengikutnya, kyai dapat menarik perhatian masyarakat desa dan meletakkan dasar-dasar yang diperlukan untuk menunjukkan karisma kepemimpinannya. Kyai juga memanfaatkan perasaan tertindas masyarakat yang berasal dari kekurangan dalam bidang ekonomi dan menghilangkannya dengan mengaitkan kesulitan duniawi ini dengan kebahagiaan akhirat. Dalam pengajian dimana kyai melaksanakan pelayanannya kepada masyarakat, masyarakat berkumpul menggali ilmu agama, menstabilkan situasi krisis, memahami kitab suci dan tasawuf serta menerima nasihat yang menenangkan. Ketika ramalan kyai tidak terbukti, otoritas kyai tidak berkurang, sebab hal tersebut distribusikan kepada kapasitas pengikutnya untuk mempengaruhi Tuhan memberikan kasih sayang-Nya. Penjelasan Hirokoshi menunjukkan bahwa pemimpin tradisional selalu tertarik dalam memelihara posisi dominannya di masyarakat.

Di Madura, keinginan kyai melanjutkan dominasinya terhadap masyarakat tidak dapat dipisahkan dari penetrasi kekuasaan Orde Baru di wilayah ini (Mansurnoor, 1990). Sejak pasca kemerdekaan, Orde Baru gagal melakukan akselerasi pembangunan; karena itu kyai muncul sebagai pemimpin lokal *genuine* yang berkewajiban memenuhi ekspektasi masyarakat baik dalam hal spiritual maupun material. Hal yang terakhir ini menjadi penting ketika kyai mengambil-alih peranan pemerintah, yaitu program pembangunan. Tetapi, ketika pemerintah melakukan penetrasi ke Madura dengan mengintroduksi proyek pembangunan, menyediakan subsidi dan mempromosikan pendidikan non-agama, dan menghasilkan efek

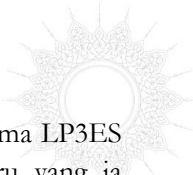
yang positif terhadap masyarakat dari program tersebut, maka hal yang demikian menjadikan pemerintah sebagai kompetitor yang serius bagi aktivitas, patronase dan pengaruh kyai di wilayah Madura.

Kyai mengelola simbol keagamaan dan pandangan moral untuk masyarakatnya dan justifikasi keagamaan yang dimiliki kyai masih tetap relevan dan penting bagi kyai untuk menerima atau menolak perubahan sosial termasuk program pembangunan. Dalam beberapa kasus, kyai menggunakan posisi dan representasi kolektifnya meminta pengikutnya tidak mendukung program pembangunan tertentu. Karena itu, niat baik kyai dan dukungannya sangat esensial bagi suksesnya pembangunan. Selain itu, karena pendekatan program pembangunan Orde Baru bersifat *top-down*, pengetahuan personal kyai terhadap situasi sosial dan ekonomi masyarakatnya merupakan hal yang penting dalam pembangunan. Pengembangan masyarakat dengan pendekatan partisipasi merupakan sarana yang efektif memelihara posisi kyai dan pesantren, baik di dalam masyarakatnya maupun *vis a vis* pemerintah.



D. Pengembangan Masyarakat dan Transformasi Sosial Politik Makro

Kegagalan pengembangan masyarakat di pesantren dalam menghasilkan perubahan sosial dan politik pada level makro yang melampaui lokalitas, berasal dari tidak *viablenya* paradigma dan strategi yang digunakan oleh LP3ES. Sebagaimana didiskusikan dalam bab 3, tujuan utama LP3ES dan P3M dalam pengembangan masyarakat pesantren tidak hanya menciptakan partisipasi masyarakat, tetapi juga membangun kapabilitas dan kesadaran masyarakat muslim pada lapisan bawah. Hal ini pada akhirnya mengarah pada terbentuknya kelompok kelas menengah yang otonom yang menjadi elemen penting bagi demokratisasi dan transformasi sosial dan politik pada tingkat nasional. Dengan kata lain, agenda jangka panjang mereka pada dasarnya bersifat politis: terbentuknya masyarakat sipil yang kuat *vis-à-vis* negara (*participation for empowerment/transformation*). Untuk mencapainya LP3ES memilih *'inside-in strategy'*, yang lebih memfokuskan pada program yang bersifat *service-delivery* seperti simpan pinjam, koperasi dan *income*



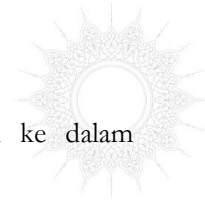
generation ketimbang aktivitas advokasi. Selain itu, paradigma LP3ES sangat dipengaruhi oleh asumsi modernisasi Orde Baru yang ia kritik. Hal ini terefleksi dalam tujuan LP3ES yang mentransformasi kehidupan pesantren dari tradisional ke “modern”, dan menggunakan pesantren sebagai instrumen pendukung pembangunan nasional. Meskipun LP3ES memperkenalkan PAR dan konsientisasi radikal gaya Freirean yang sangat penting dalam mengembangkan *empowerment*, tetapi metode kritis tersebut digabungkan dengan teologi modernisme dan pelatihan AMT karya McClelland (*N-Ach training*), dan menjadi sarana pentransformasi ke modernitas. Fokus LP3ES pada *service delivery* dan pilihannya bekerja pada sejumlah komunitas kecil yang terbatas dalam memperbaiki kehidupan masyarakatnya menghasilkan kesulitan dalam mempromosikan transformasi sosial dan politik di luar konteks lokal; karena itu, LP3ES dan pesantren dalam jaringannya hanya bertindak sebagai ‘pengrajin sosial’ (*social craftsman*) (Johnston, 1990, p. 82; Edwards dan Hulme, 1992, p. 25).

Agar pengembangan masyarakat dengan pendekatan partisipasi mencapai transformasi sosial dan politik di luar lokalitas, ia membutuhkan tiga persyaratan (Hickey dan Mohan, 2004, pp. 168-169) yang ternyata tidak dipenuhi oleh paradigma LP3ES. *Pertama*, pengembangan masyarakat seharusnya menjadi bagian dari proyek yang radikal secara politis, dalam pengertian bahwa partisipasi sebagai pendekatannya diarahkan “*directly to challenge existing power relations rather than simply work around them for more technically efficient service delivery*” (Hickey dan Mohan, 2004, p. 168). Selain itu, NGO hendaknya mentransformasi proses kebijakan dan diskursus pembangunan melalui kerja-kerja advokasi. Dengan kata lain, partisipasi hendaknya diarahkan kepada relasi kuasa yang lebih luas dan isu politik pada level makro. *Kedua*, untuk mencapai transformasi struktural dan institusional, partisipasi hendaknya terlibat dengan proses yang mendasari pembangunan, ketimbang tetap berada dalam proses intervensi pembangunan. *Terakhir*, partisipasi hendaknya diimplementasikan dalam komunitas politis yang lebih luas melampaui proyek, menghubungkan metode partisipasi populis dengan pemahaman tentang perubahan sosial

yang lebih politis. Dengan demikian, partisipasi akan membawa masyarakat pada proses politis, mentransformasi dan mendemokratisasi proses politik pada level nasional.

Penting dicatat di sini bahwa menentang struktur politik tidak harus diartikan dengan mengganti peran negara dalam mengatur urusan masyarakat. Sebagaimana diargumenkan oleh Williams (2003), bahwa transformasi sosial dan politik tidak seharusnya membalikkan hubungan kuasa yang ada. Patron dalam konteks ini digambarkan sebagai yang mau mendengarkan apa yang menjadi perhatian masyarakat bawah dan masyarakat bersedia bekerja sama dengan mereka ketimbang mengambil alih posisi mereka. Dengan nada yang sama, Palmer dan Rossiter berargumen bahwa strategi NGO dalam berhadapan dengan struktur pemerintah adalah mempengaruhi arah suatu kebijakan sebab "NGO tidak dapat menggantikan negara, karena mereka tidak memiliki legitimasi, otoritas, kedaulatan, dan lebih krusial lagi, karena dipilih oleh dirinya sendiri, maka NGO tidak akuntabel" (dikutip dalam Edwards dan Hulme, 1994, p. 17).

Pentingnya pada isu politik ini berakar dari karakter program kerja NGO yang terlalu terlokalisasi dan sangat transitoris, tetapi pada saat yang sama program pemerintah yang bersifat luas sangat sedikit memiliki dampak pada masyarakat. Yang lebih penting lagi, sistem pemerintahan dan strukturnya yang menentukan distribusi kuasa dan sumber daya di masyarakat tetap tidak berubah. Jika program NGO tidak menyentuh wilayah politis ini, maka banyak programnya yang efektif akan tetap dikelompokkan sebagai sebuah "*island of successes in an all-too-hostile ocean*" (Edwards dan Hulme 1994, p. 13). Proyek NGO dengan skala yang terbatas tidak akan mampu menghasilkan perbaikan yang kontinyu dalam kehidupan masyarakat miskin. Dalam konteks ini, Edwards dan Hulme (1994, p. 13) mengulangi kembali apa yang dinyatakan oleh Korten bahwa "Jika Anda melihat bayi tenggelam, Anda akan melompat menyelamatkannya; jika Anda melihatnya pada kali kedua dan ketiga, Anda akan melakukan hal yang sama. Ketika Anda sedemikian sibuk menyelamatkan bayi tersebut, Anda tidak pernah melihat ke atas



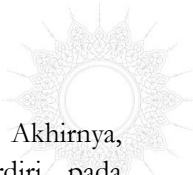
bahwa ada seseorang yang terus melemparkan bayi ke dalam sungai”.

Tetapi, mencapai transformasi semacam ini juga membutuhkan jaringan diantara kelompok masyarakat pada level nasional. Jaringan semacam ini, baik horizontal maupun vertikal akan memungkinkan masyarakat melakukan aksi kolektif di luar asosiasi tingkat lokal. Hubungan horizontal memungkinkan masyarakat bertukar informasi dan mengorganisir aksi kolektif, sedangkan jaringan vertikal dalam bentuk federasi nasional akan memungkinkan masyarakat memiliki suara yang lebih vokal lagi. *The Voluntary Health Association* di India sukses mempengaruhi kebijakan pemerintah sebab organisasi ini memperluas kerja-kerja advokasinya (lobby di media dan parlemen) di seluruh jaringan pekerja kesehatan yang dimilikinya dan organisasi pendukungnya di seluruh negeri. Dengan cara demikian, penguatan individu pada tingkat akar rumput dan organisasi pada skala yang luas memungkinkan digabungkannya lobby untuk mengubah kebijakan pemerintah dan menjadi lebih kuat dalam mempengaruhi transformasi (Edwards dan Hulme, 1994, pp. 23, 25).

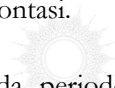
Sejauh ini, pengembangan masyarakat di Pesantren Maslakul Huda Pati dan Annuqayah Madura berhasil menumbuhkan partisipasi masyarakat dengan prosedur yang berbeda dan tingkatan yang bervariasi. Di Maslakul Huda, dengan menggunakan formulasi partisipasi masyarakat lokal terlibat dalam proses identifikasi masalah hingga perencanaan program. Sebaliknya, di Annuqayah, pengembangan masyarakat dimodifikasi sesuai dengan konteks lokal dan tidak mengikuti formula partisipasi prosedural. Meskipun dengan bentuk model partisipasi masyarakat seperti itu, aktivitas pengembangan masyarakat Pesantren Annuqayah sebagian besar sesuai dengan kebutuhan masyarakat lokal dan menghasilkan sustainabilitas dan keswadayaan. Selain itu, elite pesantren yang memiliki peran dominan dalam proses ini tetap menjaga representasinya atas masyarakat lokal dan berkewajiban untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.

Terlepas hasil yang dicapai oleh pengembangan masyarakat di Pesantren Annuqayah Madura berdasarkan konteks budaya lokal, praktis ini menghasilkan hutang budi masyarakat terhadap pesantren. Aktivitas pengembangan masyarakat diinisiasi dan didominasi oleh pesantren ketimbang oleh masyarakat lokal. Pada tahap awal, mungkin baik jika mengandalkan inisiatif pada pesantren dalam memecahkan masalah; tetapi tampaknya praktik semacam ini akan menghasilkan ketergantungan jangka panjang masyarakat terhadap Pesantren Annuqayah dalam memecahkan problem yang dihadapi. Ketika masyarakat Madura mengalami berbagai perubahan maka Pesantren Annuqayah juga perlu mengurangi keterlibatannya dari proses fasilitasi ke penyedia legitimasi keagamaan terhadap program pembangunan saja. Hal seperti ini akan mendorong masyarakat lebih independen dalam menyelesaikan masalah mereka.

Studi ini menunjukkan bahwa elit pesantren baik di Maslakul Huda Kajen dan Annuqayah di Madura, memiliki potensi untuk menjadi kelompok kelas menengah kritis yang mampu memperkuat masyarakat sipil dan mempengaruhi kinerja pemerintah. Di Madura, misalnya, kyai berada dalam situasi kompetisi dengan pemerintah memenangkan pengaruh atas masyarakatnya, dan memanfaatkan pengembangan masyarakat ini dalam memperkuat posisi sosial. Sama halnya dengan di Pati, elite pesantren memiliki kemampuan melakukan negosiasi dengan pemerintah dalam menentukan program pembangunan mereka sendiri. Tetapi tampaknya upaya semacam ini tidak dapat dilanjutkan pada level nasional. *Pertama*, LP3ES dan P3M tidak menyediakan pesantren dengan paradigma yang memfokuskan pada advokasi. Selain itu, untuk menciptakan transformasi yang lebih luas, pembangunan sebuah jaringan nasional diantara pesantren dan lobby politik sangat dibutuhkan. *Kedua*, sebagai institusi tradisional, pesantren selalu mengkonsolidasikan identitasnya dan memelihara pola tradisional solidaritas hierarki yang ada. Walaupun pesantren mampu mendorong masyarakat lokal berpartisipasi dalam program pembangunan, pesantren juga memelihara dominasi sosial dan ekonominya atas masyarakatnya. Pada masa lalu, masyarakat bersandar pada pesantren dalam hal pengetahuan keagamaan, tetapi saat ini masyarakat juga bersandar




pada pesantren dalam mendapatkan bantuan ekonomi. Akhirnya, pesantren sebagaimana dikatakan oleh Wahid, berdiri pada persimpangan jalan, dimana ia harus memilih apakah berada pada sisi pemerintah atau pada masyarakat. Jika kyai “menganggap pesantren mereka berada dalam bahaya, mereka akan memilih mempertahankan kehidupan pesantrennya daripada menentang pemerintah” (Eldridge, 1995, p. 181). Selain itu, ideologi yang diikuti oleh pesantren, dan Nahdhatul Ulama, organisasi afiliasi pesantren, sangat dipengaruhi oleh teologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, yang cenderung pada upaya konformitas dengan pemerintah yang berkuasa daripada melakukan konfrontasi.



Studi ini memfokuskan pada periode 1977 sampai 1993, ketika pengembangan masyarakat dengan pendekatan partisipasi diintrodusir kepada pesantren oleh LP3ES dan P3M. Selama periode ini, rejim Orde Baru diwarnai dengan represi dan intoleransi terhadap proses demokratisasi. Untuk memahami kapasitas pesantren dalam memberikan inspirasi terhadap terjadinya transformasi melalui advokasi, membangun jaringan informasi antar semua pesantren di Indonesia, maka riset yang lebih luas perlu dilakukan dan melampaui dua studi kasus dalam penelitian ini.

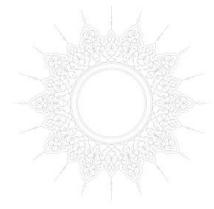
Appendix 1

Nilai Tukar Rupiah (Rp) Terhadap US\$ 1



Tahun	Rupiah
1977	415
1978	446
1979	631
1980	632
1981	637
1982	666
1983	919
1984	1,030
1985	1,115
1986	1,283
1987	1,643
1988	1,717
1989	1,787
1990	1,882
1991	1,982
1992	2,051
1993	2,095

Sumber: World Bank, 2003



DAFTAR PUSTAKA


- Abd. A'la, *Pembaruan Pesantren* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006)
- Abdul Halim, Dkk., *Manajemen Pesantren*, (Yogyakarta, LKIS, 2008)
- Abdurrahman. (2002). *The pesantren architects and their socio-religious teaching (1850-1950)*. PhD Dissertation. Ann Arbour: UMI Dissertation Services.
- Ali, F., dan Effendy, B. (1986). *Merambah jalan baru Islam: Rekonstruksi pemikiran Islam Indonesia masa orde baru*. Bandung: Mizan.
- Alwie, A.N. (2004). *Pesantren maslakul huda: Membentuk insan mandiri*. Yogyakarta: Wisma KMF Papringan.
- Arief, S., dan Sasono, A. (1981). *Indonesia: Ketergantungan dan keterbelakangan*. Jakarta: Lembaga Studi Pembangunan.
- Arif Budiman, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, (Jakarta: Gramedia, 2000)
- Azra, A. (1997). "Pesantren: Kontinuitas dan perubahan". Dalam N. Madjid, *Bilik-bilik pesantren: Sebuah potret perjalanan* (pp. ix-xxvii). Jakarta: Paramadina.
- Bahrul Huda, "Dinamika Bisnis Ritel Pesantren, Srudi Fenomenologi Ritel Modern Berjejaring Toko Basmalah Koperasi Pondok Pesantren Sidogiri", Disertasi Belum Diterbitkan, (Surabaya: PPs UIN Sunan Ampel, 2021)
- Bardhan. P. (2000). "Irrigation and cooperation: An empirical analysis of 48 irrigation communities in South India". *Economic Development and Cultural Change*, 48(4), 847-865.
- Barton, G. (1995). "Neo-modernism: A vital synthesis of traditionalist and modernist Islamic thought in Indonesia". *Studia Islamika*, 2(3), 1-75.
- Baswedan, A.R. (2004). "Political Islam in Indonesia: Present and future trajectory". *Asian Survey*, 44(55), 670.
- Basyuni, I. (1985). "Da'wah bil hal gaya pesantren". Dalam M. D. Rahardjo (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. 219-244). Jakarta: P3M.




- Billah, MM. 1985. "Pemikiran awal pengembangan pesantren". Dalam M. D. Rahardjo (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. 289-298). Jakarta: P3M.
- _____. (1988). "Dari paradigma instrumentalist ke paradigma alternatif". *Pesantren*, 4(4), (pp.10-29).
- Bisri Effendi, *An Nuqayah: Gerak Transformasi Sosial di Madura*, (Jakarta: P3M, 1991)
- Booth, A. (1988). *Agricultural development in Indonesia*. Sydney: Allen and Unwin.
- Bruinessen, M.V. (1994). *NU: Tradisi, relasi-relasi kuasa dan pencarian makna baru*. Yogyakarta: LKiS.
- _____. (1995). *Kitab kuning, pesantren dan tarikat: tradisi-tradisi islam di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Budiman, A. (1988). "The emergence of the bureaucratic capitalist state in Indonesia", Dalam T. G. Lim (ed.), *Reflections on development in Southeast Asia* (pp. 110-129). Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- _____. (1994). "Reply in Session 3". In R. Ibrahim (ed.). *The Indonesian NGO Agenda toward the Year 2000*. Jakarta: CESDA-LP3ES. pp. 112-116.
- Castles, L. (1966). "Notes on the Islamic school at Gontor". *Indonesia*, 1(1), 30-45.
- Chambers, R. (1994). "The origin and practice of participatory rural appraisal", *World Development*, 22 (7), pp. 953-969.
- Cleaver, F. (2001). "Institutions, agency and the limitations of participatory approaches to development". Dalam B. Cooke dan U. Kothari (eds.), *Participation: the new tyranny* (pp. 36-55). London: Zed Books.
- Cooke, B., dan Kothari, U. (2001). "The case for participation as tyranny". Dalam B. Cooke dan U. Kothari (eds.), *Participation: the new tyranny* (pp. 1-15). London: Zed Books.
- Cornwall, A. (2004). "Spaces for transformation? reflections on issues of power and difference in participation in development". Dalam S. Hickey dan G. Mohan (eds.), *Participation: From tyranny to transformation?: Exploring new approaches to participation in development* (pp. 75-91). London: Zed Books.
- Craig, G., dan Mayo, M. (eds.). (1995). *Community empowerment: A reader in participation and development*. London: Zed Books.

- Deliar Noor, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1988)
- Dhofier, Z. (1980). *The Pesantren tradition: A study of the roles of the kyai in the maintenance of the tradition of ideology of Islam in Java*. Ph.D Thesis. Canberra: Australian National University.
- _____. (1982). *Tradisi pesantren: Studi tentang pandangan hidup kyai*. Jakarta: LP3ES.
- _____. (1995). "The role of traditional Islamic educational institutions in the universalization of basic education in Indonesia". Dalam A.G. Muhaimin (ed.), *Tradition and change in Indonesian Islamic education* (pp. 36-60). Jakarta: Office of Religious Research and Development, Ministry of Religious Affairs.
- _____. (1995). "Pesantren and the development of Islam in the new order". Dalam A.G. Muhaimin (ed.), *Tradition and change in Indonesian Islamic education* (pp. 87-104). Jakarta: Office of Religious Research and Development, Ministry of Religious Affairs.
- Dilts, R. (et.al). (1999). "Researchers from the village: An Indonesian non-government rural action and community development program. *Innotech Journal*, 1 (January-June), 34-42.
- Dirdjosanjoto, P. (1999). *Memelihara umat: Kiai pesantren and kiai langgar*. Yogyakarta: LKiS.
- Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. (1997). *Data potensi pondok pesantren seluruh Indonesia tahun 1997*. Jakarta: Depag RI.
- Dudley, E. (1993). *The Critical villager: Beyond community participation*. London: Cornell University Press.
- Edwards, M., dan Hulme, D. (1994). "Scaling-up the developmental impact of ngos: Concepts and experiences". Dalam M. Edwards dan D. Hulme (eds.), *Making a difference: NGOs and development in a changing world* (pp. 13-27). London: Earthscan.
- Effendy, B. (2001). *Islam and the state: The transformation of Islamic political ideas and practices in Indonesia*. Singapore: ISEAS.
- Effendy, B. (1990). *An-Nuqayab: Gerakan transformasi sosial di Madura*. Jakarta: P3M.
- Eldridge, P.J. (1988). "Non-governmental organisation and the role of state in Indonesia". Paper presented to conference on *The State and Civil Society in Contemporary Indonesia*. November 1988.

- _____. (1995). *Non-government organizations and democratic participation in Indonesia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Engineer, A.A. (1992). *Islam dan pembebasan*. Bandung: Mizan.
- Esteve, G. (1992). "Development." Dalam W. Sachs (ed.), *The development dictionary: a guide to knowledge and power* (pp. 6-25). London: Zed Books.
- Fadjar, A.M. (1997). "Sintesa antara perguruan tinggi dan pesantren". Dalam M. Nurcholish, *Bilik-bilik pesantren: Sebuah potret perjalanan* (pp. 111-120). Jakarta: Paramadina.
- Faiqoh. (2003). *Nyai: Agen perubahan di pesantren*. Jakarta: Kucica.
- Fakih, M. (1985). "Pengembangan masyarakat di pesantren: Hambatan dan permasalahan". Dalam M. Oepen dan W. Karcher (eds.), *The impact of pesantren in education and community development in Indonesia* (pp. 148-160). Jakarta: P3M.
- _____. (1995). *The role of non-governmental organizations in social transformation: a participatory inquiry in Indonesia*. Ph.D Dissertation. Ann Arbor: UMI Dissertation Service.
- Federspiel, H.M. (1991). "Muslim intellectuals and Indonesia's national development", *Asian Survey*, 31(3), 232-245.
- Fowler, A. (1997). *Striking a balance: A guide to enhancing the effectiveness of non-governmental organisations in international development*. London: Earthscan.
- Freire, P. (1970). *The pedagogy of the oppressed*. New York: The Seabury Press.
- Geertz, C. (1960). "The javanese kijaji: The changing role of a cultural broker", *Comparative Studies in Society and History*, 2 (2), 228-249.
- Gufron. (2006). *Peran pesantren Maslakul Huda dalam pengembangan masyarakat bidang peternakan di desa Sidomukti kecamatan Margoyoso kabupaten Pati Jawa Tengah*. Honour Thesis. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri
- Guijt, I., dan Shah, M. (1998). *The myth of community: Gender issues in participatory development*. London: IT Publication.
- Guinness, P. (1986). *Harmony and hierarchy in a Javanese kampung*. Singapore: Oxford University Press.

- 
- Hadimulyo. (1985). "Dua pesantren, dua wajah budaya". Dalam M.D. Rahardjo (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. 98-113). Jakarta: P3M.
- _____. (1983). "Latihan di mana-mana", *Pesan*, (November-December), 9-15
- Hailey, J. (2001). "Beyond the formulaic: Process and practice in South Asian NGOs". Dalam B. Cooke dan U. Kothari (eds.), *Participation: The new tyranny* (pp. 88-101). London: Zed Books.
- Haleem, M.A.S.A. (2005). *The qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Hasan, M.A. (1994). *Pelaksanaan pola pembangunan masyarakat desa oleh pondok pesantren Annuqayah: Studi diskriptif tentang biro pengabdian masyarakat pondok pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep*. Master Thesis. Malang, Indonesia: Program Pendidikan Luar Sekolah Program Pascasarjana IKIP.
- Hasan, M. N. (1995). "Karakter dan fungsi pesantren". Dalam M. Oepen dan W. Karcher (eds.), *The impact of pesantren in education and community development in Indonesia* (pp. 108-109). Jakarta: P3M.
- Hefner, R.W. (1993). "Islam, state, and civil society: ICMI and the struggle for the Indonesian middle class". *Indonesia*, 56, 1-35.
- Hettne, B. (1995). *Development theory and the three worlds: Towards an international political economy of development*. New York: Longman Scientific and Technical.
- Hickey, S. dan M. Giles. (2004). "Towards participation as transformation: Critical themes and challenges". Dalam S. Hickey dan G. Mohan (eds.), *Participation: From tyranny to transformation?: Exploring new approaches to participation in development* (pp. 3-24). London: Zed Books.
- _____. (2004). "Relocating participation within a radical politics of development: Insights from political action and practice". Dalam S. Hickey dan G. Mohan (eds.), *Participation: From tyranny to transformation?: Exploring new approaches to participation in development* (pp. 168-169). London: Zed Books.
- Hien, Y.T. (1990). "Law, state and civil society". Dalam A. Budiman (ed.), *State and civil society in Indonesia* (pp. vi-x). Monash Papers on Southeast Asia No. 22 Victoria: Monash University.
- Hill, H. (1990). "Ownership in Indonesia: Who owns what and does it matter?". Dalam H. Hill dan T. Hull (eds.), *Indonesia assessment*

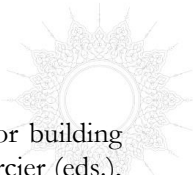
- 1990, (pp. 56-65). Canberra: Department of Political and Social Change, Research School of Asia Pacific and Asian Studies, the Australian National University.
- Hill, H., dan Weidemann, A. (1989). "Regional development in Indonesia: Pattern and issues. Dalam H. Hill (ed.), *Unity and diversity: Regional economic development in Indonesia since 1970* (pp. 3-54). Oxford: Oxford University Press.
- Hofstede, G. (1997). *Cultures and organizations: Software of the mind*. New York: McGraw-Hill.
- Holcombe, S. H. (1995). *Managing to empower: The Grameen bank's experience of poverty alleviation*. London: Zed Book.
- Horikoshi, H. (1976). *A traditional leader in a time of change*. Ph.D Thesis, Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign.
- _____. (1979). "Mental illness as a cultural phenomenon: Public tolerance and therapeutic process among the moslem Sundanese in West Java". *Indonesia*, 28(October), 121-138.
- Jabali, F., dan Jamhari (eds.). (2003). *The modernization of Islam in Indonesia: An impact study on the cooperation between the LAIN and McGill university*. Montreal and Jakarta: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project.
- Jay, R. R. (1969). *Javanese villagers: Social relation in rural Modjokuto*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Johnston, M. (1990). "Non-government organisations at the crossroads in Indonesia". Dalam R.C. Rice (ed.), *Indonesian economic development: Approaches, technology, small-scale textiles, urban infrastructure and NGOs* (pp. 77-92). Clayton, Victoria: Centre of Southeast Asian Studies, Monash University.
- Jones, S. (1996). "The Javanese pesantren: Between elite and peasantry". Dalam C.F. Keyes (ed), *Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural South East Asia* (pp. 19-41). New Haven, Conn: Yale Centre for International and Area Studies.
- Kabeer, N. (1999). "Resources, agency, achievements: Reflections on the measurement of women's empowerment". *Development and Change*, 30(3), 435-464.
- _____. (2005). "Gender equality and women's empowerment: A critical analysis of the third millennium development goal". *Gender and Development*, 13(1), 13-24

- 
- Kartodirdjo, S. (1973). *Protest movement in rural Java: A study of agrarian unrest in the nineteenth and early twentieth centuries*. Singapore: Oxford University Press.
- Korten, D. (1990). *Getting to the 21st century: Voluntary action and the global agenda*. Connecticut: Kumarian Press.
- Korten, D., dan C. George. (1984). "Planning framework for people centered development", Dalam D. Korten, dan K. Rudi (eds.), *People centered development* (pp. 201-209). Connecticut: Kumarian Press.
- Korten, F. (1983). "Community participation: A management perspective on obstacles and options." Dalam D.C. Korten dan F.B. Alfonso (eds.), *Bureaucracy and the poor: Closing the gap* (pp. 181-200). Singapore: McGraw-Hill International Book Company.
- Kothari, U. (2001). "Power, knowledge and social control in participatory development". Dalam B.Cooke dan U.Kothari (eds.), *Participation: The new tyranny* (pp. 139-152). London: Zed Books.
- Krishna, A., Uphoff, N., dan Esmar, MJ. (eds.) (1997). *Reason for hope: Instructive experiences in rural development*. West Hartford, Conn: Kumarian Press.
- Kuntowijoyo. (1991). *Paradigma Islam: Interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.
- Latif, Y. (2005). *Inteligensia muslim dan kuasa: Genealogi intelegensia muslim Indonesia abad ke-20*. Bandung: Mizan.
- LP3ES. (1974). *Laporan penelitian partisipasi masyarakat pulau Madura dalam pembangunan [Microform]*. Washington DC: Photoduplication Service, Library of Congress.
- _____. (1977). *program latihan pengembangan masyarakat desa melalui lembaga tradisional pedesaan: Pesantren*, Unpublished Paper, Jakarta: LP3ES.
- _____. dan BPPM PMH. (1983). *laporan latihan tenaga pengembangan masyarakat (ltpm) untuk 13 desa kecamatan Margoyoso kabupaten Pati II (Putri)*, Kajen: BPPM PMH
- _____. (2001). *Profil & Pendapat Kenangan 30 Tahun LP3ES (1971-2001)*. Jakarta: LP3ES.
- LP3ES Research and Reporting Team. (1981). "Cooperatives search for self-reliance: A field report". *Prisma: the Indonesian Indicator*, 23 (December), 27-63.


- MacAndrew, C. (1986). "Central government and local development in Indonesia: an overview". Dalam C. MacAndrew (ed.), *Central government and local development in Indonesia* (pp. 6-19). Singapore: Oxford University Press.
- Madjid, N. (1997). *Bilik-bilik pesantren: Sebuah potret perjalanan*, Jakarta: Paramadina.
- Mahfudh, MAS. (1991). "Pembinaan gizi dan kesejahteraan keluarga (dari sudut pranata agama dan tokoh agama)". Paper presented to National Discussion on *Gizi*. 14-19 Oktober.
- _____. (1994). *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKiS
- Makdisi, G. (1981). *The Rise of colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mansurnoor, IA. (1990). *Islam in an Indonesian world: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Maryono, E. (1988). "Aktualisasi peran kemasyarakatan pesantren: Refleksi pengalaman LPSM". *Pesantren*, 4(4), 30-42.
- Marzali, A. (2005). *Anthropologi dan pembangunan Indonesia*. Jakarta: Prenada Media.
- Mastuhu. (1994). *Dinamika sistem pendidikan pesantren*. Jakarta: INIS.
- Mohan, G. (2002). "Participatory development". Dalam V. Desai dan R.B. Potter (eds.), *The companion to development studies* (pp. 49-53). London: Hodder Arnold.
- Moh. Ali Aziz, dkk., *Dakwah Pemberdayaan Masyarakat, Paradigma, Aksi, Metodologi* (Yogyakarta: LKIS, 2009)
- Moser, CON. (1989). *Community participation in urban projects in the third world*. Oxford: Pergamon Press.
- Mosse, D. (2001). "People's knowledge, participation and patronage: Operations and representations in rural development." Dalam B. Cooke dan U. Kothari (eds.), *Participation: The new tyranny* (pp. 16-35). London: Zed Books.
- Mudatsir, A. (1985). "Kajen desa pesantren" Dalam MD. Rahardjo (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. 197-218). Jakarta: P3M.
- Mufid, A. S. (2006). *Tangkalukan, abangan dan tarekat: Kebangkitan agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

- 
- Muhaimin, AG. (1995). "Prelude". In AG Muhaimin (ed.). *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education* (pp. 1-18). Jakarta: Office of Religious Research and Development, Ministry of Religious Affairs.
- Kassam, Y., dan Kemal, M. (eds.). (1982). *Participatory research: An emerging alternative methodology in social science research*. New Delhi: Society for Participatory Research in Asia.
- Munawar-Rahman, B. (1995). "Dari tahapan moral ke periode sejarah: Pemikiran neo-modernisme Islam di Indonesia". *Ulumul Qur'an*, 3(v), 4-29.
- Niehof, A. (1987a). "Madurese women as brides and wives". Dalam E. Locher-Scholten dan A.Niehof (eds.), *Indonesian Women in Focus: Past and Present* (pp. 166-180). Dordrecht, Holland: KITLV.
- _____. (1987b). "Family planning in rural Madura". Dalam P. Q van Ufford (ed.), *Local Leadership and Programme Implementation in Indonesia* (pp. 117-136). Amsterdam: Free University.
- Noer, D. (1973). *The modernist muslim movement in Indonesia 1900-1942*. Singapore: Oxford University Press.
- Nur Syam, *Islam Nusantara Berkemajuan, Tantangan dan Solusi Moderasi Agama* (Semarang: Fatawa Publishing, 2018).
- Nur Syam, *Pendidikan Islam Kontemporer, Perspektif Sosiologi Transendental* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2020)
- Nur Syam, *Umi Wabeeda Perempuan Tangguh*, dalam nursyamcentre.com 09/08/2020.
- Parfitt, T. (*Rethinking participatory empowerment* 2004). "The ambiguity of participation: A qualified defence of participatory development." *Third World Quarterly*, 25(3), 537-556
- Parpart, J.L. (2004). "gender and development: The pra approach". Dalam J.L. Parpart., S. Madon., dan K. Staudt. (eds.), *Rethinking empowerment: Gender and development in a global/ local world* (pp. 165-181). London: Routledge.
- Pesantren Annuqayah. (1990). *Laporan pelaksanaan program kerja bpm Annuqayah*. Unpublished Report. Sumenep: PPAN
- _____. (1997). *Satu abad pesantren Annuqayah*. Sumenep: PPAN Press.
- Prajarta Dirjasanyoto, *Memelihara Umat Kiai Pesantren Kiai Langgar* (Yogyakarta: LKiS, 1999)

- Prasodjo, S (ed.). (1982). *Profil pesantren: Laporan hasil penelitian pesantren Al-Fallah dan delapan lainnya di Bogor*. Jakarta: LP3ES.
- P3M. (1990). *Laporan hasil penelitian untuk pengembangan program bppm Maslakul Huda Kajen Margoyoso Pati*. Jakarta: P3M.
- Rahardjo, M.D. (1974). "Pesantren dan pembaharuan". Dalam MD Rahardjo (ed.), *Pesantren dan pembaharuan* (pp. 1-38). Jakarta: LP3ES.
- _____. (1975). "The kyai, the pesantren and the village: A preliminary sketch". *Prisma: The Indonesian Indicator*, 1(1), 32-43.
- _____. (1985). *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah*. Jakarta: P3M
- _____. (1985). "Perkembangan masyarakat dalam perspektif pesantren". Dalam MD. Rahardjo (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. vii-xxii). Jakarta: P3M.
- Rahman, MDA. (1993). *People's self-development: Perspective on participatory action research: a journey through experience*. London: Zed Books.
- Ramage, D. (1995). *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the ideology of tolerance*, London: Routledge.
- Robison, R. (1986). *Indonesia: The Rise of Capital*, Sydney: Allen and Unwin.
- Rostow, WW. (1971). *The Stage of Economic Growth: a Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salim, E. (1983). "Development with equity: Indonesia's future challenge". *Prisma: The Indonesian Indicator*, 27(March), 3-18.
- _____. (1983). "Common aims, different approaches". *Prisma: The Indonesian Indicator*, 28(March), 70-72.
- Santoso, P. (1988). "Kiprah pesantren dalam transformasi: Catatan dari Maslakul Huda". *Pesantren*, 4(4), 80-87.
- _____. (1989). *Politik kultural pesantren: Interaksi lsm/lpsm-pesantren dengan pemerintah dalam pengembangan masyarakat*. Laporan Penelitian. Yogyakarta: Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Universitas Gadjah Mada.
- _____. (1992). *Political challenges to sustainable development in Indonesia*. MA Thesis. Ann Arbour: UMI Dissertation Services.
- Sasono, A. (1987). "Rentang peran serta LPSM". *Alternatif*, 4 (February-March), 23-8.

- 
- Schneider, H. (1995). "Concept, issues and experiences for building upo participation". Dalam S. Harmut dan ML. Libercier (eds.), *Participatory development from advocacy to action* (pp. 29-64). France: OECD.
- Schuurman, FJ. (ed.). (1993). *Beyond the impasse: New directions in development theory*. London: Zed Books.
- Sen, A.K. (1999). *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press
- Slamet-Velsink, I. (1994). "Traditional leadership in rural Java". Dalam H. Atlov dan S.Cederroth (eds.), *Leadership on Java: Gentle hints, authoritarian rule* (pp. 33-56). Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Smillie, I., dan Hailey, J. (2001). *Managing for change: Leadership, strategy and mangement in South Asian NGOs*. New York: Oxford University Press.
- Steenbrink, K.A. (1986). *Pesantren, madrasah, sekolah: Pendidikan Islam dalam kurun modern*. Jakarta: LP3ES.
- Sulaiman, I. (1985). "Pesantren mengembangkan teknologi tepat guna ke desa", Dalam MD. Rahardjo. (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. 245-263). Jakarta: P3M.
- Tebba, S. (1985). "Dilema pesantren: Belenggu politik dan pembaruan sosial". Dalam MD. Rahardjo. (ed.), *Pergulatan dunia pesantren: Membangun dari bawah* (pp. 267-288). Jakarta: P3M.
- Tiliakratna, SP. (1991). "The Role of animator". Dalam P. Wignaraja, (et.al.), *Participatory development: Learning from South Asia*, (pp. 223-252). Karachi: Oxford University Press.
- Tim Kompas. (1997). "Pesantren: Dari pendidikan hingga politik". Dalam N. Madjid. *Bilik-bilik pesantren: Sebuah potret perjalanan* (pp. 121-131). Jakarta: Paramadina.
- Turmudi, E. (2006). *Struggling for the umma: Changing leadership roles of kiai in Jombang, East Java*. Canberra: ANU E-Press.
- Tsanin Jauhari, *Jalan Terjal Santri Menjadi Penulis*, (Surabaya: Muara Progresif, 2009)
- UNDP. (1991). *Human development report 1991*. Oxford: Oxford University Press.
- Vatikiotis, MJ. (1994). *Indonesian politics under Suharto: Order, development, and pressure for change*. London: Routledge.
- Wahid, A. (2001). *Menggerakkan Tradisi: Esai-Esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS.

- Weber, M. (1973). "The Routinization of charisma". Dalam E. E. Havelly dan A. Etzioni (eds.), *Social change* (pp. 43-53). New York: Basic Book.
- Whitelum, B. (2003). *Rhetoric and reality in the world bank's relations with NGOs: An Indonesian case study*. Ph D Thesis. Canberra: The Australian National University.
- White, S. (1996). "Depoliticising development: The uses and abuses of participation". *Development in Practice*, 6 (1), 6-15
- Wickremaarachchi, SP. (1991). "Keeping people's surplus in people's hand". Dalam P. Wignaraja (et.al.), *Participatory development: Learning from South Asia* (pp. 259-281). Karachi: Oxford University Press.
- Widodo, S. (2000). "Kembali ke desa". Dalam T. Ismail. *Membangun kemandirian umat di pedesaan: Iktibar dan peran pesantren Darul Fallah 1960-2000* (pp. 101-106). Bogor: PP Darul Fallah.
- Wignaraja, P. "Towards praxis and participatory development". Dalam P. Wignaraja (et.al.), *Participatory development: Learning from South Asia* (pp. 195-205). Karachi: Oxford University Press.
- Williams, G., (et.al.). (2003). "Enhancing pro-poor governance in eastern India: Participation, politics and action research". *Progress in Development Studies*, 3 (2), 159-178.
- Williams, G. (2004). "Evaluating participatory development: Tyranny, power and (re)politicisation". *Third World Quarterly*, 25 (3), 557-578.
- Williams, G. (1980). "Community participation and the role of voluntary agencies in Indonesia". *Prisma: The Indonesian Indicator*, 16(March), 11-31.
- Wiyata, AL. (2002). *Carok: Konflik kekerasan dan barga diri orang Madura*. Yogyakarta: LKiS.
- World Bank. (1991). *World Development Report 1991: Poverty*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1994). *Internal Implementation Review*. Washington DC: World Bank.
- World Bank. (2003). "Exchange rate of rupiah to US \$". [http://lnweb18.worldbank.org/eap/eap.nsf/2c4ea74c4d42fe8d852568b60074a864/04d6c170a7579a4b472569180032bfaa/\\$FILE/Rp-us\\$.pdf](http://lnweb18.worldbank.org/eap/eap.nsf/2c4ea74c4d42fe8d852568b60074a864/04d6c170a7579a4b472569180032bfaa/$FILE/Rp-us$.pdf). Accessed: 27/06/2007
- Yacub, M. (1985). *Pondok pesantren dan pembangunan masyarakat desa*. Bandung: Angkasa

- 
- Yunus, M. (1979). *Sejarah pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara.
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011).
- Ziemek, M. (1985). *Pesantren dalam perubahan sosial*. Jakarta: P3M.



Profil Penulis



Bambang Budiwiranto adalah staf pengajar pada FDIK UIN Raden Intan Lampung. Ia memperoleh gelar Ph.D. dalam bidang Komunikasi Perubahan Sosial dari the University of Queensland Australia (2013), MA (Asian Studies) dari the Australian National University Canberra (2007), MAg (Islam Asia Tenggara) IAIN Sultan Syarif Kasim Pekanbaru (2001), dan Sarjana Dakwah dari IAIN Sunan Ampel (1996). Saat menempuh pendidikan di Canberra, ia pernah menjadi tutor Indonesian language and culture di Australian Defence Force Academy (ADFA). Selain mengajar, ia juga berpengalaman sebagai konsultan di beberapa lembaga nasional dan internasional seperti UNDP/BRR Aceh Nias, Centre for Communication & Social Change the University of Queensland, GRM Internasional dan SPEAK Indonesia.