

BAB II

TINJAUAN TEORETIS

A. Buruh

Dalam sejarah peradaban manusia Indonesia, masalah perburuhan merupakan persoalan yang sangat krusial dan sarat dengan konflik. Kaum buruh¹ tidak jarang menjadi “kuda tunggangan” untuk mencapai suatu pertumbuhan ekonomi yang tinggi. Buruh ibarat sapi perah yang selalu diperas dan dipacu dengan tuntutan-tuntutan yang tinggi dari pemilik modal dan atau pengambil kebijakan yang kerap berkolaborasi dengan pemilik modal. Persoalan yang mesti dimintakan pertanggungjawaban kepada buruh, dan ini yang selalu menjadi tuntutan buta pemilik modal, adalah produktivitas. Selama buruh masih mampu menjual atau mengeluarkan tenaganya untuk melahirkan produktivitas, selama itu pula ia akan dihargai. Jadi, tenaga kaum buruh dihargai dan diletakkan pada posisi sejauh mana ia masih mampu mengeluarkan tenaganya demi produktivitas, apa pun caranya.

Sementara itu, persoalan yang dihadapi buruh dalam hidupnya tidak terbatas pada persoalan ekonomi semata, namun ada

¹ Mengenai pengertian buruh secara definitif, lihat Mulli Trisna, “Buruh, Siapa sih Sampeyan?.” *Gerbang*, Nomor 08, Vol. 03, Agustus-Oktober 2000, 5; Ryadi Gunawan, “Di tengah Deru Himpitan Mesin-mesin Pabrik,” dalam Aris Wibawa (ed.), *Menuju Hubungan Demokratik* (Yogyakarta: Fisipol Universitas Atmajaya Yogyakarta & Laper Pustaka Utama, 1998), hlm. 5.

persoalan lain yang bersentuhan dengan mental spiritual sesuai dengan keberadaannya sebagai manusia dengan segala kebutuhannya. Oleh karena itu, untuk mengetahui dan mendalami persoalan-persoalan buruh seperti yang dimaksud penelitian ini, upaya-upaya pembahasan mesti dilakukan dengan berkisar pada persoalan-persoalan yang berkaitan dengan sejarah perkembangan buruh dalam kerangka pengalaman industrialisasi di Indonesia, keberadaan buruh di tengah industrialisasi dan perubahan sosial, serta strategi mereka dalam mempertahankan hidup.

Buruh dan Sejarah Perkembangannya: Pengalaman Industrialisasi di Indonesia

Secara historis, perkembangan industrialisasi di Indonesia berlangsung secara cepat mulai tahun 1970-an. Sebelum masa itu, institusi-institusi yang bergerak pada aktivitas-aktivitas industrial, seperti pabrik dan institusi-institusi pabrik industrial lainnya, memang sudah eksis di negeri ini, namun akselerasinya baru terjadi pada tahun 1970-an seiring dengan proses atau tuntutan pembangunan yang dijalankan oleh pemerintah.² Pada era Orde Lama, Soekarno, terutama periode Demokrasi Terpimpin dari tahun 1959 sampai 1965, industrialisasi dijalankan dengan fokus utama pada perkembangan cara menasionalisasi kebanyakan perusahaan asing berskala besar yang ada di Indonesia. Pada era tersebut, kondisi kerja tidak jauh lebih baik daripada periode-periode sebelumnya. Hal ini dikarenakan Soekarno menekankan perjuangan anticolonial dan antikapitalis dalam konfrontasinya dengan Amerika Serikat dan Eropa Barat.³ Oleh Soekarno, isu-isu

² Setiawan. *Konflik Sosial: Kajian Sosiologi Hubungan Buruh, Perusahaan dan Negara di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 61.

³ Menurut Taufik Abdullah, kebijakan Soekarno tersebut semakin memencilkan pergaulan Indonesia dalam pergaulan internasional, dan akhirnya menyeret bangsa Indonesia kepada tragedi sosial dan politik. Lihat Taufik Abdullah, "Kata Pengantar," dalam M. Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1994), hlm. xiv.

politik dipandang lebih penting daripada ancaman memburuknya situasi ekonomi, kondisi ini pada akhirnya memperburuk wajah perburuhan Indonesia. Saat itu, standar upah secara komparatif lebih rendah dibanding sebelum perang kemerdekaan.⁴

Pada masa Orde Baru, pemerintah melakukan serangkaian reformasi di bidang ekonomi secara mendasar. Sistem ekonomi diliberalisasikan dan aliran investasi swasta asing secara serius didorong masuk. Upaya yang dilakukan pemerintah ini membawa hasil yang cukup menggembirakan, akselerasi pertumbuhan ekonomi di Indonesia cukup baik pada saat itu.⁵

Upaya demi upaya untuk meningkatkan atau mempercepat pertumbuhan ekonomi nasional itu dilakukan tahap demi tahap hingga pada Repelita ketiga tahun 1979/1980-1983/1984. Saat itu dicanangkan sasaran utama dalam memajukan industrialisasi sebagai aktor pembangunan perekonomian yang utama. Penekanan utama diletakkan pada promosi industri-industri yang menyerap banyak tenaga kerja (*labour intensive industries*). Pola pembangunan ekonomi dengan penekanan pada industri seperti tersebut menjadi basis bagi Repelita berikutnya. Pada pasca Repelita ketiga, prioritas pembangunan ekonomi digeser ke sektor industri mesin. Investasi-investasi swasta diidentifikasi sebagai aktor-aktor utama dalam proses industrialisasi.⁶

Seiring dengan proses industrialisasi tersebut, terjadi pula arus migrasi atau urbanisasi penduduk pedesaan. Kota dengan proyek-proyek industrialisasinya, meminjam istilah Dawam Rahardjo, menjadi *pull factor*, daya tarik bagi penduduk pedesaan

⁴ Lihat Soe Hok Gie, *Di Bawah Lentera Merah: Riwayat Serikat Islam Semarang, 1917-1920* (Jakarta: Franz Fanon Foundation, 1990), hlm. 5.

⁵ Lebih lanjut mengenai hal ini lihat Huib Poot, Arie Kuyvenhoven dan Jaap Jansen, *Industrialisation and Trade in Indonesia* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), hlm. 4.

⁶ Setiawan, *Konflik Sosial*, hlm. 62.

dalam kaitannya dengan perihal peluang kerja dan kesempatan berusaha.⁷ Hal ini terjadi dengan tidak terlepas dari tiga faktor pemicunya. *Pertama*, pembangunan pertanian di pedesaan menimbulkan *push factor* akibat penggunaan teknologi dan akses kredit pertanian yang tidak merata. Sementara itu, pada saat yang sama, dan ini yang menjadi faktor yang *kedua*, industrialisasi [di perkotaan] dipahami dapat memfasilitasi tercapainya kebutuhan hidup dengan cara yang lebih mudah dan cepat. *Ketiga*, secara ekonomis, pendapatan yang mereka peroleh sebagai konsekuensi dari keterlibatan mereka bekerja di sektor industri dapat diraih dengan risiko kerugian yang jauh lebih kecil dibanding dengan terlibat dalam aktivitas pertanian yang dikelolanya di pedesaan. Dengan demikian, urbanisasi seiring dengan terjadinya pergeseran struktur mata pencarian penduduk dari sektor pertanian menuju sektor jasa.⁸

Migrasi atau urbanisasi tersebut, oleh masyarakat lapisan bawah dilakukan secara berbondong-bondong sehingga menyebabkan terjadinya penumpukan sumber daya manusia pedesaan di kantong-kantong sekitar kawasan industri [di perkotaan]. Maka, muncullah kantong-kantong masyarakat pedesaan di kota-kota besar. Di kota, masyarakat migran lapisan bawah umumnya mengejar kesempatan bekerja di pabrik-pabrik, proyek-proyek konstruksi, sektor transportasi dan perusahaan-perusahaan dagang dan jasa.⁹ Namun demikian, bidang-bidang usaha tersebut

⁷ Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani*, hlm. 9.

⁸ Hanya saja, Nasikun mencatat, urbanisasi di negara-negara Dunia Ketiga (termaksud Indonesia, pen.) cenderung terjadi dengan kecepatan yang jauh lebih tinggi dari ekspansi industri manufaktur, tidak seperti di negara maju. Fenomena ini disebut dengan “urbanisasi berlebih” (*over-urbanization*), “urbanisasi semu” (*pseudo-urbanization*), atau “hiper-urbanisasi” (*hyper-urbanization*). Lihat Nasikun, “Kata Pengantar,” dalam Alkan Gilbert & Josef Gugler, *Urbanisasi dan Kemiskinan di Dunia Ketiga* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. xiv.

⁹ Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani*, hlm. 10.

tidak sepenuhnya mampu menyerap tenaga kerja yang datang. Padahal pada saat yang sama, semakin lama tenaga kerja yang datang semakin membesar jumlahnya. Hal ini pada akhirnya semakin membebani ketenagakerjaan (baca: perburuhan) di sektor industri, sebab banyaknya tenaga kerja tidak sebanding dengan kesempatan kerja yang ada. Akibatnya, daya tawar mereka sangat lemah di hadapan pemilik institusi-institusi industrial.

Dalam kaitan ini, persoalan-persoalan yang menimpah kaum buruh (tenaga kerja) dewasa ini dalam perspektif sosio-ekonomi pada umumnya meliputi beberapa hal. *Pertama*, jumlah jam kerja yang tinggi. Dalam kaitannya dengan produktivitas, buruh selalu dihadapkan pada tuntutan untuk selalu menghasilkan produktivitas yang tinggi. Tuntutan itu mesti dipenuhi mesti apapun kondisinya serta merupakan satu-satunya poin yang ditekankan kepada buruh. Pemilik modal tidak mau tahu bagaimana cara memenuhi tuntutan itu. Yang mereka tahu hanyalah produktivitas buruh itu tinggi. Tuntutan itu selanjutnya menyebabkan jam kerja buruh tinggi dan padat. *Kedua*, upah yang rendah dibarengi dengan jam kerja dan kedisiplinan yang tinggi. Penentuan upah buruh masih banyak didasarkan pada standar kebutuhan dasar. Hal ini masih diperparah lagi oleh sikap perusahaan atau pemilik modal yang selalu membuat alibi mengenai institusi industrialnya yang selalu dalam keadaan kritis secara finansial. Sikap yang demikian ini kemudian membawa dampak pada sistem penggajian yang tidak sebanding dengan volume kerja yang mesti dilakukan oleh buruh. Oleh karena itu, buruh dihadapkan pada persoalan besarnya tuntutan yang harus dipenuhi sementara pendapatan yang ia terima sebagai konsekuensi dari pemenuhan tuntutan itu lebih rendah. *Ketiga*, kurangnya jaminan keamanan dan keselamatan kerja. Dalam menjalankan tugas-tugas kerjanya, buruh dalam banyak kasus tidak dilengkapi dengan peralatan dan instrumen-instrumen pengamanan diri yang cukup. Akibatnya, risiko

kecelakaan kerja selalu menjadi ancaman yang kerap menghantui setiap aktivitas kerjanya. Persoalan yang ketiga ini semakin memperparah kondisi kerja buruh, sebab di satu sisi mereka dihadapkan pada tuntutan produktivitas yang tinggi, sementara di sisi lain tidak dilengkapi dengan instrumen-instrumen pengamanan diri. Akibatnya, buruh berada dibawah tekanan dari dua arah, produktivitas kerja dan ancaman kecelakaan kerja.¹⁰

Permasalahan-permasalahan di atas, bagi buruh perempuan khususnya, dirasakan sangat berat bebannya. Dalam kaitannya dengan hubungan industrial misalnya, buruh perempuan sering mendapat perlakuan yang tidak menguntungkan. Mereka masih kerap diposisikan secara diskriminatif dalam hal penggajian, termaksud tidak mendapatkan kemudahan-kemudahan dalam menjalankan hak-hak reproduksinya.¹¹

Berbagai persoalan di atas merupakan bagian dari rangkaian persoalan yang melilit kehidupan buruh dan tidak mungkin dielaborasi semuanya dalam tulisan ini. Hal ini sesuai dengan tingkat volume dan perkembangan persoalan yang selalu muncul dan menimpa buruh. Namun yang jelas, beberapa contoh dari rangkaian persoalan yang dihadapi buruh seperti tersebut di atas berkontribusi positif terhadap pengkondisian dan penciptaan pola hidup buruh yang serba mekanistik. Kondisi yang serba mekanistik demikian, selanjutnya menggeser pola dan bentuk-bentuk kehidupan yang sebelumnya mereka jalani. Permasalahan sosio-ekonomis tadi selanjutnya mengantarkan pada munculnya permasalahan psiko-religius yang penjelasannya saling berkaitan antara keduanya dan dapat dijumpai pada bagian lain dari tulisan ini.

¹⁰ Lihat Razif, "Pengalaman Kelas Buruh dan Industri Manufaktur di Indonesia," dalam Aris Wibawa (ed.), *Menuju Hubungan Industrial*, hlm. 22-23.

¹¹ Lihat Sehat, tahun VI, No. 31, Juli 2000, hlm. 2.

Buruh di Tengah Industrialisasi dan Perubahan Sosial

Industrialisasi merupakan suatu proses yang penting dalam sejarah peradaban manusia. Industrialisasi dianggap sebagai kunci ke arah kemakmuran oleh setiap bangsa meski bukan satu-satunya instrumen untuk menyelesaikan persoalan kemiskinan. Sebagaimana watak dasarnya yang memfasilitasi lahirnya instrumen-instrumen teknis, industrialisasi sebangun dengan terjadinya perubahan-perubahan mendasar dalam suatu masyarakat. Selain itu, terlepas dari kritik yang dialamatkan kepadanya, industrialisasi juga membawa suatu bangsa kepada kemajuan (*progress*). Kemajuan itu baik berkaitan dengan materi maupun simbol-simbol kebudayaan.

Secara prinsipil, industrialisasi merupakan upaya meningkatkan produktivitas kerja dengan menggunakan prinsip rasionalisasi dan efisiensi. Atas dasar ini, berbagai teknologi mekanis yang efektif dan efisien banyak digunakan. Akibatnya, sudah barang tentu, adalah tidak terelakkannya munculnya perubahan sosial.¹² Eratnya kaitan antara industrialisasi dengan perubahan sosial mendorong tumbuhnya apa yang disebut dengan masyarakat industri (*industrial society*). Saint-Simon mengidentifikasi masyarakat industri ini sebagai masyarakat yang terlibat dalam proses memproduksi barang-barang dalam industri.¹³ Dalam konteks ini, wacana perburuhan menemukan penjelasannya secara baik perihal keberadaannya dalam proses industrialisasi dan perubahan sosial. Perubahan sosial ini mempengaruhi banyak

¹² Dalam konteks ini, Yinger memberikan penjelasan bahwa jika kekuatan perubahan itu besar, maka arusnya pun terasa di serangkaian sistem. Salah satu sistem tersebut adalah agama. Dus, perubahan sosial itu juga membawa dampak terhadap perubahan keberagamaan. Lihat J. Milton Yinger, "Religion an Sosial Change: Functions and Dysfunctions of Sects and Cults among the Disprivileged," dalam Richard D. Knudten (ed.), *The Sociology of Religion: an anthology* (New York: Meredith Publishing Company, 1967), hlm. 483.

¹³ Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani*, hlm. 37.

aspek masyarakat, mulai dari pola dan tingkat konsumerisme, orientasi sosial, urbanisasi, institusi-institusi sosial budaya, sampai pada tingkat kesakralan agama. Oleh karena itu, masyarakat industri identik dengan lahirnya struktur, tradisi, dan cara berpikir baru dalam masyarakat. Nilai-nilai tradisional banyak tergeser dan terdorong ke pinggir, bahkan tergantikan posisinya oleh nilai-nilai modern yang banyak merasuki individu maupun sosial, baik dalam pengertian kelembagaan formal maupun informal. Dengan kata lain, sebagaimana kata Nurcholis Madjid, perubahan sosial berarti perubahan susunan kemasyarakatan dari suatu sistem sosial praindustrial (agraris, misalnya) menuju sistem sosial industrial.¹⁴

Di tengah tingkat perubahan sosial yang tinggi seperti itu, bentuk dan sifat agama atau keyakinan cenderung diekspresikan secara dinamis, dan bahkan kerap menjadi saling berbeda dan variatif seiring dengan tingkat perubahan itu sendiri.¹⁵ Bahkan, dalam banyak kasus, masyarakat industri yang tenaganya terkurus oleh pekerjaan yang keras di pabrik atau institusi-institusi industrial lainnya, tidak hanya terikat pada dunia modern secara ekonomis, tetapi secara kultural juga cenderung sekuler.¹⁶ Akibat proses industrialisasi yang menempatkan kemampuan rasio dan semangat individualitas yang tinggi, masyarakat cenderung bergerak secara dinamis. Penedeapan kemampuan rasio mengantarkan ilmu pengetahuan dan teknologi berkembang pesat. Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi inilah di antara yang banyak mempengaruhi cara beradaptasi dan cara memandang terhadap lingkungan, baik fisik maupun nonfisik, serta hubungan

¹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 141.

¹⁵ Joachim Wach's, *Sociology of Religion* (London: The University of Chicago Press, 1971), hlm. 268.

¹⁶ Hermawan Sulistiyo, *Palu Arit di Ladang Tebu* (Jakarta: KPG, 2000), hlm. 111.

kemanusiaan. Persepsi dan respons terhadap masalah kemanusiaan banyak didasarkan pada metode berpikir empirik yang dilandasi oleh penalaran dan rasionalisasi. Karena itu, lingkungan sekuler menemukan lahan yang subur untuk berkembang dan bahkan mendesak lingkungan yang sakral. Nottingham menyebutkan bahwa kecenderungan sekularistik seperti ini semakin mempersempit dan melemahkan ruang gerak agama.¹⁷

Terkait dengan wacana perubahan sosial dari bentuk yang kurang maju ke bentuk yang maju, atau menurut istilah Nurcholish Madjid, dari sistem sosial pra-industrial ke industrial di atas, Talcott Parson mengembangkan sebuah teori yang terkenal dengan nama *pattern variabel*. Dalam perspektif teori ini, perubahan sosial dari kurang maju ke maju juga berarti perubahan dari:

- a. *Affectivity versus affectivity neutrality*, yakni hubungan sosial dari sifatnya yang mementingkan dan berlandaskan emosi (masyarakat tradisional) ke hubungan sosial netral (masyarakat maju).
- b. *Self-orientation versus collective-orientation*, yakni perubahan dari tindakan yang berorientasi kelompok ke yang berorientasi individu.
- c. *Universalism versus particularism*, yakni pergeseran dari hubungan sosial yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan khusus (subjektif) ke pertimbangan objek, berlaku untuk semua orang.
- d. *Quality versus performance*, yakni pergeseran hubungan sosial karena pertimbangan primordialisme ke pertimbangan kecocokan secara timbal balik.

¹⁷ Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, terj. Abdul Muis Naharong (Jakarta: CV. Radjawali, 1985), hlm. 60.

e. *Specificity versus diffuseness*, yakni pergeseran dari sifat hubungan sosial yang berorientasi komunitas (keluarga) ke hubungan sosial yang terbatas atau tersegmentasi.

Industrialisasi sebagai Akar Masalah

Di Indonesia, proses industrialisasi merupakan sebuah keharusan yang tidak bisa ditawa-tawar lagi. Industrialisasi merupakan suatu proses pembangunan dan upaya manusia dengan budaya beserta kelembagaan dari masyarakat dalam suatu struktur ekonomi dan kurun tertentu sehingga mampu mendorong pertumbuhan penghasilan dan kesejahteraan yang diharapkan dapat memberi kemajuan dan kemandirian bangsa.¹⁸ Untuk mendukung proses industrialisasi tersebut, dibutuhkan banyak tenaga kerja yang mesti terlibat di dalamnya, baik pada level pengambil kebijakan, pengaman, pelaksana, dan bahkan pekerja kasarnya. Maka, muncullah dalam kaitan ini buruh dalam jumlah yang tidak kecil.

Seperti halnya yang telah dialami oleh banyak negara maju lainnya, proses industrialisasi telah dianggap sebagai salah satu *main gates* menuju kemakmuran bangsa secara luas. Sebagai bangsa yang masih bertumpu pada keunggulan *natural sources* dan budaya agraris, program pembangunan yang berorientasi pada industrialisasi di Indonesia masih mengalami banyak kendala.¹⁹ Kesiapan sumber daya manusia, baik berupa kapabilitas keilmuan dan penguasaan teknologi maupun akseptabilitas budaya dan kemungkinan dampak ekologisnya adalah persoalan paling mendasar dari setumpuk persoalan lainnya yang belum

¹⁸ Lihat Dipo Alam, "Perencanaan dan Pengembangan Industri dan Perdagangan," dalam *Prisma*, Nomor Khusus 25 Tahun (1971-1996), tahun XXV, (1996), hlm. 97-98.

¹⁹ Mengenai masalah-masalah proses industrialisasi beserta dampak negatifnya dalam konteks pulau Jawa, lihat, misalnya, Ines Smyth, *Industrialization and Natural Resources* (Bandung: Akatiga, 1997).

terpecahkan secara memuaskan dalam menghadapi program pembangunan di sektor ini. Terdapat banyak prakondisi industrialisasi yang sulit untuk diciptakan akibat gesekan dan aksi saling tarik menarik antara unsur-unsur eksternal (*external elements*) pada satu sisi, dengan sejumlah modalitas domestik (*domestic modalities*) yang sangat resisten terhadap kedatangan unsur-unsur eksternal dimaksud, di sisi lain.

Pertautan dua nilai yang berbeda dalam setiap proses industrialisasi merupakan hal niscaya yang kerap terjadi di berbagai negara, terutama negara-negara berkembang seperti Indonesia. Pada umumnya, proses dialog dua nilai yang berbeda ini bisa membawa pada salah satu dari dua konsekuensi: “perkawinan kultural” (*cultural intermarriage*) antar keduanya maupun konflik kultural yang berakibat pada rusaknya sendi-sendi kehidupan masyarakat penerima industrialisasi. Sepanjang yang dialami adalah proses dialog intim—bahkan perkawinan kultural—antara keduanya, sudah barang tentu tidak perlu dipersoalkan. Namun ketika kedatangan industrialisasi justru membawa pada konsekuensi kedua, konflik kultural antara keduanya, hal ini berarti bahwa proses industrialisasi justru membawa permasalahan baru di kalangan masyarakat penerima yang akan semakin memperberat beban mereka di kemudian hari. Kemungkinan terjadinya konsekuensi yang kedua inilah yang harus diperhatikan agar tidak terjadi di Indonesia di tengah gencarnya proyeksi program pembangunan berorientasi industri.²⁰

²⁰ Bandingkan dengan persoalan alih teknologi yang terjadi di sejumlah negara Amerika Latin, terutama Brazil, yang tidak mempertimbangkan potensi domestik dan kesiapan sumber daya manusianya. Akibat persoalan ini, proyek alih teknologi secara besar-besaran justru menambah daftar penderitaan negeri ini. Menurut Soedjatmoko, persoalan yang muncul akibat program industrialisasi yang tidak dibarengi dengan kesiapan pihak penerima di antaranya adalah masalah pengangguran (*unemployment*), ketidakadilan yang berupa disparitas ekonomi antara si kaya dan si miskin, ketergantungan daerah (*countryside*) terhadap pusat-pusat industri, dan kerusakan ekologis. Lebih lanjut lihat Soedjatmoko, “Teknologi,

Di samping dampak kerusakan fisik yang ditimbulkan oleh proyek industrialisasi, dampak serupa juga banyak terjadi pada kehidupan sosiokultural masyarakat sekitar. Paradigma industri kapitalistik seringkali menafikan realitas humanisme psikologis para pelaku industri, terutama sekali kaum buruh dan masyarakat sekitar, sehingga akibat yang ditimbulkan adalah fenomena dehumanisasi masyarakat industri.²¹ Fenomena dehumanisasi ini ditandai dengan tercerabutnya kehidupan masyarakat dari akar-akar tradisi dan budaya dan terkikisnya nilai-nilai spiritual. Kehidupan industri yang mekanistik ini, dalam perspektif psikoanalisis, melahirkan manusia-manusia mesin yang tidak berbasis pada kehidupan spiritual dan nilai-nilai tradisi yang dalam bahasa Erich Fromm disebut sebagai *homo mechanicus*, *automaton man*, dan *homo consumens*.²² Terjadinya prototipe manusia semacam ini lebih disebabkan pendekatan manusia modern dalam melihat realita kehidupan lebih bersifat mekanikal mengikuti gelombang arus kehidupan industri yang ada di sekitarnya. Tujuan utama dalam kehidupan mereka disejalkan dengan bagaimana memproduksi sesuatu atau meraih untung sebanyak-banyaknya dalam tempo sesingkat-singkatnya. Manusia modern pada gilirannya tereduksi menjadi sekadar bagian dari barang-barang komoditas yang bernuansa hitungan matematis. Memang dalam struktur kehidupan semacam ini segala kebutuhan duniawi manusia dapat tercapai, hanya dengan sekali pencet (tombol) saja. Waktu terasa semakin efisien dan energi bisa dihemat melalui teknologi dan atau industri. Namun yang patut

Pembangunan dan Kebudayaan," dalam Y.B. Mangunwijaya (ed.), *Teknologi dan Dampak Kebudayaannya*, Vol. 1 (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993), hlm. 49-57.

²¹ Sayyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), hlm. 77.

²² Erich Fromm, *The Heart of Man: Its Genius for Good and Devil*, (New York: Harper & Row, 1964), hlm. 57-59.

dipertanyakan di sini adalah bukan pada persoalan apakah manusia modern bisa diperlakukan dengan enak oleh industri, sekalipun kenyataannya segala sesuatu terasa lebih nikmat. Persoalannya justru terletak pada apakah manusia itu termasuk barang mati atau barang hidup (*living things*). Inilah pertanyaan mendasar yang sulit dijawab oleh realita modernitas industrial.²³

Secara teoretis, proses dehumanisasi manusia industri ini praktis lahir sejak munculnya industrialisasi di muka bumi ini yang diawali pada abad pencerahan di Eropa Barat (*Renaissance/Aufklärung*) pada abad ke-16 dan kemudian diikuti oleh Revolusi Industri pada abad ke-18.²⁴ Abad ini menandai berdirinya negara-negara modern yang sekuler dan terjadinya tantangan yang serius terhadap dominasi nilai-nilai tradisional dalam kehidupan masyarakat.²⁵ Lokus original sekularisasi adalah di sektor-sektor ekonomi yang dipoles oleh proses kapitalistik dan industrial. Dalam konteks teoretis Berger, masyarakat industrial modern telah melahirkan apa yang disebut *liberated territory* (teritorial yang terbebaskan) dari wilayah agama.²⁶ Dari sinilah sekularisasi menyeruak dan menyebar ke seluruh sendi kehidupan masyarakat modern. Menurutnya, “laju agama terhenti di depan pintu pabrik” (*“religion stop at the factory gate”*). Namun yang menarik adalah bahwa fenomena sekularisasi di kalangan masyarakat industri ini “boleh jadi” tidak berlaku di sejumlah institusi tradisional dan privat semacam keluarga, sebab dari sektor keluargalah simbol perlawanan agama terhadap merasuknya iklim sekuler bisa dibangun. Kenyataan ini sekaligus mengindikasikan bahwa

²³ *Ibid.*, hlm. 57.

²⁴ Haedar Nashir, *Agama & Krisis Kemanusiaan Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 7.

²⁵ Kenneth Thompson, “Religion, Values, and Ideology,” dalam Stuart Hall, et. al. (eds.), *Modernity: An Introduction to Modern Societies* (Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996), hlm. 398.

²⁶ Peter L. Berger, *The Secred Conopy* (New York: An Anchor Book, 1990), hlm. 129.

terdapat kecenderungan polarisasi kehidupan agama antara sektor kehidupan industri yang sekuler dan institusi privat dan tradisional yang religius, seperti keluarga. Polarisasi kehidupan keagamaan ini, dalam beberapa hal, barangkali bisa dijadikan sebagai *entry point* untuk menjelaskan terjadinya serangkaian konflik spiritual yang melanda masyarakat industri.

Namun demikian, konstruk teoretis Berger di atas boleh jadi tidak *applicable* di tengah *setting* sosiokultural yang religius seperti bangsa Indonesia, dimana agama sudah menjadi elemen penting dalam kehidupan masyarakat. Ini artinya bahwa kehadiran industri yang *by nature*, adalah sekuler sangat boleh jadi akan memunculkan konflik-konflik sosiokultural lebih keras di tengah masyarakat kita. Konflik sosiokultural dimaksud mengerucut dan mengkristal menjadi krisis spiritual dan ketercerabutan budaya atau nilai-nilai tradisional di kalangan masyarakat industri. Dalam konteks inilah polarisasi keagamaan sebagaimana dijelaskan di atas bisa dipakai untuk menjelaskan proses konflik sosiokultural yang dimaksud. Paradigma berpikir semacam ini tentu saja bisa dipahami dari kenyataan bahwa sebagian besar buruh pabrik yang bekerja di sektor industri kebanyakan berasal dari keluarga tradisional yang memiliki intensitas keterlibatan keagamaan relatif tinggi sebelum mereka meninggalkan daerahnya menuju ke kota (pusat industri). Sesampainya di pusat industri, mereka menemukan realita kehidupan yang jauh berbeda, bahkan bertentangan secara diametral dengan latar belakang kehidupan sosiokultural di tempat di mana mereka berasal. Sehingga muncullah kesenjangan-kesenjangan antara realita kehidupan industri yang sekuler di satu sisi, dengan nuansa keagamaan di daerah asal. Fenomena semacam ini oleh Berger disebut sebagai *cultural lag* (ketertinggalan kultural).²⁷ Dengan kata lain, terdapat anakronisme simbol-simbol tradisional di wilayah industri.

²⁷ Berger, *The Sacred Canopy*, hlm. 129.

Upaya apapun untuk *reconquista* (menaklukan kembali) *the liberated territory* tersebut melalui lembaga-lembaga tradisional keagamaan, di mata Berger, hanya akan membahayakan proses produksi industri.²⁸ Sebuah komunitas industri, lanjutnya, membutuhkan kehadiran generasi ilmiah teknologis yang disertai tingkat rasionalitas tinggi. Argumentasi Berger ini mungkin bisa dipahami dari dua sudut pandang. *Pertama*, logika argumentasi ini dibangun di atas landasan berpikir sekuler yang mengasumsikan bahwa sekularisme adalah pilihan terbaik bagi masyarakat Barat. Oleh karena itu, Berger sebenarnya sedang menjelaskan proses industrialisasi di tengah masyarakat Barat yang sekuler. Jalan berpikir ini, sekali lagi, tidak serta merta relevan dengan konteks kehidupan sosiokultural bangsa Indonesia. *Kedua*, agama seringkali dipahami secara berbeda antara sebuah komunitas keagamaan tertentu dengan komunitas lainnya. Di sebuah komunitas sekuler, agama barangkali tidak menemukan relevansi dan signifikansinya terhadap kehidupan industri. Namun di komunitas lain, terutama yang memiliki pandangan kalvinistik tinggi seperti Protestan,²⁹ agama bisa dipahami secara terbalik: ia memberi elanvitalitas bagi seluruh aktivitas kehidupan masyarakat.

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa fenomena *cultural lag* yang terjadi di kalangan buruh pabrik tidak bisa dipandang sebelah mata, oleh karena dampak yang ditimbulkan dari gejala

²⁸ *Ibid.*, hlm. 132.

²⁹ Lihat, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958). Lihat juga bukunya yang lain, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon Press, 1964), terutama halaman 223-245. Sayangnya sekali konsepsi Weber tentang sikap Islam terhadap kapitalisme dan ekonomi terlihat reduktif dan kurang memiliki nilai objektivitas yang memadai. Dalam bukunya yang kedua (bab 16) Weber secara distortif memberikan atribusi kepada Islam sebagai agama yang kurang memberikan ruang bagi berkembangnya semangat kapitalistik. Sebaliknya, agama ini lebih memberikan perhatiannya kepada perkembangan mistisme sufistik yang menghindarkan diri dari hingar bingar kehidupan duniawi. Untuk selengkapnya, lihat Weber, *The Sociology*, hlm. 262-274.

semacam ini sangat tidak menguntungkan bagi sistem kehidupan ekonomi-industri secara umum. Memang betul bahwa keterlibatan agama di kalangan masyarakat industri sekuler tidak menemukan relevansi, signifikansi, bahkan kontraproduktif dengan semangat kapitalisme ekonomi ketika kita melihat realita kehidupan buruh dari perspektif teoretis sekularisme Berger. Namun tidak sedikit *counter thesis* dari sejumlah ilmuwan telah membuktikan kecenderungan sebaliknya: ternyata semakin banyak masyarakat industri yang rindu dan haus akan nilai-nilai agama –dalam pengertiannya yang substantif- di tengah gejala krisis spritualitas-psikologis.³⁰ Oleh karena itu, agama menemukan relevansinya dengan kehidupan masyarakat industri dalam sisi fungsionalnya sebagai terapi psikologis dan rujukan nilai-nilai moral bagi mereka, di wilayah sekuler sekalipun.³¹ Ini pula satu-satunya *raison d’etre* bertahannya agama di tengah-tengah kehidupan masyarakat sekuler, di samping misi soteriologis atau *salvation* terhadap seluruh umat manusia.

Berdasarkan elaborasi di atas, kehidupan industri negeri kita tidak bisa begitu saja disimetriskan dengan watak dasar kehidupan industri Barat yang sekuler. Menegaskan nilai-nilai agama dari kehidupan industri, dengan demikian, adalah tidak bijaksana dan justru akan menjadi *blunder* bagi program pembangunan yang tengah gencar-gencarnya dikampanyekan bangsa kita. Bukan saja watak dasar kehidupan sosiokultural yang berbeda, nilai-nilai

³⁰ *Counter thesis* semacam ini sudah banyak dilontarkan oleh ilmuwan Barat seperti futurolog Alvin Toffler melalui *Future shock* dan *The Third Wave* (New York: Bantam Books, 1989), Gilles kepel melalui *The Revenge of God* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), dan Sayyed Hossein Nasr melalui *The Encounter of Man and Nature: The Spritual Crisis of Modern Man* (London: Allen & Unwin, 1968).

³¹ Wolfgang Schuchter, “The Future of Religion,” dalam Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (eds.), *Cultural and Society: Contemporary Debates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), hlm. 259.

agama itu sendiri di sisi lain diasumsikan bisa berperan menjadi *supporting values* dan penangkal bagi dampak destruktif bagi pengembangan industri selama keduanya dilaksanakan dalam irama harmoni dan equilibrium. Dalam konteks ini, barangkali peringatan Herbert Marcuse akan bahaya masyarakat industri sangat relevan untuk dicamkan bersama: *contemporary industrial society tends to be totalitarian.*³² Oleh karena totalitarianisme, menurut Marcuse, bukan saja merupakan koordinasi masyarakat industrial yang teroristik, melainkan juga koordinasi ekonomi-industri nonteroristik yang boleh jadi berkembang melalui manipulasi kebutuhan-kebutuhan kepentingan sesaat (*vested interests*) semata. Terhadap gejala ini, nilai-nilai agama bisa diharapkan mampu membekali para pelaku industri agar tidak terseret logika kehidupan industri yang mekanistik.

Strategi Pertahanan Hidup Buruh: Perspektif Sosio-ekonomi dan Psiko-religius

Terhadap beragam persoalan yang dihadapi, buruh memiliki dan menerapkan strategi yang tidak seragam (*uniform*) dalam mempersepsi dan meresponnya. Keragaman strategi itu terkait dengan latar belakang, kondisi, dan pengalaman-pengalaman yang masing-masing dimiliki buruh. Beragam strategi itu dilakukan dalam rangka mempertahankan hidup. Menurut Setiawan, setidaknya terdapat tiga strategi pertahanan hidup (*survival*) yang dipraktikkan oleh buruh. *Pertama*, bekerja keras dengan tidak hanya bergantung pada kerja pabrik, melainkan juga mengembangkan aktivitas-aktivitas ekonomis luar pabrik dengan pertimbangan *self-sufficiency* (kecukupan diri) dan *self-assertiveness* (ketegasan diri) dalam kehidupan sehari-hari. *Kedua*, kepatuhan terhadap otoritas-otoritas baik di dalam keluarga

³² Herbert Marcuse, "From Consensual Order to Instrumental Control," dalam Jeffery C. Alexander & Steven Seidman (eds.), *Culture and Society*, hlm. 284.

maupun di tempat kerja yang dibuktikan dengan hidup bersama dengan keluarga dan ketaatan terhadap atasan. *Ketiga*, menekankan maksimalisasi cara-cara memperoleh materi sebagai sasaran utama dalam hidup meskipun harus mengabaikan nilai-nilai religius.³³

Strategi pertama di atas tidak bisa dilepaskan dari latar belakang keluarga yang dikarakteristikan oleh hubungan-hubungan konfliktual yang mendorong *self-sufficiency* dan *self-assertiveness* dalam kehidupan buruh. Pengalaman-pengalaman biografis menyebabkan buruh fleksibel dalam kehidupan sehari-hari serta memberikan kontribusi terhadap *self-sufficiency* dan *self-assertiveness* dalam personalitas mereka. Pengalaman-pengalaman tersebut memberikan keberanian kepada mereka untuk mengambil risiko dalam perjuangan mempertahankan hidup.

Strategi kedua, berkaitan dengan latar belakang keluarga yang dikarakteristikan oleh sedikit hubungan konfliktual, sehingga wajar jika diwarnai oleh kepatuhan terhadap otoritas-otoritas baik di dalam keluarga maupun di tempat kerja. Akibat dari strategi ini, buruh kurang independen dalam menanggung segala risiko ekonomis serta bermaksud untuk meminimalisir risiko dalam kehidupan ekonomis. Kenyataan ini dibuktikan di antaranya dengan tinggal bersama keluarga.

Strategi ketiga, mengendalikan hubungan dengan orang lain didasarkan kepada pertukaran dan berorientasi pada ganjaran-ganjaran material. Dengan kata lain, strategi ini menjunjung tinggi prinsip bahwa dalam pekerjaan, berkooperasi dengan orang lain dilakukan demi meningkatkan gratifikasi material yang diterima.³⁴

³³ Setiawan, *Konflik Sosial*, hlm. 289-291.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 291.

B. Pesantren

Terhadap persoalan yang berkaitan dengan pesantren, terdapat beberapa poin penting yang perlu diuraikan sesuai dengan maksud dilakukannya penelitian ini. Poin-poin tersebut meliputi pesantren dan sejarah perkembangannya, peranan pesantren dalam kehidupan masyarakat, dan jenis-jenis pesantren. Secara rinci, penjelasan mengenai hal dimaksud dapat dijumpai sebagaimana di bawah ini.

Pesantren dan Sejarah Perkembangannya

Pandangan kesejarahan menunjukkan bahwa kehadiran pesantren di negeri ini seiring dengan proses penyebaran agama Islam yang untuk pertama kalinya dilakukan atau dibawa oleh kepemimpinan para wali. Awalnya, pesantren merupakan pusat-pusat penyebaran Islam oleh para wali yang merupakan sambungan sistem *zawiyah*³⁵ di India dan Timur Tengah.³⁶ Hal ini berarti para wali itulah yang merintis berdirinya model lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang bernama pesantren. Oleh karena itu, pesantren oleh Tilaar disebut sebagai sebuah bentuk pendidikan yang *indigenous*.³⁷ Karena para wali juga dikenal sebagai tokoh spiritual atau bahkan perancang skenario bagi munculnya kesultanan Islam di berbagai wilayah Nusantara, maka dapat dibayangkan betapa penting dan strategisnya kedudukan pesantren ketika itu dalam percaturan puncak kekuasaan pemerintahan. Sebagai contoh, Sunan Giri dengan pesantrennya

³⁵ Sistem *zawiyah* adalah sistem pembelajaran atau transmisi keilmuan yang mula-mula diselenggarakan di dalam masjid secara berkelompok berdasarkan diversifikasi aliran sehingga pada tataran selanjutnya mengkrystal menjadi aliran-aliran pemikiran agama (*shcools of thought*).

³⁶ Nurcholish Madjid, "Tasawuf dan Pesantren," dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 104.

³⁷ Lihat HAR Tilaar, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2000), hlm. 151.

di puncak perbukitan, yang berlokasi di bagian selatan kota Gresik, Jawa Timur, dikabarkan adalah figur di belakang layar bagi lahirnya kesultanan Islam Demak Bintoro di Jawa Tengah yang cukup terkenal itu.³⁸

Kehadiran pesantren di awal pertumbuhannya sudah tentu menampilkan suasana Islam ketika itu, baik di kawasan asalnya (Timur Tengah) maupun ketika menjejakkan kaki untuk pertama kali di wilayah Nusantara. Di kawasan asal perkembangannya (Timur Tengah), pada saat itu Islam sudah tidak lagi berada di puncak kejayaannya, setelah Baghdad dan Spanyol jatuh ke tangan bangsa Mongol pada kurang lebih abad XIII Masehi.³⁹ Akibatnya, keunggulan di bidang sains dan peradaban yang pernah didominasi kaum muslim sebelum itu secara perlahan menjadi lenyap. Kaum Muslim berganti menoleh dan kemudian tenggelam dalam tasawuf, seolah ingin terlepas dari keruwetan duniawi. Pada kondisi inilah Islam—dalam pengertian massal, bukan individual orang-per orang—masuk ke berbagai daerah Nusantara, bersentuhan dengan adat istiadat dan tradisi budaya lokal yang bernapaskan Hindu-Budha dan animisme, sehingga mau tidak mau akan terbawa pula hasil asimilasinya ke dalam wujud lembaga pesantren.⁴⁰

Berdasarkan latar belakang historis seperti inilah, kiranya dimengerti mengapa sosok pesantren di Indonesia menampilkan diri—paling kurang menurut keadaan aslinya—secara umum

³⁸ H.J. De Graaf & Th. G. Th. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Mataram*, cet.III (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), hlm. 80-85.

³⁹ K. Ali, *A Study of Islamic History* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1980), hlm. 287-289.

⁴⁰ Dalam kaitan ini terjadi perbedaan pendapat mengenai asal-usul pesantren apakah orisinal Indonesia ataukah merupakan bentuk adopsi dan imitasi dari lembaga yang pernah didirikan dan dijalankan kaum Muslim pada abad pertengahan Islam. Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, cet II (Jakarta: LP3ES, 1994), 3-21.

sebagai lembaga pendidikan yang berorientasi pada ilmu keagamaan,⁴¹ khususnya fiqh, tasawuf, dan *nahwu-sharaf*. Artinya, tidak ada pesantren yang sejak-katakanlah—awal kemunculannya, mengajarkan ilmu fisika atau kimia, padahal ilmu-ilmu semacam itu pernah berkembang pesat dan menjadi kebanggaan kaum muslimin pada zaman keemasan Islam, di samping tentunya ilmu-ilmu keagamaan yang lain.⁴² Andaikata pesantren untuk pertama kalinya muncul dan berkembang di Indonesia dalam suasana kecemerlangan Islam pada periode kejayaan di abad pertengahan, niscaya muatan pengajarannya di samping ilmu-ilmu khusus keagamaan juga dilengkapi dengan ilmu-ilmu pengetahuan umum seperti tersebut di atas.

Meskipun proses kelahiran pesantren di negeri ini, barangkali, memang terjadi ketika suasana keberadaan umat Islam kurang menguntungkan, namun setelah menempuh jalan perjuangannya yang panjang dan berliku-liku, akhirnya berhasil membangun posisi dan akar tradisinya yang sedemikian kuat, menggantikan model pendidikan Hindu-Budha yang juga pernah mengalami kejayaan di kawasan ini pada masa lalu. Keberhasilan pendidikan pesantren menancapkan posisi dan tradisinya di masyarakat ini tidak terlepas dari model jalinan yang dikembangkan sehingga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan masyarakat dan budayanya, atau apa yang dalam perspektif pendidikan modern disebut dengan *Community Based Education Management* (manajemen pendidikan berbasis masyarakat).⁴³ Sedemikian

⁴¹ M. Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan," dalam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, hlm. 2.

⁴² Bahkan Nurcholish Madjid memberi catatan bahwa tumbuhnya pesantren secara historis bermula dari sistem *zawiyah* kaum sufi meski dalam perkembangan berikutnya bukan merupakan pusat gerakan tasawuf semata. Praktik-praktik syari'ah juga digerakkan secara rapi. Lihat Nurcholish Madjid, "Tasawuf dan Pesantren," hlm. 105.

⁴³ Lihat Tilaar, *Paradigma Baru*, hlm. 94.

kokoh dan mengakarnya kehadiran pesantren di Nusantara ini, sampai-sampai di kemudian hari berperan menjadi semacam markas kekuatan rakyat dalam menentang dan melakukan perlawanan-perlawanan terhadap kaum penjajah. Dalam sejarah kesederhanaannya sebagai lembaga pendidikan dan keagamaan, rupanya pesantren memiliki daya ikat yang cukup tangguh untuk menyatuhkan semangat rakyat dalam membela hak-haknya yang dirampas dan ditindas oleh orang-orang yang mereka sebut sebagai kafir karena menjajah tersebut. Barangkali tidak sulit untuk mengemukakan bukti bahwa sebagian besar pemberontakan terhadap kesewenang-wenangan kaum penjajah memang timbul dan berkobar di bawah kepemimpinan seorang kiai atau ulama yang memiliki pesantren. Hal ini berarti bahwa pesantren tidak saja menampilkan diri sebagai lembaga pendidikan Islam, melainkan sekaligus juga perintis dan penggerak perjuangan rakyat untuk menentang penjajah; atau meminjam istilah Dawam Rahardjo, pusat perlawanan terhadap kekuasaan kolonial.⁴⁴

Namun demikian, sebagaimana realitas kehidupan dunia pada umumnya bahwa pihak yang kuat cenderung menguasai dan memaksakan kehendaknya kepada yang lemah dalam konteks persaingan yang tidak seimbang, maka demikian pula halnya yang terjadi pada pesantren menghadapi penjajah. Dengan taktik pecah belahnya, orang-orang penjajah itu berhasil mengadu domba dan melemahkan pusat-pusat kekuasaan Islam (kesultanan), sehingga kondisi pesantren ikut terkena getahnya, menjadi incaran untuk

⁴⁴ Lihat Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren," 10. Adapun mengenai peranan pesantren pada masa-masa perjuangan, lihat Aboebakar Atjeh, *Sejarah al-Qur'an* (Surabaya: Sinar Trading Company, 1955), 289-317; Hamka, *Sejarah Ummat Islam* (Jakarta: NV. Nusantara, 1961); R. Muchammad Ali, *Peranan Bangsa Indonesia dalam Sejarah Asia Tenggara* (Jakarta: Bhratara, 1963); Taman Jaya, *Pustaka Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965); Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup KHA. Wahid Hasjim* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum KH A. Wahid Hasjim, 1957); serta Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama* (Medan: Firma "Madju", 1963).

dicurigai, ditekan, dan diintimidasi.⁴⁵ Setelah satu demi satu kesultanan Islam jatuh ke dalam pelukan penjajah, yang berarti hanya menyisakan kelompok penguasa lokal yang setia dan mau diajak kerja sama untuk menghisap dan menindas rakyat yang mayoritas kaum muslimin, maka timbulah kecenderungan *'uzlah* (mengasingkan diri) dari kalangan santri dan para ulama untuk mengundurkan diri dan menyingkir dari pusat-pusat pemerintahan kolonial di kota. Akibatnya, pesantren dan masjid kuno, yang didukung oleh masyarakat sekitar yang sedemikian patuh dan konsisten dalam menjalankan ajaran Islam, biasanya mengambil lokasi di pedesaan atau pelosok kampung dengan jalan kecil berliku-liku dan cukup sulit untuk dijangkau dan didatangi orang dari luar.⁴⁶

Bagaimanapun kondisinya, tindakan *'uzlah* semacam itu di satu segi merupakan cermin dari sikap oposisi atau nonkooperatif kalangan pesantren terhadap penjajah, sehingga mendorong dilakukannya upaya terus menerus untuk bangkit kembali sewaktu-waktu dengan mengobarkan semangat *jihad* yang baru terhadap kemapanan kaum penjajah.⁴⁷ Semangat *jihad* semacam ini telah mengilhami munculnya program *gemblengan*⁴⁸ di lingkungan pesantren tertentu—di samping program pengajaran ilmu-ilmu keagamaan seperti biasa—yang intinya untuk membina kekebalan fisik mereka sebagai andalan kekuatan alam semesta

⁴⁵ Menurut Kraemer, meski kelompok kolonial mengadakan pembatasan-pembatasan, penekanan-penekanan, dan jenis intimidasi lainnya, kenyataannya, Islam justru menjadi daya tarik utama sebagai wadah perjuangan melawan penjajah. Lihat H. Kreamer, *Agama Islam* (Jakarta: Badan Penerbit Kristen, 1952).

⁴⁶ Meski dalam keadaan riil seperti itu, pengaruh pesantren cukup besar di mata masyarakat, baik di sekeliling pesantren maupun yang jauh dari lokasi pesantren. Lihat Dawam Rahardjo, "Dunia Pesantren," hlm. 3.

⁴⁷ Mastuhu, *Dinamika Pendidikan Pesantren* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 22.

⁴⁸ Program *gemblengan* adalah program peningkatan kekuatan tubuh dengan cara olah kanuragan dan pengisian kekebalan oleh guru kepada muridnya.

bila menghadapi gangguan kecil-kecilan, dan sekaligus sebagai persiapan yang tiada hentinya jika suatu ketika ada momentum untuk kembali melakukan pemberontakan. Semangat jihad ini dibuktikan secara nyata oleh keberanian para santri itu untuk maju ke medan laga dalam perang kemerdekaan.

Keteguhan sikap kalangan pesantren untuk tidak mau berkompromi dengan penjajah meski dengan iming-iming apapun dan lebih memilih tindakan *'uzlah* ke daerah-daerah terpencil di luar keramaian kota, menurut ukuran tertentu, bisa dinilai sebagai wujud semangat patriotisme dan kebangsaan. Namun demikian, tindakan semacam itu di kemudian hari telah menimbulkan berbagai akibat yang kurang menguntungkan bagi kalangan pesantren sendiri atau bahkan umat Islam di Indonesia, khususnya dalam hal kemampuan dan penyediaan sumber daya manusia yang memiliki kualifikasi tertentu di bidang ilmu pengetahuan dan keterampilan modern untuk mengambil peran selayaknya di zaman kemerdekaan. Riilnya, tindakan memencilkan diri dari orbit keramaian kota di masa penjajahan itu menyebabkan kalangan santri tertinggal atau bahkan kehilangan banyak sekali kesempatan emas, seperti menyekolahkan putera-puterinya di lembaga pendidikan modern, suatu hal yang sangat penting artinya di kemudian hari untuk mengisi berbagai posisi di pemerintahan yang lowong akibat hengkangnya kaum penjajah.

Tampaknya, perspektif ke depan semacam itu belum sempat muncul dan dipertimbangkan secara cermat, karena yang menjadi fokus utama kalangan pesantren dan masyarakat santri di negeri ini ialah bagaimana penjajah harus lenyap dahulu. Maka, terbukti-lah ketika genderang revolusi kemerdekaan dikumandangkan, para santri itu berlomba mendaftarkan diri sebagai pejuang, dan dengan bekal seadanya mereka siap maju ke medan tempur⁴⁹ sehingga

⁴⁹ Zamakhsyari Dhofier memberikan catatan bahwa keterlibatan yang tinggi dari santri dalam gerakan perlawanan tersebut tidak bisa dipisahkan dari tingginya

banyak yang kemudian gugur sebagai syuhada. Dengan cucuran darah dan air mata, akhirnya kemerdekaan bisa dicapai. Untuk beberapa saat lamanya, kalangan pesantren dan umumnya kaum santri seperti terbuai oleh perasaan lega karena dapat mempersembahkan segalanya untuk kemerdekaan negara tercinta. Namun, setelah kehidupan normal dan merdeka, baru timbul perasaan dan kesadaran lain bahwa ternyata mereka tidak memiliki banyak kesempatan untuk ikut mengatur corak dan arah perjalanan bangsa, apalagi mewarnainya dengan nilai-nilai kehidupan yang dicita-citakan ajaran Islam.

Dalam batas-batas tertentu, dunia memang berhasil meningkatkan kualitas pengabdianya seperti dengan cara mendirikan madrasah klasikal sebagai model pendidikan semi modern, termaksud juga berhasil menegerikan status madrasah yang dimilikinya dan menyelenggarakan pesantren yang secara khusus mengajarkan bahasa asing (Arab dan Inggris) kepada para santrinya; namun demikian, jika dibanding dengan cepatnya perjalanan bangsa menuju pola kehidupan modern, apa yang dilakukan oleh dunia pesantren tersebut, kenyataannya masih belum memadai. Sementara itu, tiba-tiba saja roda sejarah bergerak ke arah semakin menguatnya paham komunis di negeri ini. Sudah barang tentu, akibatnya dirasakan pula oleh pesantren yang jelas-jelas mengembangkan ideologi Islam. Kekurangserasian langkah atau bahkan benturan di antara kedua belah pihak, mau tidak mau sering terjadi, dan baru berakhir dengan hancurnya paham komunis di Indonesia. Lagi-lagi, setelah sekian lama ditekan dan disakiti, kalangan pesantren pun untuk kedua kalinya mengambil peran besar dalam menumpas orang-orang yang berpaham komunis tersebut.

kehormatan yang dimiliki kiai di mata santri. Dengan kehormatan tersebut, kiai dengan mudah menggerakkan santri. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, cet. VI (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 10-11.

Dengan tumbangannya pemerintahan yang didominasi kalangan komunis, untuk sementara waktu pamor pesantren dan kaum santri pun naik kembali. Seolah-olah ketika itu, masyarakat Indonesia hendak mengarah ke pola kehidupan Islami, misalnya ditandai dengan merebaknya aktivitas dan syiar keagamaan di mana-mana. Namun ternyata, apa yang terjadi semacam itu hanya berjalan beberapa saat saja. Rupanya, setelah lepas dari pengaruh paham komunis, negeri ini bukannya segera menerima pesantren atau Islam sebagai basis tata nilai dalam memajukan masyarakat, melainkan dalam metafor halusinya, bandul pendulum justru bergerak ke paham liberalis Barat yang sekuler. Kalangan santri bertambah lagi sakitnya, karena ternyata dari kanan-kiri di dalam negeri pun justru ada yang mengambil kesempatan dalam kesempitan. Kalau ditelusuri, akar penyebabnya yang terpokok tidak lain adalah karena sumber daya manusia kalangan santri hingga saat itu belum cukup siap untuk segera ambil bagian dalam penetapan pola kehidupan modern. Jika santri sendiri kenyataannya belum siap, mana mungkin dapat melakukan sesuatu untuk kemaslahatan masyarakat dan bangsa secara keseluruhan.

Menyadari kenyataan seperti itu, kalangan santri memunculkan ide untuk mundur selangkah, kembali membenahi beberapa aspek pendidikan di pesantren yang dirasakan belum sesuai dengan perspektif juang ke masa depan. Maka, layaknya sebuah gerakan massal, akhirnya timbul upaya pembaharuan besar-besaran pada sejumlah pesantren keamanan, yang wujud konkretnya tidak saja sekadar mempertahankan pengajaran ilmu-ilmu murni keagamaan dan pendidikan model madrasah yang sudah boleh dikatakan mapan, melainkan juga membuka sekolah umum bahkan sampai ke tingkat perguruan tinggi.⁵⁰ Selain itu, muncul juga penyeleng-

⁵⁰ Sebagai contoh kasus, pesantren Tebuireng telah mengalami perkembangan-perkembangan baru, misalnya, pada tahun 1967 dibuka Universitas Hasyim Asy'ari yang terbuka untuk putera dan puteri. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 110.

garaan khusus teknik dan keterampilan, serta unit-unit kegiatan yang bergerak di bidang pembinaan lingkungan hidup, koperasi dan lembaga penerbitan di sejumlah pesantren. Bahkan ada pesantren yang secara khusus yang memfokuskan diri sebagai semacam panti rehabilitasi sosial untuk membina dan menyembuhkan kembali korban penyalahgunaan obat-obat terlarang.

Patutlah dicatat, bahwa semua yang disebutkan itu merupakan bukti nyata bahwa pesantren sesungguhnya memiliki fleksibilitas dalam mengembangkan dinamika dan corak pengabdian di tengah-tengah masyarakat. Karena pada dewasa ini proses modernisasi bergerak semakin cepat, antara lain ditandai oleh munculnya berbagai proyek industri yang mampu menghadirkan tenaga kerja dalam jumlah besar hingga jutaan orang, agaknya dunia pesantren untuk kesekian kalinya memiliki peluang lagi untuk melakukan sesuatu bagi pendidikan dan pembinaan mental keagamaan di kalangan masyarakat urban yang pada umumnya masih tergolong berusia muda tersebut. Keberhasilan model pengabdian terakhir ini akan semakin melengkapi dan memperkuat bukti signifikansi pesantren di tengah-tengah kehidupan.

Peranan Pesantren dalam Kehidupan Masyarakat

Integrasi pesantren dengan masyarakat sungguh telah mengakar sejak lama. Kenyataan historis ini digambarkan oleh Abdul Djamil dengan sebuah konklusi: *the pesantren's tradition has a historical and ideological continuum*.⁵¹ Hubungan simbiotik yang demikian ini terjadi dengan begitu dominan dan mewarnai berbagai tradisi pesantren dan masyarakat itu sendiri. Bahkan, dalam beberapa hal, pesantren di sejumlah kasus telah maju dengan mengambil inisiatif ke depan. Pesantren-pesantren tersebut bukan

⁵¹ Lihat Abdul Djamil, "Pesantren dan Kebudayaan: Kajian Ulang tentang Peran Pesantren sebagai Pembentuk Kebudayaan Indonesia," *Walisongo*, Edisi 12, (1999), hlm. 21.

saja memproduksi alumni yang ahli dalam bidang agama untuk masyarakat lingkungannya, melainkan juga memberdayakan masyarakat dengan program-program pendampingan dan pengembangan masyarakat (*community development*) secara fungsional.

Oleh karena itu, dalam kaitan di atas, pesantren pada hakikatnya bukan semata-mata merupakan lembaga pendidikan, melainkan juga sebagai lembaga kemasyarakatan. Sebagai lembaga kemasyarakatan, pesantren berarti memiliki pranata tersendiri, dan pranata itu memiliki hubungan fungsi amal dengan masyarakat serta hubungan tata nilai dengan kultural masyarakat, khususnya yang ada dalam lingkungan pengaruhnya.⁵² Bahkan menurut Mastuhu, kehadiran pesantren di tengah masyarakat juga merupakan lembaga penyiaran agama dan sosial keagamaan atau sebagai gerakan pengembangan Islam.⁵³ Dalam kaitan inilah, kiranya Abdurrahman Wahid bukan menyebut pesantren sebagai subkultur.⁵⁴

Pesantren, pada hematnya, bergerak sesuai dengan tuntunan zamannya; kehadiran pesantren senantiasa dalam kerangka memecahkan persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat secara kontekstual. Pada masa sekitar abad ke-18-an, nama pesantren sebagai pendidikan rakyat terasa sangat berbobot terutama dalam bidang penyiaran agama. Keberadaan pesantren saat itu selalu diawali dengan, meminjam istilah Mastuhu, wacana “perang nilai” antara pesantren yang akan berdiri dengan masya-

⁵² Lebih lanjut lihat M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, cet. V (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 3-7.

⁵³ Mastuhu, *Dinamika Pendidikan Pesantren*, hlm. 21. Lebih lanjut mengenai peranan pesantren ini juga bisa dilihat pada Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 17-18.

⁵⁴ Abdurrahman Wahid, “Pesantren sebagai Subkultur,” dalam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, hlm. 39.

rakat sekitarnya, dan diakhiri dengan kemenangan pesantren.⁵⁵ Kenyataan ini selanjutnya membuat pesantren dapat diterima keberadaannya serta dijadikan panutan oleh masyarakat sekitarnya sehingga gerak pesantren selalu diikuti oleh masyarakat. Dengan kondisi demikian, pesantren dapat hidup dengan baik. Tingkat perkembangan positif pesantren tersebut terlihat dari tingginya antusiasme santri untuk belajar di pesantren. Kehadiran pesantren dengan berbagai latar belakang etnis dan budaya tersebut pada tahap berikutnya menyebabkan terjadinya kontak budaya antara berbagai suku dan masyarakat sekitar dengan difasilitasi oleh keberadaan pesantren.

Tingginya peranan pesantren dalam kehidupan masyarakat juga dapat dijelaskan dengan diterimanya nilai-nilai moral keagamaan yang dibawa pesantren menggantikan nilai-nilai lama yang tidak terpuji dan lebih dulu ada dalam masyarakat. Nilai-nilai tidak terpuji di masyarakat tersebut diantaranya dikenal dengan *mo limo* atau perilaku yang meliputi maling (mencuri), *madon* (melacur), minum (minum-minuman keras), *madat* (candu), dan main (judi) serta kedengkian, kebodohan, guna-guna serta santet dan sebagainya.⁵⁶ Pola pembinaan dan pendidikan yang dikembangkan pesantren secara mendasar diidealisasikan seiring dengan kebutuhan masyarakat. Dengan demikian, praktik pendidikan yang dikembangkan pesantren secara signifikan dapat menghindari, *to some extent*, terjadinya tiga kesenjangan pendidikan: kesenjangan akademik, kesenjangan okupasional, dan kesenjangan kultural.⁵⁷

⁵⁵ Mastuhu, *Dinamika Pendidikan Pesantren*, hlm. 20.

⁵⁶ Mastuhu menyebut nilai-nilai moral keagamaan pesantren tersebut dengan "nilai putih" dan nilai-nilai lama yang lebih dulu ada di masyarakat dengan "nilai hitam". Lihat Mastuhu, *Dinamika Pendidikan*, hlm. 20-21.

⁵⁷ Kesenjangan akademik menunjukkan bahwa ilmu yang dipelajari tidak ada kaitannya dengan kehidupan masyarakat sehari-hari. Kesenjangan okupasional menunjuk pada ketidak atau kekurangterkaitannya antara dunia pendidikan dan

Besarnya pengaruh dan peranan pesantren ini sangat dirasakan dan disadari sepenuhnya oleh pemerintah kolonial Belanda. Pesantren dianggap sebagai sebuah kekuatan Islam yang akan dapat merongrong kewibawaan pemerintah kolonial di mata masyarakat terjajah. Karena itu, mereka sangat ketakutan terhadap perkembangan pesantren, sebab berkembang dan menguatnya pesantren sama halnya dengan menguatnya Islam itu sendiri.⁵⁸ Atas dasar ini, pesantren secara sengaja diisolasi dari perencanaan pendidikan pemerintah kolonial Belanda.

Pesantren juga terlibat secara intens dalam pergerakan melawan pemerintah kolonial. Secara fisik-kelembagaan, pesantren merupakan salah satu pusat gerakan melawan pemerintah kolonial Belanda untuk meraih kemerdekaan. Kegiatan-kegiatan perlawanan terhadap pemerintah banyak dirancang dan dilakukan di bawah komando pesantren. Secara personal, banyak santri yang dilibatkan oleh pesantren dalam gerakan-gerakan tersebut dan akhirnya membentuk barisan Hizbullah. Barisan inilah yang kelak menjadi salah satu embrio bagi Tentara Nasional Indonesia. Oleh karena itu, bisa dimaklumi jika angkatan darat saat itu sarat dengan corak dan kekhasan pesantren.⁵⁹

Posisi pesantren seperti tergambar di atas membuat bobot pesantren sangat tinggi di mata masyarakat dan bangsa. Seakan menjadi bukti terhadap tingginya bobot tersebut, muncul anggapan di tengah masyarakat muslim bahwa akan menjadi rendah nilai seseorang bila tidak bersekolah di pesantren. Pesantren menjadi

dunia kerja. Kesenjangan kultural menunjukkan ketidakmampuan peserta didik memahami persoalan-persoalan yang sedang dan akan dihadapi bangsanya di masa depan. Lihat Zamroni, *Paradigma Pendidikan Masa Depan* (Yogyakarta: BIGRAF Publishing, 2000), hlm. 36-37.

⁵⁸ Lebih jauh mengenai perkembangan pesantren masa kolonial ini, lihat Steenbrink, *Pesantren, Madrasah, Sekolah*, hlm. 1-7.

⁵⁹ B.J. Boland, *Pergumulan Islam di Indonesia* (Jakarta: Grafiti Press, 1985), hlm. 14-27.

tempat yang sangat bergengsi bagi generasi muda muslim. Bahkan, ada anggapan bahwa semakin besar kiai, dan bertambah jauh pesantren yang dikunjungi, semakin tinggi harga sosial seseorang di mata masyarakat secara umum.⁶⁰

Dalam konteks kekinian, pesantren dalam perkembangannya terlihat memasuki babak baru di tengah-tengah dinamika sosio-kultural masyarakat Indonesia. Hal itu, paling tidak, dapat dibuktikan dengan beberapa fenomena sosial yang memperlihatkan menguatnya kembali posisi pesantren secara fungsional dalam mewarnai, untuk tidak mengatakan membentuk, kebudayaan masyarakat Indonesia. Di saat banyak pihak menyebut fenomena menguatnya proses akulturasi yang menyebabkan manusia semakin terasing dari harkat kemanusiaannya, justru pesantren menampilkan tradisi-tradisi atau produk-produk budaya yang mampu menyodorkan kesadaran etis seperti tahlilan, mujahadah akbar, pesantren kilat dan sebagainya. Tampilan-tampilan itu seakan sudah menjadi bagian dari aktivitas dan peran pesantren yang selalu memberikan jawaban terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh masyarakat.

Kaitannya dengan konteks sosial ekonomi, keberadaan pesantren di tengah-tengah masyarakat semakin menunjukkan nilai signifikansinya, di antaranya sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang dapat menampung aspirasi kalangan yang tergusur dari pergulatan ekonomi atau kalangan yang terdorong ke pinggir dari jalur-jalur untuk mengakses sumber ekonomi. Dalam kapasitasnya yang demikian itu, pesantren sangat potensial untuk menjadi katalisator dari kesenjangan sosio-ekonomi, kesenjangan yang secara grafikal menunjukkan jarak antara

⁶⁰ Lihat Mastuhu, *Dinamika Pendidikan*, hlm. 22-23. Adapun mengenai pengakuan kebanggaan sebagai santri dapat dibaca, Syaefuddin Zuhri, *Guruku Orang-Orang dari Pesantren* (Bandung: Al-Ma'arif, 1977), hlm. 92.

golongan kaya dan miskin semakin tajam. Gejala seperti ini memang merupakan kontinuitas dari perkembangan pesantren itu sendiri yang memang telah memperlihatkan kemampuannya untuk berdialog dan sekaligus memberi isi terhadap persoalan kehidupan yang dihadapi oleh masyarakat sebagaimana tampak dari pengalaman historisnya.

Dalam interaksinya dengan kekuasaan, pesantren secara sosiologis memainkan peran sebagai kontrol sosial terhadap kekuasaan yang dianggap menyimpang dalam arti seluas-luasnya, terutama berkaitan dengan menjalankan amanat dan menegakkan keadilan dan kesejahteraan sosial. Dalam posisi ini, pesantren juga sekaligus menjadi agen perubahan kebudayaan (*agent of cultural change*) dari kebudayaan yang sarat dengan penyimpangan agama ke arah kebudayaan agamis, yang kemudian dikenal dengan sebutan santri. Berbagai pesantren memperlihatkan peran ini ketika menunjukkan sikap nonkooperatifnya dengan pemerintah sebagai kebalikan dari para penghulu yang bersedia menjadi instrumen kekuasaan, khususnya dalam melayani kebutuhan umat Islam. Peran tersebut secara kualitatif akan terus menjadi bagian yang akan dimainkan pesantren, namun bentuknya akan selalu seiring dengan fenomena dan tuntutan zaman dan sosial (*zaman ini*) yang dihadapi.

C. Pesantren Buruh Pabrik

Pandangan dari konteks kesejahteraan menunjukkan pada kita bahwa pesantren selalu terkait dengan kebutuhan masyarakat. Abdurrahman Wahid dalam salah satu tulisannya, mengutip hasil sebuah penelitian tentang pandangan hidup ulama Indonesia, menjelaskan bahwa pondok pesantren merupakan latar belakang pendidikan yang mampu membentuk pola pikir dan perilaku santrinya. Hal ini secara mendasar menggambarkan suatu fakta

tentang kebutuhan riil masyarakat terhadap peran partisipatoris pesantren.⁶¹

Salah satu kebutuhan riil masyarakat Indonesia dewasa ini adalah terjaganya moralitas keagamaan di tengah-tengah derap industrialisasi yang pesat. Kebutuhan terhadap terjaganya moralitas keagamaan ini muncul dilatarbelakangi oleh realitas bahwa industrialisasi menawarkan realitas yang berbeda dari realitas kehidupan sebelumnya (non industrial). Realitas yang berbeda itu baik berkaitan dengan hubungan manusia dengan sesamanya, hubungan manusia dengan lingkungannya, serta hubungan manusia dengan Tuhannya. Hubungan horizontal antara sesama sering diwarnai oleh isu-isu individualisme, hedonisme dan permisifisme akibat dari mekanisasi oleh instrumen-instrumen industrial, sedangkan hubungan manusia dengan lingkungannya sering dihadapkan pada isu-isu eksploitasi sumber daya alam, kesehatan lingkungan, dan menurunnya daya imunitas lingkungan hidup akibat tuntutan produktivitas hingga mengharuskan diambilnya berbagai macam cara asal dapat memenuhi tuntutan produktivitas itu. Adapun hubungan manusia dengan Tuhan sering diakrabi dengan gejala-gejala, atau bahkan realitas-realitas meredupnya aktivisme terhadap ritual keagamaan dan atau menurunnya religiusitas dan sebagainya.

Kenyataan seperti di atas tidak bisa diwadahi oleh institusi-institusi pendidikan Islam dan atau kemasyarakatan yang selama ini ada (*established*). Pendidikan Islam di sekolah umum maupun madrasah, misalnya, dikenal cukup ketat, untuk tidak mengatakan sangat, dalam melaksanakan sistem pembelajarannya. Sebagai contoh, dalam soal waktu pembelajaran, pendidikan di sekolah umum maupun madrasah diselenggarakan secara tertentu, dalam durasi waktu yang tetap dan tidak bergerak dengan tingkat

⁶¹ Abdurrahman Wahid, "Pondok Pesantren", hlm. 14.

perubahan yang tidak dapat diprediksi serta terbatas. Dalam soal target materi, pendidikan Islam model tadi menetapkan *targetting* materi yang jelas dan bergraduasi sehingga siswa tidak akan dapat mengikuti suatu materi secara formal tanpa menyelesaikan materi sebelumnya.

Pendidikan Islam model pesantren “konvensional” yang dikenal selama ini juga tidak dapat menyiapkan kerangka kebutuhan terhadap terjaganya moralitas keagamaan buruh di tengah aktivitas-aktivitas industrial. Hal ini dikarenakan oleh kenyataan bahwa pembinaan moral keagamaan terhadap buruh dengan jam kerja yang padat dan tidak bisa ditawar-tawar itu tidak dapat diwadahi oleh pesantren “konvensional” yang dikenal ketat dalam menjalankan aktivitas-aktivitas pembinaannya. Ketaatan itu baik meliputi waktu pembinaan, sistem pembelajaran, kurikulum dan penegakan aturan akademisnya. Penelitian Susanto⁶² yang menjelaskan bahwa 44% buruh tidak mempunyai kesempatan untuk mendapatkan pendidikan harus dipahami kebenarannya bahwa ukuran atau model pendidikan yang ia maksud adalah model pendidikan pesantren “konvensional” yang sangat *rigid* dan tidak fleksibel sesuai dengan kesempatan santri sehingga wajar mereka mengaku tidak mempunyai kesempatan belajar.

Adapun model pembinaan yang diidealisasikan dapat memecahkan dan memayungi kebutuhan serta kenyataan di atas adalah model yang secara karakteristik diselenggarakan dengan mengapresiasi nilai fleksibilitas yang tinggi dalam sistem pembelajarannya. Pembelajaran yang dapat memerankan posisi ini mesti dijalankan dengan tingkat “kompromi” yang tinggi sesuai dengan tingkat keluangan waktu dan tenaga buruh. Dalam kerangka

⁶² Lihat Achmad Wiherno Susanto, “Industrialisasi dan Pendidikan Agama Masyarakat Industri di Mojokerto Jawa Timur,” (Laporan Hasil Penelitian, IAIN Sunan Ampel, Malang, 1996).

inilah, model pembinaan moral-keagamaan yang disebut dalam studi ini dengan *Pesantren Buruh Pabrik* menemukan signifikansinya secara tepat.

Hakikat Pesantren Buruh Pabrik: Perspektif Pendidikan Islam

Pesantren Buruh Pabrik adalah pesantren yang menampilkan diri sebagai lingkungan pembinaan moral-keagamaan untuk kalangan buruh sebagai basis santrinya dengan pola pembinaan yang disesuaikan dengan jam kerja mereka. Pola pembinaan demikian menjadi tipologi pesantren jenis ini karena nilai fleksibilitasnya yang tinggi sehingga tidak mengganggu jam kerja santri; pola seperti ini dikenal dengan pola *bekerja sambil belajar* atau *belajar sambil bekerja*.

Fleksibilitas penampilan jenis lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia ini di tengah keberagaman dan dinamika kehidupan masyarakat dapat menjadi lebih jelas terpahami ketika disebutkan, misalnya, adanya pesantren yang menekankan pengajaran bidang *akidah/tauhid*, al-Qur'an/hadits, syari'ah/*fiqh*, akhlak/tasawuf/tarekat, bahasa Arab/nahwu-sharaf, ilmu falak/astronomi, dan belakangan adanya pesantren yang bergerak dalam bidang pertanian, pertukangan, industri kecil, koperasi, lingkungan hidup, serta bahkan ada pula yang menekuni bidang rehabilitasi korban narkoba. Karena sedemikian fleksibel, akhirnya juga muncul istilah lain seperti pesantren salaf, pesantren modern, pesantren anak-anak, pesantren kilat, dan pesantren ramadhan. Melengkapi diversifikasi tersebut, penelitian ini pun menawarkan kategori baru, Pesantren Buruh Pabrik.

Dari segi dasar-dasar pemikiran teoretisnya, kehadiran pesantren mesti berpijak pada nilai-nilai ajaran pendidikan Islam. Salah satu nilai tersebut yang sangat penting adalah konsep belajar atau menuntut ilmu sepanjang hayat, atau dalam hadits nabi

dikenal dengan pendidikan *min al-mahdi ila al-lahti*, dari buaian sampai ke liang lahat. Inti dari konsep pendidikan semacam ini adalah bahwa dalam rentang kehidupan manusia, pendidikan seawal mungkin dimulai dan seakhir mungkin disudahi. Dikaitkan dengan realitas buruh pabrik yang kebanyakan masih berusia relatif muda, kesadaran pihak-pihak penyelenggara pembinaan moral-keagamaan di kalangan mereka bisa diidentifikasi tidak terlalu jauh landasan idealnya dari nilai-nilai pendidikan Islam tersebut. Bagaimana pun, yang namanya hayat jelas ada pada diri setiap buruh pabrik. Selama hayat masih dikandung badan, selama itu pula kewajiban untuk terlibat dalam aktivitas pendidikan tetap merupakan kewajiban. Tanggung jawab para penyelenggara pembinaan moral-keagamaan di kalangan buruh pabrik, pada akhirnya, adalah bagaimana kewajiban tersebut dapat terpenuhi dalam batas-batas yang memungkinkan.

Nilai-nilai ideal pendidikan Islam yang kiranya relevan juga dengan kehadiran pesantren buruh pabrik adalah keharusan untuk membangun keseimbangan harmonis antara dunia ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) di satu pihak, dengan nilai-nilai dasar agama yang dilambangkan dengan iman dan takwa kepada Tuhan (imtak) di pihak lain. Keseimbangan dimaksud didasarkan pada salah satu diktum agama: *iqra' bi ismi rabbika al-ladzi khalaq, khalaqa al-insana min al'alaq* (Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan; menciptakan manusia dari segumpal darah). Secara tekstual, perintah “membaca” itu memang tertuju kepada apa yang tersurat dalam kitab suci al-Qur'an. Namun demikian, jika dikaitkan dengan ayat berikutnya yang menjelaskan proses kejadian manusia di dalam rahim ibunya, makna perintah “membaca” ini menjadi bergerak ke arah *merenung, memikirkan, meneliti* dan seterusnya, yang kurang lebih selaras dengan proses pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Bersamaan dengan itu, rambu yang mesti diperhatikan dalam melakukan

pengembangan tersebut juga ditentukan, yakni *bi ismi rabbika* (dengan nama Tuhanmu), yang merepresentasikan keharusan yang sama untuk senantiasa menjunjung tinggi nilai-nilai yang diajarkan oleh agama, atau dengan bahasa lain (normatif), iman dan takwa kepada Allah SWT.

Semangat *iqra' bi ismi rabbika*, sebagaimana termaktub dalam ayat suci al-Qur'an yang pertama kali diturunkan itu, secara mendasar, bisa diaktualisasikan sebagai pondasi untuk memperkuat bangunan Islam dalam fungsionalisasinya sebagai arahan (*guidance*) bagi kehidupan manusia di zaman modern. Adapun aplikasi nilai keseimbangannya menunjuk kepada bagaimana kehidupan modern dapat dipandu sedemikian rupa dengan tingkat pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang tinggi dan sekaligus, bersamaan dengan itu, diimbangi dengan tingkat kepatuhan yang tinggi pula terhadap nilai dan praktik keagamaan dalam rangka iman dan takwa kepada Allah SWT seperti dimaksud di atas. Kesadaran para penyelenggara pembinaan moral-keagamaan di kawasan masyarakat industri dan keterlibatan kalangan buruh pabrik dalam aktivitas tersebut dapat dimaknai sebagai upaya membangun keseimbangan realitas hidup duniawi dan sekaligus idealitas ukhrawi. Upaya membangun keseimbangan itu, dalam perspektif pendidikan Islam, sesuai dengan posisi Islam sebagai *rahmatan li al'alam*, penyebar dan pengembang kemaslahatan bagi manusia dan alam secara keseluruhan.

Karakteristik Sistem Pembelajaran Pesantren Buruh Pabrik

Dalam kerangka pesantren buruh pabrik ini, disadari sepenuhnya bahwa masalah kehidupan buruh pabrik dengan segala suka dan dukanya adalah persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan yang sudah sedemikian rupa kecenderungannya mengiringi hadirnya era industrialisasi. Kesadaran itu kemudian diwujudkan dengan menawarkan formulasi pemecahan secara riil

masalah yang berdimensi psikologis, ekonomis, sosiologis, dan kultural tersebut. Tawaran formulasi itu dilakukan melalui pendekatan edukatif-religius yang diwujudkan melalui sejumlah aktivitas pembinaan moral-keagamaan yang terindikasikan dalam sebuah lembaga pesantren. Pesantren Buruh Pabrik ini memposisikan diri sebagai jembatan penghubung antara kepentingan buruh sebagai pekerja dan sekaligus santri dengan tidak menimbulkan persoalan baru di kalangan yang lebih luas (baca: dunia industri). Hal ini dibuktikan dengan tampilannya yang fleksibel disesuaikan dengan tingkat kesempatan atau keuangan waktu dan tenaga serta kebutuhan santri dalam pengertian seluas-luasnya.

Dalam konteks sistem pembelajaran, secara umum, Pesantren Buruh Pabrik ini mempunyai karakteristik-karakteristik tertentu. *Pertama*, bahwa model pembinaan moral-keagamaan yang dikembangkan senantiasa dilakukan di sela-sela kepadatan jam kerja santri serta dengan tingkat kelenturan yang demikian rupa hingga tidak secara kuat memperhadapkan aktivitas ekonomis dengan aktivitas-aktivitas pembinaan moral-keagamaan. Dimungkinkan bahwa jika santri secara kebanyakan harus terlibat kerja di pabrik sejak pukul 07.00-16.00 WIB, maka aktivitas-aktivitas pembinaan moral-keagamaan dijalankan sesuai shalat magrib. Aktivitas pembinaan itu pun dimungkinkan juga diselenggarakan kurang lebih satu setengah sampai dua jam saja; riilnya bisa jadi sejak pukul 18.30-20.00 WIB. Penyelenggaraan itu dibuat sedemikian rupa dengan pertimbangan bahwa daya tahan tubuh santri sudah banyak terkuras saat mereka kerja di pabrik, sehingga mereka tidak bisa dikondisikan untuk selalu dalam keadaan terkonsentrasi dalam sebuah aktivitas pembinaan, terutama berkaitan dengan aspek-aspek akademis. Sementara itu, kesempatan pagi hari disadari oleh pesantren sebagai kesempatan untuk mempersiapkan diri menuju tempat kerja sehingga dalam

banyak hal diputuskan untuk tidak digunakan sebagai kesempatan pembelajaran agar santri tidak mengalami tekanan psikologis yang tinggi akibat terburu-buru ke tempat kerja. Adapun waktu selebihnya dari santri diperuntukkan bagi kepentingan pemulihan energi (istirahat) dan penegakan kewajiban-kewajiban keagamaan secara personal.

Kedua, bahwa fleksibilitas juga menyentuh aspek materi pembinaan. Dari sisi ini, pesantren sangat dimungkinkan mengalami proses penurunan tingkat kesulitan atau muatan-muatan sebelumnya diidealisasikan untuk kepentingan ahli agama lalu berubah untuk menunjang dan membekali kehidupan santri buruh secara pragmatis. Selain itu, perubahan materi juga bisa jadi berupa penambahan materi, seperti pengadaan pembinaan belajar baca tulis al-Qur'an. Hal ini mungkin terjadi karena tidak semua santri datang dengan latar belakang dan kondisi keberagamaan yang sudah tertata seperti halnya dilakukan oleh pesantren "konvensional" melalui proses seleksi.

Ketiga, sebagai konsekuensi dari model pembinaan yang sangat lentur waktu dan materinya, maka persoalan target materi atau pembelajaran secara kognitif akan dikondisikan seiring dengan target aplikatif-psikomotorik dari muatan-muatan material.

Keempat, dalam hal penegakan aturan, pesantren jenis ini secara mendasar melakukan klasifikasi sesuai dengan jenis aturannya. Terhadap aturan-aturan yang berkaitan dengan jam belajar dan atau pelaksanaan kegiatan-kegiatan rutin, pesantren jenis ini melakukan penegakan secara fleksibel dan tidak *rigid* seperti pesantren "konvensional". Namun demikian, terhadap aturan yang berkaitan dengan moralitas dan atau kewajiban keagamaan secara individual, pesantren jenis ini tetap melakukan penegakan secara *rigid*. Persoalan moralitas tersebut di antaranya berkaitan dengan praktik-praktik *mo limo*: maling (mencuri),

madon (melacur), minum (minum-minuman keras), *madat* (candu), dan main (judi).

Pesantren sebagai “Kawan” Industri

Penelitian ini telah mengukuhkan sebuah hipotesis bahwa dalam rangka menciptakan pola kehidupan yang serba bernuansa keseimbangan (*equilibrium*) antara kehidupan industri sebagai *locus* sekularisasi yang serba materialistik-konsumeristik di satu pihak, dengan kehidupan spritual psikologis di pihak lain, bagi masyarakat di sekitar kawasan industri merasa perlu diadakan pola-pola pembinaan keagamaan yang kelak disebut sebagai *pesantren buruh pabrik*. Pola-pola pembinaan dan pengembangan keagamaan yang berlangsung di “pesantren” jenis ini belum memiliki paradigma yang *established* yang disesuaikan dengan watak dasar masing-masing dua dunia yang berbeda itu. Hal ini disebabkan karena wacana pesantren yang ada masih dijukstaposisikan sebagai “sesuatu yang berbeda sama sekali” dengan dunia industri, sehingga tidak ditemukan titik penghubung di antara kedua entitas tersebut. Keduanya tumbuh berkembang dalam *locus* yang berbeda; kalau dunia industri tumbuh dan berkembang di tengah lingkungan urban yang sekuler, maka pesantren lahir dari kultur rural tradisional yang jauh dari hiruk pikuk modernitas perkotaan. Di samping itu, proses penyelenggaraan pembinaan moral-keagamaan di lembaga-lembaga tersebut masih bersifat spontan dan sporadis sebagai wujud reaksi instingtif para pelaku industri (buruh pabrik) terhadap kebutuhan spiritual yang bersifat mendesak itu. Oleh karena itu, untuk disebut *pesantren buruh pabrik* dalam maknanya yang utuh dengan segala sistem kehidupan yang berlangsung di dalamnya, perlu dilakukan verifikasi lebih jauh terhadap elemen atau variabel-variabel yang terlibat dalam proses pembinaan keagamaan dimaksud.

Dalam perspektif pengembangan pesantren, telah dikenal adanya wacana pesantren sebagai subkultur. Wacana teoretis yang pertama kali dikembangkan oleh Abdurrahman Wahid ini meniscayakan adanya sebuah sistem besar yang di dalamnya dihuni oleh sistem pendidikan pesantren dengan segala atributnya, dan sistem kehidupan sosial kemasyarakatan yang mengelilinginya.⁶³ Secara garis besar, pesantren sebagai subkultur memiliki karakteristik berikut ini: (1) eksistensi pesantren sebagai sebuah kehidupan yang berbeda dari pola kehidupan masyarakat sekitar; (2) terdapatnya sejumlah penunjang yang menjadi tulang punggung kehidupan pesantren; (3) berlangsungnya proses pembentukan tata nilai yang tersendiri (*solitary*) dalam pesantren, lengkap dengan segala atributnya yang tentu saja berbeda dari tata nilai yang berlaku di masyarakat sekitar; (4) adanya daya tarik keluar (sentripetal) yang memungkinkan masyarakat sekitar menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi sikap hidup yang ada di masyarakat itu sendiri, dan; (5) berkembangnya proses dialog kultural yang saling mempengaruhi di antara keduanya yang akan berkulminasi pada pembentukan nilai-nilai baru yang secara universal bisa diterima kedua belah pihak.⁶⁴

Sejumlah karakteristik di atas mengindikasikan bahwa pesantren merupakan entitas kebudayaan yang secara sosiologis memiliki akses terhadap proses transformasi masyarakat di sekitarnya.⁶⁵ Akses transformatif yang diperankan pesantren ini setidaknya tercermin dalam kemampuannya memberikan warna—kalau bukan mendominasi—proses pembentukan tata nilai

⁶³ Abdurrahman Wahid, "Pesantren sebagai Subkultural," dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 39-60.

⁶⁴ Abdurrahman Wahid, "Pesantren," hlm. 40.

⁶⁵ Marzuki Wahid, "Pesantren di Lautan Pembangunanisme: Mencari Kinerja Pemberdayaan," dalam Sa'id Aqiel Siradj, et. al., *Pesantren Masa Depan* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 160.

bersama antara komunitas pesantren dan masyarakat, tanpa harus mengorbankan identitas dirinya. Pola transformasi kultural semacam inilah yang pernah dialami oleh pesantren Tebuireng Jombang pada masa awal pertumbuhannya. Pesantren ini telah berhasil melahirkan sistem kultur kehidupan yang disepakati bersama dengan masyarakat sekitar yang menganut pola kehidupan ekonomi kapitalistik sebagai akibat berdirinya sebuah pabrik gula di sekitar pesantren. Sekalipun pada awalnya pesantren Tebuireng banyak mendapat tantangan dari masyarakat sekitar, akan tetapi berkat resistensinya yang tinggi dan kelenturan budaya yang ia miliki, pada akhirnya eksistensinya semakin mendapat tempat di tengah-tengah masyarakat dengan kapasitas transformasi kultural yang relatif lebih kuat dibanding unsur lain dalam masyarakat.⁶⁶ Dengan demikian, asumsi teoretis yang menempatkan kiai (salah satu unsur utama pesantren) sebagai makelar budaya (*cultural brokers*)⁶⁷ dan pencipta kreatif budaya⁶⁸ mendapatkan justifikasi dari asumsi teoretis pesantren sebagai subkultur.

Salah satu alasan mengapa pesantren memiliki kapasitas transformatif di tengah kehidupan masyarakat diperlihatkan oleh kuatnya struktur dan sistem nilai yang ada di dalamnya dan dipancarkan ke seluruh jaringan budaya masyarakat sekitarnya. Struktur dan sistem nilai ini dibentuk oleh tempaan aktivitas keseharian yang dilakukan oleh para kiai terhadap santri yang pada gilirannya membentuk *way of life* yang inheren dalam kepribadian santri. Pola komunikasi, interaksi, dan dialog ini dilandaskan pada

⁶⁶ Abdurrahman Wahid, "Pesantren," hlm. 43-44.

⁶⁷ Periksa kembali, Clifford Geertz, "The Javanese Kijai: The Changing Role of A Cultural Broker," dalam *Comparative Studies in Society and History*, 2 (1960), hlm. 228-249.

⁶⁸ Lihat antitesis Horikoshi terhadap asumsi teoretis Geertz dalam Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987).

prinsip-prinsip keagamaan yang mengikuti paradigma *replika* dan *resistensi*.⁶⁹ Paradigma *pertama* mengasumsikan adanya upaya pemindahan nilai-nilai keagamaan yang telah dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw. dan para ulama salaf ke dalam sistem kehidupan sehari-hari pesantren seperti peribadahan, kesadaran terhadap kondisi material yang serba kurang, dan kesadaran hidup sosial yang tinggi. Sementara itu, paradigma *kedua* meniscayakan adanya peranan kedisiplinan yang tinggi dalam menjalankan segala aktivitas pesantren, loyalitas terhadap penerapan nilai-nilai yang berlaku di pesantren, dan watak dasar tidak mau hanyut dalam arus kehidupan di luar komunitas pesantren.

Salah satu bagian terpenting dari sistem nilai yang berlaku di pesantren adalah materi kurikulum yang terdiri dari kitab-kitab klasik yang berorientasi pada pemahaman *fiqh*, *tauhid (akidah)*, dan tasawuf.⁷⁰ Materi-materi tersebut diajarkan oleh para kiai dalam suasana kesederhanaan dan keikhlasan sesuai dengan pola kehidupan pesantren yang serba bersahaja, tidak materialistik atau untuk memenuhi ambisi keduniaan. Secara garis besar, materi pembelajaran di pesantren memang terkesan serba akhirat *oriented*. Sistem nilai yang tercermin dalam struktur kurikulum pesantren adalah sikap untuk memandang kehidupan secara keseluruhan sebagai kerja ibadah, mengabdikan kepada Tuhan, sehingga perilaku yang muncul ke permukaan adalah sikap rendah diri di hadapan kiai dan para gurunya (*tawadhu*), serta gaya hidup yang sederhana atau bahkan sufistik. Dengan substansi materi yang demikian, ditambah lagi dengan bekal ilmu olah batin (*riyadah*) yang selalu diamalkan, santri selalu dibekali dengan cara hidup yang resisten terhadap kerasnya gelombang kehidupan di luar ling-

⁶⁹ Bandingkan dengan paradigma Abdurrahman Wahid yang menggunakan istilah *peniruan* dan *pengekangan*. Lihat Abdurrahman Wahid, "Pesantren," hlm. 45.

⁷⁰ Mengenai kitab-kitab yang diajarkan di sejumlah pesantren, lihat, misalnya, Martin van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning*, V (2) (Mizan, 1992), hlm. 34-39.

kungan pesantren. Materi jenis ini pulalah yang telah memberikan ruang sublimasi bagi menggejala dan menjalarnya *pathos* masyarakat industri yang serba mekanistik dan materialistik itu.

Fisibilitas Pesantren Buruh Pabrik

Setelah kita sepakat akan pentingnya pembinaan kehidupan spritual yang serba seimbang dan harmonis di wilayah industri, hal selanjutnya yang harus dipikirkan adalah bagaimana menghadirkan pesantren buruh pabrik yang secara substantif mampu memerankan fungsinya sebagai ruang sublimasi spiritual bagi buruh pabrik. Bukan saja pesantren buruh pabrik diharapkan menjadi “benteng terakhir” pertahanan nilai-nilai moralitas para buruh dan masyarakat sekitar, pesantren jenis ini juga diharapkan mampu menciptakan nuansa “perkawanan” atau simbiosis mutualisme antara pembangunan industri dan nilai-nilai budaya bangsa. Pada akhirnya, pesantren buruh pabrik juga membawa misi turut melahirkan generasi bangsa yang berwawasan industri tanpa harus meninggalkan dan menanggalkan identitas keagamaannya.

Langkah pertama yang harus ditempuh untuk memproyeksikan kehadiran pesantren buruh pabrik adalah mempelajari fisibilitas atau kemungkinan-kemungkinan apa yang mendukung dan menghambat pesantren buruh pabrik. Berdasarkan kajian terhadap hasil penelitian tahap I, ditemukan hal-hal yang mendukung terciptanya pesantren buruh pabrik berikut ini. *Pertama*, sudah ada prakondisi-prakondisi bagi berdirinya pesantren jenis ini, baik secara fisik maupun nonfisik. Unsur-unsur fisik meliputi tempat berlangsungnya proses pembinaan keagamaan layaknya pesantren konvensional, kiai, santri, dan sebagainya. Sementara itu, unsur-unsur non fisik meliputi tatanan nilai-nilai dan aktivitas keagamaan yang berlangsung di sentra-sentra pembinaan keagamaan, sekalipun tidak berlangsung di pesantren dalam pengertiannya yang konvensional. *Kedua*, lingkungan industri sebagai tempat buruh

pabrik bekerja yang pada umumnya terletak di dekat kawasan pemukiman penduduk atau mudah dijangkau oleh buruh. Sementara itu, tantangan yang dihadapi pesantren buruh pabrik adalah kemungkinan terdapatnya *cultural lag* antara pesantren dan industrialisasi yang sekuler, jauh dari norma agama dan moral.

Pesantren buruh pabrik bukanlah pesantren konvensional yang dipindahkan dalam konteks kehidupan industri. Memang benar di antara keduanya terdapat banyak kesamaan. Akan tetapi ada banyak juga perbedaan mendasar antara keduanya, terutama dalam sistem penyelenggaraan proses pengajaran atau pengajian. Prakondisi-prakondisi pesantren buruh pabrik di atas tidak harus memenuhi tuntutan persyaratan pesantren konvensional yang sistem pengajarannya mengikuti pola yang sudah baku dan permanen, tetapi pesantren buruh pabrik harus berjalan di atas landasan elastisitas dan fleksibilitas yang tinggi, agar para santri buruh tidak menemui banyak kesulitan ketika harus mengikuti aktivitas-aktivitas pesantren. Di samping itu, aspek pembinaan keagamaan yang dipraktikkan di dalamnya harus mampu memberi nuansa spiritual dalam rangka memenuhi fungsi pesantren buruh sebagai terapi psikologis dan sosio-kultural.

Namun demikian, gambaran-gambaran ideal di atas pada gilirannya tunduk pada kondisi-kondisi riil yang ada di lapangan. Artinya, terdapat sejumlah aspek yang harus dipegang sebagai prakondisi wajib atau "harus ada" di pesantren buruh seperti bangunan fisik pesantren beserta nilai-nilai normatif keagamaan, dan ada pula prakondisi yang bersifat prosedural-teknis seperti proses penyelenggaraan pengajaran yang bersifat fakultatif. Sebagai misal, jika idealnya proses pembelajaran di pesantren harus dilaksanakan di siang hari, sebagai alternatif bagi para buruh yang bekerja di siang hari, maka proses pembinaan keagamaan bisa saja diselenggarakan di malam hari. Atau, jika dalam sebuah pesantren buruh terdapat santri yang harus bekerja secara *shift*,

penerapan pola pembelajaran bisa diselenggarakan sesuai dengan jam kerja buruh.

Demikianlah, pada prinsipnya kehadiran pesantren buruh pabrik dimaksudkan untuk memerankan dirinya sebagai—meminjam istilah Peter Berger—*the Sacred Canopy* bagi para buruh yang diasumsikan akan mengayomi, melindungi dan menyediakan oase spirit keagamaan agar ekses-ekses kehidupan industri sedapat mungkin bisa dicegah. Ditinjau dari dimensi apa pun, baik sosiologis, ekonomis, maupun kultural, idealisasi pesantren buruh pabrik merupakan fenomena yang positif di tengah kehidupan industri yang serba hedonistik, mekanistik dan materialistik. Pesantren jenis inilah yang pada akhirnya akan menjadi benteng pertahanan terakhir (*the last defence*) untuk mencegah terjadinya deteriorasi, degradasi, erosi, abrasi nilai-nilai moralitas keagamaan yang selama ini menjadi pilar penyangga sistem kehidupan kultural bangsa kita, sembari tidak menafikan masuknya sistem kehidupan industri untuk tujuan kesejahteraan bersama dan pemerataan ekonomi.

D. Pendidikan Islam sebagai Alternatif Pemecahan Masalah Kehidupan Buruh

Signifikansi Pendidikan Islam

Salah satu elemen mendasar dari proses pendidikan dalam Islam yang tidak bisa ditinggalkan adalah dimensi teologis pendidikan Islam, yakni tujuan dan target (*aims and objectives*) dari sebuah proses pembelajaran. Secara konseptual normatif, pendidikan harus mampu berfungsi sebagai wahana bagi proses humanisasi individu manusia (*to humanize human being*), yakni mengembangkan seluruh potensi kemanusiaan dasar yang inheren dalam diri manusia seperti dimensi fisik, psikologis, spiritual,

intelektual dan sosial.⁷¹ Oleh karena itu, konsep pendidikan dalam Islam tidak bisa dilepaskan dari epistemologi nilai-nilai dasar manusia sebagai pelaku dan target dari proses pendidikan itu sendiri yang dikembangkan dalam sebuah sistem pembelajaran yang integralistik, seimbang, dan simultan menuju tingkat kesempurnaan hakiki, dunia dan akhirat. Tujuan pendidikan dalam Islam tidak bisa direduksi hanya untuk memenuhi salah satu dari kedua domain tersebut, misalnya hanya untuk mengejar kenikmatan duniawi semata. Domain spiritual psikologis, sebagai sisi elementer kehidupan manusia, tidak bisa dinafikan begitu saja dan sudah seharusnya menjadi target penting dalam proses pendidikan.

Tujuan pendidikan Islam yang bersifat integralistik di atas, dalam konteks kehidupan modernisasi yang *by nature* adalah sekuler, sangat dipertaruhkan, sebab watak dasar modernisasi beserta segala atributnya cenderung melihat realitas kehidupan manusia hanya dari perspektif serba bendawi dan biologis yang membawa pada implikasi-implikasi penafian dimensi psiko-religius manusia.⁷² Fenomena semacam inilah yang banyak diyakini telah dikembangkan dalam spektrum modernisasi dan industrialisasi kehidupan Barat, sehingga segala bentuk aktivitas manusia selalu dilihat dari perspektif kebendaan. Pendidikan, dalam konteks ini, tidak lebih dari sekadar alat untuk mengembangkan “kualitas kehidupan”, sebuah idealitas yang tidak ada relevansinya dengan dunia spiritual dan hidup sesudah mati.⁷³ Kondisi ketidakseimbangan semacam inilah yang akhir-akhir ini menjadi keprihatinan sebagian masyarakat Barat sehingga mereka mulai “melirik” akar-akar tradisi Timur yang kaya akan dimensi spiritual dan kearifan hidup.

⁷¹ Syed Ali Ashraf, *New Horizons in Muslim Education* (Cambridge: Hodder and Stoughton the Islamic Academy, 1985), hlm. 3-4.

⁷² *Ibid.*, hlm. 8.

⁷³ R.D. Peters, *Education as Initiation* (London: The Maemillan Press Ltd., 1964), hlm. 48.

Memang, konsep dasar pendidikan Barat pada dasarnya sangat memperhatikan paradigma humanistik yang berakar pada pengaktualisasian dari nilai-nilai kemanusiaan.⁷⁴ Pendidikan humanistik diartikan sebagai sebuah “*the cultivation of man, his self-cultivation and self-unfolding into full humanity*”.⁷⁵ Sedangkan makna *self-cultivation* dalam konteks ini diterjemahkan sebagai “*cultivation, preservation and transmission of values and justified by society and accepted by ‘free’ people*.”⁷⁶ Namun yang perlu digarisbawahi di sini adalah bahwa kerangka pikir pendidikan humanistik semacam ini dikembangkan dalam spektrum kehidupan sekuler yang memang menjadi ciri khas kehidupan masyarakat Barat. Dengan demikian, paradigma humanistik dalam dunia pendidikan Barat tidak anakronistik dengan semangat zamannya yang memang sedemikian sekuler.

Yang menjadi persoalan dalam konteks ini adalah ketika modernisasi beserta segala atributnya memasuki realitas empiris masyarakat non-Barat yang tidak sekuler, katakanlah seperti Indonesia yang jelas-jelas memiliki *socio-historical setting* yang berbeda dari yang pertama. Artinya, ada semacam *cultural lag* yang jauh antara keduanya. Dengan demikian, pola dan paradigma pendidikan humanistik sekuler bukan saja anakronistik dengan *socio-historical setting* masyarakat Indonesia, namun juga tidak akan memberikan solusi apa-apa bagi persoalan krisis kemanusiaan akibat penerapan program industrialisasi yang semakin akseleratif. Oleh karena itu diperlukan kearifan, kecermatan, dan kehati-hatian dalam merancang pola pendidikan bangsa yang tidak anakronistik dengan pengembangan industrialisasi. Dalam menjawab persoalan

⁷⁴ Tetsuya Kitaji, *Islamic versus Modern Western Education: Prospects for the future* (t.tp.: IMES – I.U.J. Working Papers Series, No. 19, 1990), hlm. 73.

⁷⁵ Laszo Versenyl, *Education as a Human Enterprice* (New York: Harper & Row, 1973), hlm. 23.

⁷⁶ Syed Ali Ashraf, *New Horizons*, hlm. 9.

inilah pennisikan yang dikemas dalam nilai-nilai religiusitas keislaman memiliki relevansi dan signifikansi yang perlu dipertimbangkan.

Tawaran solusi pendidikan Islam terhadap krisis kehidupan industri barangkali terletak pada penegasan nilai-nilai moral, etika, kearifan, dan latihan spiritual sebagai imbalan terhadap bahaya terjadinya fenomena krisis kemanusiaan.⁷⁷ Nilai-nilai tersebut diasumsikan sebagai keunggulan komparatif yang tidak dimiliki oleh “pendidikan umum” yang cenderung menitikberatkan pengembangan ilmu dan teknologi sekuler.⁷⁸ Dalam pendidikan Islam, konsep dasar manusia selalu saja menjadi tema sentral dari keseluruhan rangkaian aktivitas pendidikan yang ditujukan untuk menempatkan harkat dan martabat manusia dalam tempatnya yang proporsional atau mencegah terjadinya proses dehumanisasi. Berpijak pada idealita semacam inilah pendidikan Islam memiliki *concerns* tinggi terhadap upaya membangun sebuah peradaban manusia yang dibimbing oleh nilai-nilai transendental.

Jenis-jenis Lembaga Pendidikan Islam

Pendidikan dalam Islam pada dasarnya seluas Islam itu sendiri. Ia tidak hanya dimulai dan dilaksanakan di lembaga-lembaga formal tertentu seperti sekolah atau madrasah, melainkan seluruh sistem kelembagaan yang memiliki fungsi edukatif di dalam Islam masuk dalam kategori lembaga pendidikan. Sejak dilahirkan dari rahim sang ibu, bahkan jauh sebelum dilahirkan, seorang anak manusia pada hakikatnya telah menjalani sebuah proses pendidikan dan akan terus berlangsung hingga akhir hayatnya (*life*

⁷⁷ Syed Sajjad Husain & Syed Ali Ashraf, *Crisis in Muslim Education* (Jeddah: Hodder and Stoughton King Abdul Aziz University, 1979), hlm. 40.

⁷⁸ Muhammad Atiya el-Ibrashi, *Education in Islam* (t.tp.: The Supreme Council of Islamic Affairs, t.th.), 11. Lihat juga, Dr. Mohd. Sharif Khan, *Islamic Education* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1986), hlm. 36-37.

long education). Proses pendidikan tersebut terjadi dalam kerangka sistemik dan integratif; dimulai dari internal individu manusia, lingkungan keluarga, lembaga-lembaga formal dan nonformal dan masyarakat lingkungannya.⁷⁹ Dengan begitu bisa dipahami bahwa kategorisasi lembaga pendidikan dalam Islam sebenarnya tidak jauh berbeda dari apa yang selama ini banyak dipahami dalam dunia pendidikan; formal, informal, dan nonformal.

Lembaga pertama dan terkecil dalam sistem pendidikan Islam adalah keluarga. Dari lembaga ini seorang anak manusia mulai menjalani proses pembelajaran dalam pengertian sangat elementer, atas bimbingan orang tua. Berbagai perjumpaan manusia dengan dunia sekitarnya dimulai dari sini, untuk selanjutnya terjadi proses internalisasi dalam dirinya yang menghasilkan akumulasi pemahaman dan pengetahuan yang bisa dimanfaatkan di kemudian hari. Secara teologis normatif, Islam memberikan aksentuasi terhadap penting dan strategisnya lembaga pendidikan keluarga bagi pengembangan potensi dasar manusia.⁸⁰ Lembaran kehidupan manusia, apakah putih atautkah hitam, akan selalu berangkat dari pendidikan keluarga. Selama proses pendidikan yang dijalani di lingkungan keluarga berjalan secara alamiah dan positif, maka potensi dasar manusia bisa teraktualisasikan ke permukaan. Sebaliknya, potensi dasar manusia tidak bisa teraktualisasikan bila proses pendidikan di lingkungan terkecil ini tidak bisa dilaksanakan secara maksimal.

Sementara itu, dalam konteks lembaga pendidikan formal, proses pendidikan dilaksanakan di madrasah-madrasah (padanan bagi sekolah bernafaskan Islam) dengan pola penyelenggaraan

⁷⁹ Mawdudur Rahman, "A Holistic and Institutional Analysis of Islamic Education," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 11:4; 5, hlm. 19-31.

⁸⁰ Sesuai dengan hadits Nabi SAW, "Setiap anak manusia terlahir dalam keadaan suci (fitrah), orang tuanyalah yang bisa menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi." (H.R. Muttafaq Alaih).

yang terstruktur sesuai dengan tingkat penjenjangan, mulai dari tingkat dasar (*madrasah ibtidaiyah*), tingkat menengah pertama (*madrasah tsanawiyah*), tingkat menengah lanjutan (*madrasah aliyah*), hingga perguruan tinggi.⁸¹ Dalam sejarah peradaban Islam, penyelenggaraan pendidikan secara formal sebenarnya sudah mulai dilaksanakan sejak Dinasti Fatimi berkuasa di Mesir pada abad ke-10 M.⁸² Tradisi penyelenggaraan pendidikan Islam secara formal semacam ini semakin menguat ketika al-Ghazali mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang disebut sebagai *Madrasah Nizamiyah* di Bagdad. Dalam perjalanan sejarahnya, lembaga-lembaga pendidikan Islam formal berkembang pesat hingga akhirnya menyebar ke berbagai penjuru dunia muslim, tidak terkecuali Indonesia.

Lembaga pendidikan Islam ketiga, nonformal, berlangsung di lembaga-lembaga di luar kedua lembaga pendidikan di atas, yakni masyarakat. Setiap lembaga pendidikan yang diselenggarakan oleh masyarakat disebut sebagai lembaga pendidikan nonformal. Di negeri ini lembaga pendidikan seperti pesantren, *dayah*, dan *meunasah* menjadi lembaga nonformal yang banyak diselenggarakan oleh masyarakat dengan struktur kurikulum, sistem penyelenggaraan, dan tujuan yang dirancang oleh mereka sendiri. Ia tumbuh dan berkembang secara mandiri, tanpa topangan dana permanen dari pemerintah. Dari lembaga ini telah lahir generasi bangsa yang memiliki kepedulian tinggi terhadap pengembangan masyarakat secara mandiri, terutama dalam hal

⁸¹ Untuk konteks Indonesia, pendidikan tinggi Islam dilaksanakan di lembaga-lembaga yang didirikan oleh pemerintah seperti IAIN (Institut Agama Islam Negeri) dan STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri) dan nonpemerintah yang membentuk universitas seperti UII (Universitas Islam Indonesia) di Yogyakarta, UNISMA (Universitas Islam Malang), UMM (Universitas Muhammadiyah Malang), dan lain sebagainya.

⁸² A.L. Tibawi, *Islamic Education: Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems* (London: Lucaz & Company Ltd, 1979), hlm. 29-30. Lihat juga Imam Bawani, *Segi-segi Pendidikan Islam* (Surabaya: Al-Ikhlâs 1987), hlm. 18.

pengembangan keagamaan. Watak dasar kemandirian lembaga nonformal pendidikan Islam telah membuktikan dirinya menjadi lembaga yang kokoh dan tetap *survive* sepanjang perjalanan sejarah Indonesia. Prinsip dasar pengembangan lembaga ini didasarkan pada rasa tanggungjawab dan keikhlasan yang tinggi terhadap pemberdayaan umat di bidang agama sehingga ia menjadi alternatif utama masyarakat ketika negara dirundung krisis, misalnya. Atas dasar ini pula, kiranya tidaklah berlebihan jika banyak hal yang diharapkan dari lembaga nonformal ini bagi perbaikan tata kehidupan masyarakat di masa mendatang.

Kurikulum Pendidikan Islam

Kurikulum secara garis besar dapat diartikan dengan seperangkat materi pendidikan dan pengajaran yang diberikan kepada murid sesuai dengan tujuan pendidikan yang akan dicapai.⁸³ Karena senantiasa menyesuaikan dengan tujuan pendidikan, kurikulum akan selalu berubah dari masa ke masa. Bahkan untuk setiap bangsa yang memiliki tujuan pendidikan yang berbeda, akan memiliki kurikulum yang berbeda pula. Sebagai contoh, pendidikan di zaman Sparta (Yunani Kuno) menegaskan bahwa tujuan pendidikan adalah untuk membentuk manusia yang sehat dan kuat jasmaninya. Sesuai dengan tujuan ini, maka aspek lain seperti kecerdasan dan budi pekerti menjadi diabaikan. Sebaliknya, di Athena, tujuan pendidikan mementingkan kecerdasan otak. Karenanya fungsi pendidikan di masyarakat Athena adalah sebagai lembaga pengembangan kecerdasan.⁸⁴ Maka untuk memberi kemungkinan bagi tercapainya tujuan pendidikan yang diinginkan, baik di Sparta maupun Athena, disusunlah seperangkat materi yang berbeda dalam sistem

⁸³ Crow dan Crow, *Pengantar Ilmu Pendidikan*, terj.[?] (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1990), hlm. 75.

⁸⁴ Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan*, hlm. 30.

penyusunan kurikulum pendidikannya. Selanjutnya, di zaman modern, seperti halnya di Sparta dan Athena, praktik pendidikan di beberapa negara juga menampilkan kurikulum pendidikan yang berbeda-beda sesuai tujuan pendidikan yang telah ditentukan.

Adapun secara garis besar materi kurikulum dalam pendidikan Islam meliputi tuntunan untuk mematuhi hukum-hukum Allah (*sunnatullah*). Selanjutnya kerangka tersebut dikembangkan dalam bentuk materi kurikulum yang dinilai relevan dengan lingkungan pendidikan masing-masing, baik pendidikan di rumah tangga, sekolah, pesantren, dan masyarakat. Sejalan dengan tujuan pendidikan Islam, dapat dikatakan jika pendidikan akhlak menjadi inti dari kurikulum pendidikan Islam. Seperti dikatakan al-Jundi, tujuan pendidikan Islam adalah menghaluskan akhlak dan mendidik jiwa.⁸⁵ Senada dengan al-Jundi, Ibn Sina menyatakan tujuan pendidikan harus diarahkan pada pengembangan seluruh potensi yang dimiliki seseorang ke arah perkembangannya yang sempurna, yaitu perkembangan fisik, intelektual, dan budi pekerti.⁸⁶ Untuk mencapai tujuan tersebut, maka diperlukan ilmu yang meliputi pengetahuan secara teoretis dan praktis. Pada konteks inilah kurikulum pendidikan Islam juga harus mempertimbangkan adanya kenyataan klasifikasi ilmu, seperti yang telah dirumuskan oleh pemikir-pemikir muslim. Dan, yang lebih penting lagi kurikulum pendidikan yang disusun harus senantiasa mempertimbangkan konteksnya.

Metode Pendidikan Islam

Setelah menyimak kurikulum pendidikan Islam, agaknya perlu diketahui bagaimana cara menerapkan pendidikan itu sendiri, sehingga materi kurikulum yang diberikan dapat

⁸⁵ Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 49.

⁸⁶ Abidin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm. 67.

ditransformasikan kepada anak didik. Materi yang baik bukan jaminan bagi keberhasilan pendidikan. Sebab, boleh jadi materi kurikulum yang baik akan berakibat buruk pada anak didik, jika dalam praktik pembelajaran dilaksanakan metode yang salah. Berkaitan dengan hal itu, maka metode harus disesuaikan dengan materi, kondisi dan keadaan anak didik. Karenanya, metode pembelajaran dapat bervariasi. Suatu metode pembelajaran mungkin tidak diterapkan pada materi, anak didik dan kondisi tertentu, tetapi tidak cocok untuk materi, anak didik dan kondisi yang berbeda.

Menurut Al-Syaibany, terdapat banyak metode yang umum digunakan dalam pendidikan Islam, misalnya, induksi, perbandingan (*qiyasiyah*), kuliah, dialog (perbincangan), *halaqah*, riwayat, *imla'*, hafalan, mendengar, membaca, pemahaman, dan lawatan untuk menuntut ilmu. Selain menjelaskan metode pendidikan Islam, al-Syaibany juga mengemukakan dasar-dasar yang harus digunakan dalam menentukan penerapan metode pendidikan Islam. Menurutnya, terdapat empat hal yang harus dipertimbangkan dalam penyusunan metode pendidikan Islam. *Pertama*, dasar agama, meliputi pertimbangan bahwa metode yang digunakan bersumber pada tuntunan al-Qur'an, Hadits Nabi, dan pelaksanaan pendidikan yang dilakukan oleh para sahabat dan ulama salaf. *Kedua*, dasar biologis, meliputi pertimbangan kebutuhan jasmani dan tingkat perkembangan usia anak didik. *Ketiga*, dasar psikologis, meliputi pertimbangan terhadap motivasi, kebutuhan, emosi, minat, sikap, keinginan, kesediaan, bakat dan intelektual anak didik. *Keempat*, dasar sosial, meliputi pertimbangan kebutuhan sosial di lingkungan anak didik.⁸⁷ Dari uraian tersebut, jelas bahwa metode pendidikan Islam itu bersifat luwes, sesuai dengan kebutuhan anak didik dan lingkungan zamannya.

⁸⁷ Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 55.