

Kiai Pesantren

dan Dialektika Politik Kekuasaan

Kiai merupakan sosok penting dalam kehidupan Indonesia. Perannya sangat menentukan ditinjau dari sudut pandang agama, sosial, budaya, dan politik. Besarnya peran kiai bisa dilihat dari posisinya yang menentukan dalam setiap momentum. Buku karya Guru Besar IAIN Tulungagung ini memaparkan secara menarik tentang siapa, apa, mengapa, dan bagaimana kiai menjalankan kiprahnya dalam bidang sosial politik. Secara kritis penulis menganalisisnya dengan perangkat teoretik yang mapan. Ruang-ruang yang selama ini belum tersentuh dimasuki secara objektif. Buku ini menghadirkan perspektif baru yang mencerahkan tentang kiprah kiai dalam dinamika politik kekuasaan. Bagi yang ingin memperkaya wawasan tentang kiai, tentu buku ini sangat tepat untuk dibaca.

IAIN Tulungagung Press
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung
Email : iain.tulungagung.press@gmail.com
Tlp/Fax : (0355) 321513/321656

ISBN 978-602-5618-13-7



Prof. Dr. H. Achmad Patoni, M.Ag

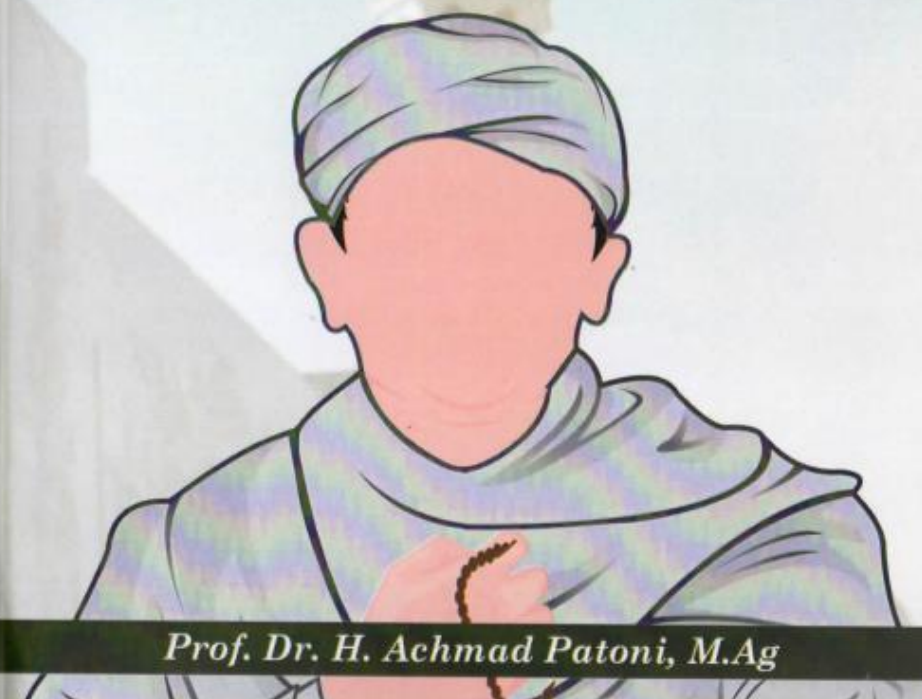
Kiai Pesantren dan Dialektika Politik Kekuasaan

Kata Pengantar
Prof. M. Mas'ud Said, MM, PhD.
Direktur Pascasarjana Unisma Malang



Kiai Pesantren

dan Dialektika Politik Kekuasaan



Prof. Dr. H. Achmad Patoni, M.Ag

KIAI PESANTREN

DAN

DIALEKTIKA POLITIK KEKUASAAN

Prof. Dr. H. Achmad Patoni, M.Ag

Kata Pengantar

Prof. M. Mas'ud Said, M.M, Ph.D,
Direktur Pascasarjana Unisma Malang



KIAI PESANTREN DAN DIALEKTIKA POLITIK KEKUASAAN

Copyright © Achmad Patoni, 2019
Hak cipta dilindungi undang-undang
All right reserved

Layout: Khabibur Rohman
Desain cover: Diky Mohamad Fauzi
Penyelaras Akhir: Saiful Mustofa
Xi+226 hlm: 14 x 20,3 cm
Cetakan Pertama, Agustus, 2019
ISBN: 978-602-5616-437

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

Diterbitkan oleh:
IAIN TULUNGAGUNG PRESS
Jl. Mayor Sujadi Timur No. 46 Tulungagung
Telp/Fax: 0355-321513/321656/081216178398
Email: iain.tulungagung.press@gmail.com

KATA PENGANTAR

Prof. M. Mas'ud Said, MM, PhD
Direktur Pascasarjana Unisma Malang

Alhamdulillah, rasa syukur yang mendalam saya haturkan kepada Allah SWT atas terbitnya buku Kiai, Politik, dan Dialektika Politik Kekuasaan buah karya Prof. Dr. Achmad Patoni, seorang guru besar yang telah memberikan sebagian besar waktunya untuk kampus dan untuk pengembangan masyarakat, khususnya kalangan Nahdlatul Ulama dan Pesantren. Dengan pengalamannya tersebut beliau layak disebut sebagai akademisi dan tokoh masyarakat yang tergolong kuat dalam hal pemahaman tentang pola-pola dan tingkat keterlibatan kiai dan peran kiai dalam berbagai bidang kemasyarakatan maupun peran politik kiai.

Prof. Achmad Patoni yakin dan melihat bahwa walau negeri kita sudah maju dan menjelang era modern, sebagian masyarakatnya yang masih bisa dikatakan paternalistis, sebagian masih menjadikan kiai sebagai salah satu panutan. Dengan membaca buku ini kita bisa membayangkan bagaimana peran kiai dalam politik. Ada pola pola partisipasi politik kiai yang nyata dan terlihat langsung dalam perhelatan politik namun tak kurang pula jumlahnya kiai yang partisipasinya atau dukungan terhadap pasangan calon diberikan secara halus dan tak langsung.

Menurut penulis buku yang juga aktif menggerakkan masyarakat ini, biasanya kiai hanya memberikan batasan nilai. Misalnya pilih yang jujur, pilih yang berpengalaman dan yang telah memberi kontribusi langsung pada umat, kadangkala kiai hanya memberi aba-aba pilihlah yang dekat dengan ajaran Islam Wasathiyah yang dekat dengan ulama tanpa menyebut nama, namun di lain pihak, ada beberapa kiai yang menjadi *proponent* atau pendukung langsung pasangan calon tertentu di mana dalam beberapa kasus beliau Sang Kiai ikut mengumpulkan sejumlah tokoh di pesantrennya sekaligus ikut membiayai perhelatan demi

kemenangan pasangan yang didukungnya. Inilah dinamika peran kiai yang beliau coba gambarkan dan kaji dalam buku ini.

Dalam perpektif *timing*, atau dalam dimensi waktu, buku yang terbit tepat waktu dan pantas ditunggu, dalam bahasa lain buku ini wis wayahe terbit, apalagi beliau baru saja menjadi proponent dalam konteks Pilgub Jatim dan Pilpres 2019.

Dalam perspektif latar belakang buku ini istimewa sebab ditulis oleh orang yang memiliki *track record* kumpul kiai dalam waktu yang sangat lama, dan berbekal pemahaman bahwa di samping beliau seorang akademisi dan penggerak organisasi, beliau juga adalah kiai.

Buku yang beliau tulis ini dapat menjadi rujukan perihal beberapa perpektif kiai dalam konteks sosial, kemasyarakatan, keagamaan dan juga dalam konteks politik lokal. Prof. Achmad Patoni paham betul bagaimana peran kiai baik dalam tataran perwujudan masyarakat utama maupun langkah langkah sosial politik yang berpengaruh pada perilaku politik masyarakat.

Saya berharap buku ini memperluas khazanah kita tentang kiai secara lebih komprehensif, lebih membuka cakrawala pandang tentang peran sosial keagamaanya dan juga menguak secara akademis peran mereka dalam politik praktis. Buku ini layak dibaca baik oleh kalangan mahasiswa pascasarjana, dosen, akademisi, kalangan pesantren, peneliti bidang sosial politik, maupun tokoh parpol dan pengambil kebijakan. Selamat membaca

Prof. M. Mas'ud Said, M.M, Ph.D,

Direktur Pascasarjana Unisma Malang

Pengantar Penulis

Puji syukur alhamdulillah kami panjatkan kepada Allah Swt. atas semua Rahmat, Taufiq, Hidayah dan Inayah-Nya sehingga kita dapat menikmati indahnya persahabatan di muka bumi ini. Shalawat serta salam semoga tetap terlimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai suri teladan umat manusia.

Buku yang ada di hadapan pembaca sekalian ini merupakan pengembangan dari buku karya penulis yang telah terbit sebelumnya, yaitu *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*. Sebagai pengembangan, tentu saja buku ini berbeda dengan buku sebelumnya. Ada penambahan referensi, pengayaan perspektif, dan data-data baru.

Proses penulisan buku ini lumayan panjang. Buku ini tidak akan terwujud jika tidak ada bantuan—baik secara langsung maupun tidak langsung—dari para pakar, profesional, kolega dalam keilmuan, dan pihak-pihak lain yang tidak mungkin disebutkan semuanya satu persatu dalam kesempatan ini. Kepada mereka semua saya haturkan terima kasih.

Atas desakan dari berbagai pihak maka buku kembali diterbitkan dengan tambahan di sana sini sesuai dengan konteks perkembangan situasi kontemporer. Tulisan ini saya persembahkan untuk istri yang tercinta Muthi'atun dan semua anak-anak saya; Fahmi, Tika dan Aan, yang telah memberikan semangat, dorongan dan pengorbanan dalam bentuk apa pun serta doa yang tiada henti-hentinya. Terima kasih atas pengertian semuanya yang tulus dan ikhlas. Semoga Allah Swt. selalu memberikan petunjuk dan mengabulkan cita-cita kalian semua dan memberikan sesuatu yang terbaik untuk masa depan kalian.

Akhirnya, saya memohon kepada Allah Swt. semoga selalu melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada semua pihak, dan semoga kita dijadikan insan yang bisa mengambil manfaat atas

semua yang telah dikaruniakan-Nya kepada kita dan dapat mempergunakannya sesuai perintah-Nya. Amin.

Tulungagung, April 2019

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
PENGANTAR PENULIS	v
DAFTAR ISI	vii
BAB 1 PESANTREN DAN KIAI	1
Sejarah Politik Islam	6
BAB II KIAI PERSPEKTIF SOSIAL	12
Definisi Kiai	12
Definisi Ulama	19
Kiai dan Politik	27
BAB III PERSPEKTIF TEORI SOSIAL	39
Teori Fungsionalisme Struktural	39
Teori tindakan	40
Teori Konflik	42
Teori Komunikasi dan Difusi Inovasi	46
Teori Perubahan Sosial	52
Teori Adaptabilitas	56
BAB IV PERILAKU KIAI PESANTREN DALAM POLITIK	60
Sejarah Pondok Pesantren	60
Pengkondisian Pesantren dalam Jejaring Politik	72
Kesadaran Kiai Politik: Antara Moral Ketuhanan dan Kemanusiaan	77
Egalitarianisme sebagai Pijakan Aksiologis Kiai Politik	86
Nilai Moral Kemanusiaan Kiai Politik	90
Tanggung Jawab Sosial Kiai Politik	96
Perilaku Kiai Politik	101

Implikasi Moral Kiai Politik	104
BAB V REALITAS KIAI POLITIK.....	109
Tipologi Kiai Politik	109
Relasi Kiai Politik dan Pesantren dalam Pusaran Politik Praktis....	120
Pandangan Kiai Politik terhadap Moral Politik.....	136
BAB VI KIAI DAN POLITIK.....	147
Orientasi Politik Kiai	147
Partisipasi Kiai Politik.....	150
Faktor Partisipasi Kiai Politik.....	152
Pola Partisipasi Kiai Politik.....	153
Partisipasi Politik dalam Islam.....	154
Pentingnya Keberadaan Moral Politik.....	161
Kesadaran dan Aplikasi Moral dalam Praksisi Politik	167
Dualisme Peran Kiai: Antara Moral dan Politik	181
Implikasi Keterlibatan Kiai dalam Politik	189
BAB VII KESIMPULAN	199
DAFTAR PUSTAKA.....	203



BAB I PESANTREN DAN KIAI

Pesantren dan kiai adalah dunia yang tak habis-habisnya untuk dipelajari dan digali. Ada cukup banyak penelitian dan kajian yang menjadikan pesantren dan kiai sebagai objek kajian. Namun demikian, selalu saja tersedia perspektif tertentu yang belum diungkap. Selalu tersedia ruang kosong yang penting untuk dimasuki dan diteliti. Hal ini menunjukkan betapa pesantren dan kiai merupakan khazanah yang kaya dengan beragam perspektif. Kekayaan itu menjadi khazanah yang menantang untuk terus digali. Berangkat dari sudut pandang ini, merupakan hal yang wajar jika penelitian demi penelitian telah dilakukan. Buku demi buku terus ditulis. Meskipun demikian, selalu saja terdapat perspektif yang kosong yang harus dikaji secara serius.

Ditinjau dari perspektif pendidikan, pesantren merupakan cikal bakal sistem pendidikan nasional.¹ Seiring dengan dinamika perkembangan zaman, antara sistem yang dikembangkan oleh pemerintah dengan sistem perkembangan pendidikan pesantren memiliki beragam perbedaan. Akar perbedaan ini cukup panjang dan terjadi terutama pada masa penjajahan Belanda.

Pesantren terus tumbuh dan berkembang. Sistem pendidikan pesantren sekarang ini sudah sangat beragam. Pembagian pesantren menjadi pesantren salaf dan modern sudah tidak relevan lagi. Pesantren kini bertransformasi menjadi begitu banyak variasi.² Hal ini merupakan upaya pondok pesantren untuk merespon dinamika perkembangan zaman. Melalui cara semacam ini pesantren dapat selalu eksis dan mendapatkan kepercayaan dari masyarakat.

¹ Uraian lebih lanjut tentang peran pesantren dalam sistem pendidikan nasional, lihat Abd. A'la, *Pembaharuan Pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006) dan Mujamil Qomar, *Pesantren, Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, (Jakarta: Erlangga, 2006).

² Husmiaty Hasyim, "Transformasi Pendidikan Islam: Konteks Pendidikan Pondok Pesantren", *Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'lim*, Volume 13, Nomor 1, 2015.

Sementara kiai, menurut Zamakhsari Dhofir, adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab klasik kepada para santrinya.³ Gelar tersebut secara implisit menunjukkan adanya penguasaan secara mendalam ilmu agama Islam.

Istilah kiai memiliki konteks rujukan dan makna yang tidak tunggal. Dalam beberapa hal, nama kiai melekat terhadap berbagai status. Salah satunya adalah kiai sebagai tokoh agama. Dalam pengertian ini, kiai merupakan figur penting di dalam struktur masyarakat Islam di Indonesia. Posisi penting kiai tidak lepas dari karakteristik pribadinya yang sarat dengan berbagai nilai lebih. Pada diri kiai melekat kuat otoritas karismatik karena ketinggian ilmu agama, kesalehan dan juga kepemimpinan. Kondisi inilah yang menjadikan kiai diposisikan oleh masyarakatnya sebagai *uswatun hasanah* atau contoh panutan yang baik di dalam lingkungan masyarakatnya.⁴ Segala sesuatu yang berkaitan dengan semua sisi kehidupan kiai dijadikan rujukan oleh masyarakat yang ada di sekitarnya. Aspek yang diteladani oleh masyarakat tidak hanya aspek agama, tetapi semuanya, termasuk urusan ekonomi, sosial, politik, budaya maupun aspek lainnya.⁵

Salah satu aspek yang menegaskan atau memperkokoh posisi kiai dalam struktur sosial kemasyarakatan adalah bidang pengabdian. Pada aspek ini, seorang kiai memiliki totalitas pengabdian. Kiai telah mewakafkan hidupnya untuk kepentingan umat. Ada kiai yang mengabdikan hidupnya di masjid, di madrasah, di pesantren, dan di sekolah dengan sistem kelas.⁶ Namun demikian, kiai yang mengabdikan hidupnya di pesantren memiliki dimensi otoritas dan karismatis yang paling besar dibandingkan dengan kiai yang mengabdikan dalam bidang yang lainnya. Oleh karena itu, dalam buku ini, kiai yang menjadi fokus adalah kiai pesantren.

³ Zamakhsari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 55.

⁴ Ali Maschan Moesa, *Agama dan Demokrasi; Komitmen Muslim Tradisional Terhadap Nilai-Nilai Kebangsaan*, (Surabaya: Pustaka Da'i Muda, 2002), h. 211.

⁵ M. Syaefuddin Zuhriy, "Budaya Pesantren dan Pendidikan Karakter pada Pondok Pesantren Salaf", *Jurnal Walisongo*, Volume 19, Nomor 2, 2011.

⁶ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987), h. 115.

Kiai pesantren adalah figur dengan kapasitas pribadi yang sarat dengan bobot kualitatif. Bobot kualitatif inilah yang menjadikan sosok kiai pesantren sebagai rujukan bagi masyarakat. Masyarakat kemudian menjadikan kiai pesantren sebagai figur yang menjadi tempat untuk konsultasi dalam bidang rohani dan juga dalam bidang-bidang kehidupan yang profan. Tidak terkecuali dalam bidang politik. Jawaban yang diberikan oleh kiai menjadi pedoman untuk memutuskan dan menjalani kehidupan.

Jika kita cermati dari ajaran al-Qur'an dan sejarah karir Nabi Muhammad Saw. selama kerasulannya dapat dipahami bahwa Islam dan wawasan kekuasaan (politik) harus disinari oleh wawasan moral sebagai salah satu indikator iman dalam konteks sosial dan realitas sejarah. Al-Qur'an telah menegaskan bahwa, *Katakanlah sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku dan matiku adalah untuk Allah pemelihara alam semesta.*⁷

Menurut ayat ini, shalat di masjid, berjualan di pasar atau berbicara tentang masalah pembatasan masa jabatan presiden di parlemen tidaklah ditempatkan pada kategori dikotomis antara ibadah dan kerja sekuler.⁸ Oleh karena itu, secara eksplisit dapat dipahami bahwa agama tidak bisa dipisahkan dari politik, dan politik harus disinari oleh nilai moral.⁹

Hubungan antara agama dan negara dalam Islam telah diberi tauladannya oleh Rasulullah setelah hijrah dari Makkah ke Madinah (*al-Madinah kota par excelent*).¹⁰ Pemilihan nama Madinah sebagai kota hijrahnya ini menunjukkan tentang rencana nabi dalam rangka mengemban misi sucinya dari Tuhan yaitu menciptakan masyarakat yang berbudaya tinggi yang kemudian menghasilkan suatu entitas sosial politik sebuah negara. Negara Madinah yang

⁷ QS 6: 162.

⁸ A. Syafi'i Ma'arif, *Peta Bumi Intelektualisme Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 204. Selanjutnya disebut A. Syafi'i Ma'arif, *Peta*.

⁹ AKS Lampton, "Islamic Political Thought", dalam Joseph Schact with C.E. Boswort (ed), *The Legacy of Islam*, (Oxford At the Clarendon, 1974), h. 404.

¹⁰ Madinah selain nama sebuah kota, yaitu *Madinah al-Nabi* dan *Madinah al-Munawwarah*, ia juga merupakan cermin dari sebuah tatanan peradaban. Karena kata Madinah yang jamaknya menjadi *Madain* berasal dari akar kata *m-d-n*, berdekatan dengan arti kata *daana* yang kata derivasinya adalah *al-dien* yang berarti agama. Oleh karena itu, kota Madinah yang didirikan oleh nabi adalah tatanan peradaban yang disinari oleh agama. Lebih lanjut, M. Dawam Rahardjo, Ensiklopedia al-Qur'an: "Madinah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 5 Vo. 4 Tahun 1993, h. 25-29.

dipimpin oleh nabi adalah model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam.¹¹ Hampir semua perdebatan tentang relasi agama dan negara merujuk kepada model negara Madinah yang dikembangkan oleh Nabi Muhammad Saw.

Formulasi relasi agama dan negara ini telah menimbulkan multiinterpretatif ketika dikembangkan untuk mencari formulasinya dalam konteks kehidupan zaman modern ini. Inilah yang kemudian melahirkan perdebatan yang tidak pernah usai dan mencapai titik temu hingga sekarang ini. Masing-masing pihak memiliki kerangka interpretasi yang berbeda dalam memahami model Negara Madinah untuk konteks kehidupan kontemporer.¹²

Risalah al-Qur'an diturunkan untuk memberi petunjuk kepada manusia dalam seluruh dimensi kehidupan. Berbagai persoalan dalam kehidupan manusia telah diberi koridor secara komprehensif oleh al-Qur'an. Termasuk petunjuk yang diberikan oleh al-Qur'an adalah petunjuk kepada manusia dalam kapasitasnya sebagai makhluk politik.

Untuk mendapatkan gambaran yang memadai tentang petunjuk al-Qur'an yang telah beroperasi dalam kenyataan sejarah, kita perlu mempelajari secara ringkas karir sejarah Nabi Muhammad Saw, baik pada periode Makkah maupun Madinah. Pada periode Makkah, Nabi tidak memiliki kekuasaan politik untuk menyokong misi kenabiannya. Sementara di Madinah, Nabi berperan sebagai kepala politik.¹³

¹¹ Budhy-Munawwar Rahman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 589. Lihat pula Abdul Rashid Moten, *Politica Science: an Islamic Perspective*, (London: Macmillan Press, 1996), h. 29.

¹² Perdebatan tentang relasi agama dan negara diuraikan secara menarik oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, (Jakarta: LP3ES, 1985). Lihat juga Munawwir Sadzali, *Islam dan Tata Negara*, (Jakarta: UI Press, 1993), Ahmad Sukardja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, (Jakarta: UI Press, 1995), Abdul Azis Thabba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986), M. Arskal Salim GP, *Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*, (Jakarta: Puslit IAIN, 1999), Bachtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktek Poilitik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), John L. Esposito, *Islam dan Politik*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), Klaus Ferdinand dan Mehdi Mozaffari (ed), *Islam: State and Society*, (London: Curzon Press, 1988).

¹³ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, h. 14.

Mendirikan institusi politik (*imamah*), jika kita kaji dalam ajaran Islam, merupakan bagian dari tugas keagamaan. Institusi politik berfungsi untuk membumikan ajaran Islam dalam kerangka kehidupan sosial secara luas.¹⁴ Dalam Islam, negara dipandang sebagai instrumen yang cukup penting bagi tegaknya syari'ah.¹⁵ Tanpa peranan negara, syari'ah tidak akan bisa dijalankan secara baik.

Persoalannya kemudian, kenapa Islam tidak memberikan suatu sistem politik yang baku dan sistematis sehingga dapat dijadikan standard yang berlaku secara universal bagi dunia Islam secara keseluruhan dalam setiap segenap dinamika dan perkembangan zaman? Jawaban terhadap persoalan ini ada beberapa. *Pertama*, al-Qur'an pada prinsipnya adalah petunjuk etik bagi manusia. Ia bukanlah kitab ilmu hukum atau politik yang bersifat praktis-operasional. *Kedua*, sudah menjadi realitas sejarah bahwa institusi politik dan organisasi manusia akan selalu berubah seiring dengan dinamika perubahan masyarakat. Oleh karena itu, diamnya al-Qur'an dalam konteks ini justru memberikan ruang gerak bagi munculnya pemikiran-pemikiran baru dengan didasarkan kepada kerangka etik al-Qur'an.¹⁶ Justru kalau ada petunjuk secara rinci dan operasional, akan timbul persoalan terhadap eksistensi al-Qur'an sendiri. Dinamika dan perkembangan sosial yang terus menerus berubah, memungkinkan petunjuk yang diberikan oleh al-Qur'an tereduksi dan kehilangan makna substansialnya dengan realitas yang ada. Petunjuk etik yang diberikan oleh al-Qur'an justru menunjukkan betapa al-Qur'an memberikan kesempatan kepada umat Islam untuk melakukan aktualisasi pesan etiknya secara kontekstual.

Tatanan politik Islam menempatkan Tuhan sebagai penguasa tertinggi selaku pemberi hukum. Namun demikian, syari'ah yang ditetapkan Allah merupakan sistem ideal. Sedangkan implementasi dari prinsip dasar tersebut bersifat kondisional. Pada perspektif ini, upaya penggalian pesan moral dari ajaran Islam dalam bidang sosial politik menjadi masalah yang bersifat *ijtihadyyah*. Dengan demikian, al-Qur'an dan al-Sunnah merupakan kerangka etika yang

¹⁴ Menurut Abi Hasan al-Mawardi, *al-Imamah Maudhuatun li Khilafah al-Nubuwwah fi Harashati al-Dien wa Siyash al-Dunya*, h. 5.

¹⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Dien*, Juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt), h. 29.

¹⁶ A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, h. 158.

dijadikan sumber nilai bagi upaya perumusan bentuk dan sistem sebuah negara yang disinari oleh nilai etika politik.¹⁷ Sebagai kerangka etika, kontekstualisasi pesan al-Qur'an dan al-Hadis tidak mungkin bersifat tunggal. Keragaman interpretasi menjadi sebuah konsekuensi.

Islam memahami persoalan politik bukan hanya sebagai persoalan yang berhubungan dengan pemerintahan saja, atau terbatas pada persoalan politik struktural, tetapi juga menyangkut kulturisasi politik secara jelas dan luas. Politik tidak hanya dipahami sebagai perjuangan untuk menduduki atau memperoleh kekuasaan saja, melainkan juga meliputi serangkaian kegiatan yang menyangkut ke-*mashlahat*-an ummat. Bangunan politik semacam ini harus didasarkan pada kaidah fiqh *taḥarruf al-imam alaa al-raa'iyah manuṭun bi al-maṣlahat* (kebijakan pemimpin harus berorientasi pada kemaslahatan rakyat).¹⁸

Sejarah Politik Islam

Jika dilacak dari tinjauan historis, sebenarnya sejarah politik Islam memiliki relasi yang lekat dengan persoalan ini. Teologi politik ummat Islam yang dianut oleh kebanyakan kiai adalah teologi politik Sunni. Dalam kerangka teologi politik Sunni, para teoretikus Sunni sangat mendambakan stabilitas politik dan keamanan. Ibn Taimiyyah misalnya, pernah menyatakan bahwa penguasa yang dzalim itu lebih baik daripada tidak ada "pemimpin". Atau dalam ungkapan Ibn Taimiyyah yang sangat ekstrim, enam puluh tahun bersama pemimpin (imam) yang dzalim lebih baik daripada satu hari tanpa pemimpin.¹⁹

Pernyataan ekstrim ini seyogyanya tidak dipahami secara tekstual, tetapi dipahami dalam konteks yang lebih luas lagi. Secara esensial, pernyataan Ibn Taimiyyah ini mengindikasikan signifikansi stabilitas politik bagi tercapainya kesejahteraan dan kehidupan masyarakat, walaupun penguasanya seorang yang dzalim. Sementara tanpa adanya seorang pemimpin, walaupun itu hanya satu hari, membuka peluang bagi lahirnya ketidakstabilan dan ketidakteraturan.

¹⁷ Ridwan, *Paradigma Politik NU, Realisasi Sunni NU Dalam Pemikiran Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 42.

¹⁸ KH. MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta, LKIS, 1994), h. 210.

¹⁹ Ibn Taimiyyah, *As-Siyâsah al-Syar'iyyah*, terj. Muhammad Munawwir, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h. 159.

Menurut Imam al-Mawardi, *imâmah* dibangun sebagai pengganti misi kenabian untuk melindungi agama dan mengatur dunia.²⁰ Oleh karena itu, mendirikan *imâmah* (pemerintahan) merupakan kewajiban agama.

Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh pemikir Sunni lainnya, yaitu Imam al-Ghazali²¹ dan Ibn Taimiyyah²². Menurut al-Ghazali, *imamah* dibentuk berdasarkan kepada pertimbangan syari'at dengan pendekatan akal. Menurutnya, ketertiban agama tidak akan terwujud tanpa ketertiban dunia. Ketertiban dunia juga tidak akan terwujud tanpa *sulthan* (kekuasaan) yang ditaati. Berdasarkan kepada postula ini dapat disimpulkan bahwa agama adalah asas (*dasar*) dan *sulthan* sebagai pelindung (*haris*). Sesuatu tanpa dasar akan runtuh dan sesuatu tanpa pelindung akan sia-sia. Mengacu kepada pengertian ini maka dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa keberadaan *sulthan* adalah suatu kemestian (*dharury*) bagi ketertiban dunia sebab ketertiban dunia merupakan kemestian bagi kebahagiaan akhirat.

Prinsip umum ajaran sosial politik Sunni berlandaskan kepada beberapa prinsip; *tawassuth*, *tawazun*, *ta'adul*, *tasamuh*, dan *al-Muhafadzatu bi al-Qadim al-Shalih wa al-Akhdhu bi al-Jadid al-Ashlah*. Berlandaskan kepada prinsip-prinsip tersebut, Sunni senantiasa mengambil sikap yang akomodatif, toleran dan menghindari ekstrimitas saat berhadapan dengan spektrum budaya apa pun.²³

Prinsip-prinsip sebagaimana diuraikan tersebut menjadi *framework* dan kerangka paradigmatis. Secara umum, paradigma pemikiran Sunni didasarkan kepada empat prinsip. *Pertama*, kualifikasi seseorang khalifah haruslah berasal dari suku Quraisy. Rekrutmen pimpinan politik Sunni tampaknya masih mendasarkan kepada pertimbangan-pertimbangan etnis. *Kedua*, seorang khalifah dianggap sah ketika mendapatkan persetujuan umum melalui *baiat* atau kontrak sosial yang dipilih sebelumnya oleh sebuah dewan pemilihan, yaitu *ahl al-hal wa al-aqd*. *Ketiga*, kepala negara (khalifah)

²⁰ Abu Hasan al-Mawardi, *Al-Akam al-Shulhaniyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 5.

²¹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, (Mesir: Maktabah Musthafa wa Auladuhu, tt), h. 114.

²² Ibn Taimiyyah, *As-Siyâsah al-Syar'iyyah*, h. 5.

²³ Said Agil Siradj, *Ahlussunnah wal Jamaah dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 20-21. Lihat juga KH. Muchit Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual*, (Yogyakarta: LKPSM, 1995), hlm. 20-21.

dipilih melalui sebuah permusyawaratan dan konsultasi. Mekanisme ini lebih dikenal sebagai syura. Keempat, prinsip keadilan. Prinsip ini merupakan esensi dari seluruh persyaratan yang ada.²⁴

Landasan teologis Sunni semacam ini menjadi *mainstream* dari kerangka berpikir yang dianut oleh para kiai pesantren yang tergabung dalam NU.²⁵ Organisasi Nahdlatul Ulama yang menjadi bagian erat aktivitas para kiai memang memiliki landasan teologis Sunni. Dalam konteks yang semacam itu, tradisi politik yang dianut para kiai pesantren dalam bernegara secara garis besar memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan tradisi politik Sunni. Kiai, sebagai konsekuensinya, senantiasa melakukan aktivitas yang menarik untuk disimak dalam kerangka pandang politik. Sehingga merupakan kenyataan sejarah yang tidak dapat dihindari jika Indonesia tidak bisa dilepaskan dari kiprah dan peranan kiai pesantren.

Berkaitan dengan hal tersebut di atas, kiai yang sebagian besar merupakan tulang punggung eksistensi NU juga dipengaruhi atau justru melandaskan diri dengan konsepsi politik Sunni. Implikasi dari kerangka paradigmatik yang semacam ini menjadikan NU (dan juga kiai) memiliki daya akseptabilitas dan adaptasi yang tinggi terhadap dinamika perkembangan yang ada.

Pada sisi yang lain, pendekatan serba fiqh terhadap masalah-masalah kenegaraan dalam kerangka paradigmatik Sunni menjadikan NU dan kiai cenderung berwatak akomodatif, dan fleksibel. Bahkan tidak jarang yang menilai sikap politik yang semacam ini sebagai sikap oportunistik.²⁶

Relasi agama dan politik dalam Islam memang tetap menarik untuk dikaji. Hal ini berbeda dengan yang terjadi dalam agama non-Islam. Agama Kristiani misalnya, lokus antara agama dan politik sudah jelas. Negara memperoleh tempat sebagai arena publik (*public sphere*), tempat individu-individu warga negara berinteraksi dan berikat dalam suatu ruang yang memiliki otoritas mengikat

²⁴ Muhammad Sahal al-Jundi, *Ma'alim al-Niḍam as-Siyasi fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1986), h. 109-111.

²⁵ Greg Fearly dan Greg Barton (eds), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, terj. A. Suaedi, (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 8.

²⁶ M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia, Pendekatan Fiqh dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1999), h. 8.

(relasi vertikal dan transendental). Sementara itu, agama diposisikan sebagai urusan individu-individu manusia dengan Tuhannya (relasi vertikal dan transendental) atau *domestic sphere*. Memang diantara agama Katholik dan Protestan terdapat perbedaan. Protestan terlebih dahulu mengalami, dan lebih terbuka terhadap, sekularisasi dibandingkan dengan Katholik. Meskipun demikian, saat ini boleh dikatakan bahwa baik Katholik maupun Protestan, sama-sama mengenal garis batas yang jelas mengenai relasi negara dan agama.²⁷

Seiring dengan dinamika dan perkembangan sosial politik yang sangat dinamis, terjadi perubahan juga dalam kiprah dan peran politik kiai. Era reformasi misalnya, menunjukkan intensifikasi terhadap peran tersebut. Dalam analisis yang dilakukan oleh Azyumardi Azra, realitas sekarang ini ditengarai sebagai era kebangkitan "Islam Politik", yaitu suatu era di mana segenap elemen masyarakat Islam memiliki peluang yang sangat luas untuk berkiprah di dalam dunia politik.²⁸ Meskipun demikian, kiprah ini secara intrinsik menunjukkan adanya kompetisi. Hanya kelompok yang mampu memenangkan kompetisi saja yang akan tetap eksis.

Keterlibatan kiai dalam partai politik sebenarnya merupakan mata rantai dari keterlibatan para kiai dalam politik pada masa-masa sebelumnya. Beberapa hasil penelitian menyebutkan bahwa pada hampir semua perlawanan menentang penjajah, apakah itu pada saat peristiwa 10 Nopember di Surabaya, yang paling banyak gugur sebagai pahlawan adalah santri dan kiai. Dalam sejarah merebut kemerdekaan, peran para kiai juga sangat besar. Pada tanggal 21-22 Oktober 1945, para kiai yang tergabung dalam ormas NU mengeluarkan "resolusi jihad" (*jihad fisabilillah*). Isi dari resolusi jihad itu menyebutkan, bahwa melawan Belanda beserta sekutunya adalah *farḍhu 'ain* (wajib hukumnya) bagi setiap orang Islam dan berdosa hukumnya bagi yang meninggalkan.²⁹

²⁷ Kacung Marijan, "Gus Dur dan Kontemplasi Teoretisnya", dalam Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, (Jakarta: Grasindo, 1999), h. 3.

²⁸ Azyumardi Azra, "Islam di Tengah Arus Transisi Menuju Demokrasi", dalam Abdul Mun'im D.Z. (ed), *Islam di Tengah Arus Transisi*, (Jakarta: Kompas, 2000), h. xv.

²⁹ Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, (Surabaya: Bisma Satu, 1999), h. 130.

Persentuhan kiai dengan kekuasaan, sebagaimana dikemukakan oleh Donald Eugene Smith, didasarkan atas keyakinan bahwa di dalam ajaran Islam, antara agama dengan kekuasaan disatukan secara tuntas. Hal ini terbukti dalam sejarah pribadi Muhammad dan para khalifah penggantinya. Muhammad di samping pemuka agama juga pemimpin politik. Demikian pula Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali, disamping mereka sebagai sahabat Rasul yang memahami agama juga sebagai *khalifah* yang pada masa sekarang bisa diidentifikasi sebagai presiden.³⁰

Kajian buku ini adalah tentang dinamika peran kiai pesantren dalam politik, motif partisipasi kiai pesantren dalam politik, dan pendapat kiai pesantren terhadap aktivitas politik. Fenomena kiai pesantren yang terjun dalam politik merupakan gejala umum. Banyak kiai pesantren yang berbelok dan memasuki dunia yang berbeda dengan habitatnya, sehingga fenomena ini menarik untuk dikaji. Meskipun sesungguhnya jumlah kiai dalam kategori ini tidak dominan. Masih lebih banyak lagi kiai yang tetap tekun mendidik santri di pesantren, dakwah mendidik di masyarakat, dan berbagai bidang yang berkaitan secara langsung dengan santri dan masyarakat.

Perdebatan keterlibatan kiai dalam politik adalah persoalan klasik yang selalu diperdebatkan oleh banyak kalangan. Pro dan kontra selalu hadir menghiasi perdebatan kiai dan politik ini. Bagi yang pro, politik dianggap sebagai keniscayaan dalam beragama. Sebab Islam sebagai sebuah ajaran holistik yang mengatur segala perilaku manusia, perseorangan maupun berkelompok, sebagai sebuah komunitas maupun sebagai sebuah negara, karena Islam adalah *al-dîn wa al-daulah*. Oleh karenanya, berpolitik untuk meraih kekuasaan adalah perilaku mulia, apalagi kekuasaan yang hendak dicapai diproyeksikan sebagai instrumen menegakkan ajaran Islam. Logika sederhananya, bahwa dengan politik dan kekuasaan menyebarkan nilai-nilai Islam dalam sendi-sendi kehidupan akan lebih mudah dan massif. Dengan kawalan kiai, maka produk-produk kebijakan pemerintah akan lebih bisa dipertanggungjawabkan secara moral. Bahkan tak jarang, sebagian kiai dan masyarakat santri yang beranggapan bahwa berpolitik, memilih partai politik yang dibidani dan dinakhkodai kiai adalah kewajiban bagi umat Islam, oleh karenanya, kiai-kiai yang berada digaris pemikiran

³⁰ *Ibid.*

demikian tidak akan canggung dan sungkan untuk secara langsung melakukan dukung mendukung dalam berbagai pemilihan umum.

Sedangkan dari kelompok yang kontra terhadap keterlibatan kiai dalam politik, membangun asumsinya bahwa politik kotor, politik memaksa pada siapapun yang terlibat didalamnya untuk berlogika kekuasaan (*the logic of power*) yang didalamnya sarat dengan praktek kooptasi, hegemonik dan korup. Kiai yang berpolitik harus rela berposisi disatu pijakan ideologi dan kepentingan yang menjaga jarak dengan pijakan ideologi dan kepentingan yang lainnya. Dalam konteks ini, kiai menjadi hanya milik sekelompok dan berposisi pada satu titik, kiai tak dapat lagi menyebar pada semua kepentingan masyarakat. Kiai akan cenderung terbawa pada garis kepentingan partai politik yang dibelanya, konsekwensinya kiai akan mendominasi dan menghegemoni masyarakat yang selama ini menjadi basis sosialnya. Pada taraf ini, sangat mungkin kiai akan berperilaku politik dagang sapi dengan menempatkan masyarakat pendukungnya sebagai komoditas "dagangan" untuk melakukan tawar menawar kepentingan. Padahal, seharusnya kiai membawa muatan *rahmatan lil'alamîn* bagi masyarakat luas.

Kajian di atas hanya melihat pada realitas nyata yang dilakukan kiai sehingga situasi "alergi" politik kiai dan pesantren pada masa Orde Baru telah menjadi kenangan. Sekarang kiai mempunyai ruang ekspresi lebih bebas dan terbuka dalam politik. Kiai saat ini sangat dekat dengan kekuasaan, bahkan tidak jarang kiai yang mewakili kepentingan politik pesantren agar berada dalam lingkaran kekuasaan. Persoalannya, bukan lagi perdebatan pro dan kontra keterlibatan kiai dalam politik, namun bagi penulis meneguhkan moral (*moral force*) dalam setiap ruang termasuk di ranah politik menjadi lebih urgen dalam menatap kebangsaan lebih baik.



BAB II KIAI PERSPEKTIF SOSIAL

Definisi Kiai

Kata kiai merupakan kata yang sudah cukup akrab di dalam masyarakat Indonesia. Kiai adalah sebutan bagi alim ulama Islam.³¹ Kata ini merujuk kepada figur tertentu yang memiliki kapasitas dan kapabilitas yang memadai dalam ilmu-ilmu agama Islam. Karena kemampuannya yang tidak diragukan lagi, dalam struktur masyarakat Indonesia, khususnya di Jawa, figur kiai memperoleh pengakuan akan posisi pentingnya di masyarakat.

Kajian awal terhadap posisi kiai dalam masyarakat Indonesia dilakukan oleh Zamakhsyari Dhofier. Menurut Zamakhsyari Dhofier, kiai adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan pesantren dan mengajar kitab-kitab klasik kepada para santrinya. Dhofier yang meneliti di Pesantren Tebuireng Jombang dalam rangka penulisan disertasi tersebut menemukan banyak aspek yang belum pernah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya.³²

Namun demikian, gelar kiai sebenarnya tidak hanya melekat kepada ahli agama atau melekat terhadap pemangku pondok pesantren. Penelitian yang dilakukan oleh Dhofier menemukan bahwa kata kiai ternyata memiliki konotasi makna yang lebih luas lagi. Ditinjau secara etimologis, perkataan kiai berasal dari bahasa Jawa. Kata ini, demikian Dhofier, merujuk kepada tiga gelar. *Pertama*, kiai merupakan sebutan untuk benda-benda pusaka atau barang terhormat. Adapun yang termasuk dalam kategori ini, misalnya Kiai Pleret, yaitu gelar nama sebuah tombak dari Keraton Surakarta, atau Kiai Garuda Kencana yang merupakan nama kereta emas di Keraton Yogyakarta. Dalam tradisi Jawa, ada banyak benda yang dilekatkan dengan nama kiai. Di Keraton Surakarta, hewan

³¹ WJS Purwodarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2003), h. 505

³² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 55

peliharaan Keraton (kerbau) yang dikeramatkan oleh masyarakat pun diberi gelar Kiai Slamet.

Kedua, gelar kiai ditujukan kepada orang tua atau tokoh masyarakat. Gelar ini melekat terkait dengan posisinya sebagai figur yang terhormat di mata masyarakat. Jadi, gelar ini diberikan oleh masyarakat karena penghormatan yang diberikan kepada sang tokoh. Biasanya gelar kiai disingkat menjadi Ki. Transfigurasi dari gelar kiai menjadi ki berasal dari tradisi kerajaan Jawa di masa lalu. Maka masyarakat Jawa cukup akrab dengan gelar semacam Ki Ageng, Ki Temanggung, Ki Gede, Ki Buyut, dan sebagainya. Pemberian gelar Ki bukan semata-mata penghormatan, tetapi mempunyai makna pengakuan. Mereka yang memiliki gelar Ki dinilai sebagai seorang ahli ilmu dan sebagai orang yang dinilai memiliki "nilai lebih" dalam sebuah bidang tertentu. Pemberian gelar tersebut juga bukan karena permintaan, tetapi timbul secara alami berdasarkan keikhlasan pandangan masyarakat umumnya.³³

Berdasarkan deskripsi di atas maka merupakan hal yang wajar dan tidak salah jika masyarakat memberi pengakuan kepada seseorang dan menganugerahkan gelar kiai untuk di-*khitab*-kan (disandingkan, bukan menyandingkan diri) kepada seseorang yang dinilai pantas untuk menyandang gelar tersebut. Hal ini merupakan manifestasi pengakuan kepada individu yang dinilai memiliki nilai lebih dalam bidang ilmu atau pengetahuan tentang religious (agama Islam) dan mengajarkannya, serta mengajak masyarakat untuk mengamalkannya.

Namun demikian, seorang pengamat asal Perancis, Andree Feillard, memiliki perspektif yang berbeda. Menurut Feillard, kiai dalam makna spesifik adalah seseorang dengan kapasitas keilmuan agama yang tidak diragukan lagi. Namun perspektif semacam ini telah mengalami pergeseran posisi. Feillard menyatakan bahwa sekarang kata kiai memang masih digunakan oleh masyarakat sebagai ekspresi rasa hormat. Namun demikian, kata kiai telah mengalami disorientasi, karena banyak dari mereka yang belum masuk kriteria untuk disebut sebagai kiai, ternyata telah menyandang gelar kiai. Misalnya orang muda yang belum tentu mempunyai pengetahuan agama yang benar.³⁴

³³ *Ibid.*

³⁴ Andree Feillard, *NU Vis a Vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 356

Jika kita cermati dan komparasikan dengan realitas yang ada dalam kehidupan sosial keagamaan masyarakat, tampaknya apa yang dinyatakan oleh Feillard ini tidak sepenuhnya benar sehingga tidak bisa digeneralisasi bahwa kenyataannya sama persis semacam itu. Pernyataan Feillard, mungkin memang terjadi secara kasuistik, terutama pada daerah yang telah mengalami pergeseran peran kiai. Tetapi pergeseran semacam itu tidak terjadi di semua tempat atau daerah. Sebab, tidak semua daerah telah terjadi pergeseran rasa hormat terhadap kiai.

Ketiga, gelar kiai diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli dalam bidang ilmu-ilmu agama Islam. Selain itu, kiai juga harus memiliki pesantren, serta mengajarkan kitab kuning.³⁵

Pembagian atau kategorisasi kiai yang dilakukan Dhofier ternyata tidak mampu sepenuhnya mawadahi luasnya pengertian kata kiai. Dalam perkembangan sosial sekarang ini, gelar kiai ternyata tidak hanya dilekatkan kepada pemimpin pesantren, tetapi juga sering dianugerahkan kepada figur ahli agama, ataupun ilmuwan Islam yang tidak memimpin atau memiliki pesantren. Dan figur kiai pun berbeda-beda level atau tingkatan karismanya.³⁶

Pemahaman semacam ini menunjukkan bahwa kiai tidak hanya merujuk kepada seorang ahli agama yang menjadi pemimpin pesantren dan mengajarkan kitab kuning. Lebih dari itu, kiai juga berperan besar dalam melakukan transformasi sosial terhadap dunia pesantren dan juga masyarakat sekitarnya.

Peran yang terpenting dari kiai, sebagaimana dikatakan oleh Hiroko Horikoshi, adalah melakukan peran ortodoksi tradisional, yaitu sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan-amalan keagamaan ortodoks di kalangan ummat Islam.³⁷ Tetapi di luar peran yang terpenting ini, kiai, khususnya kiai pesantren, juga memiliki peran-peran lain yang lebih luas lagi.

Kedudukan kiai dengan demikian adalah bersifat ganda; yaitu sebagai pemegang pesantren dan juga memiliki peran untuk menawarkan kepada masyarakat agenda perubahan sosial keagamaan, baik menyangkut masalah interpretasi agama, cara

³⁵ Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 55.

³⁶ Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Djohan Effendi dan Muntaha Azhari, (Jakarta: P3M, 1987), h. 232.

³⁷ *Ibid*, h. 232.

hidup berdasarkan rujukan agama, memberi bukti konkrit agenda perubahan sosial, melakukan pendampingan ekonomi, maupun menuntun perilaku keagamaan kaum santri dalam pengertian luas, yakni masyarakat muslim yang taat yang kemudian menjadi rujukan masyarakat.

Untuk melaksanakan peran yang lebih luas ini, para kiai berusaha memfungsikan ikatan-ikatan sosial-keagamaan sebagai mekanisme perubahan sosial yang diinginkan. Perubahan yang ditawarkan kiai dilakukan secara bertahap (*gradual*), bukan dengan cara reaksioner yang dekonstruktif. Hal ini dilakukan dengan harapan agar komunitas pesantren tidak mengalami kesenjangan budaya (*cultural lag*) atas masuknya budaya asing yang sebelumnya dianggap mengotori tradisi pesantren. Budaya asing, terutama yang berasal dari tradisi Barat, memang memperoleh stigma negatif di kalangan pesantren. Oleh karena itu, untuk memahami dan menenentukan strategi yang tepat terhadap persoalan ini, dibutuhkan analisis dan penelitian khusus untuk menguak lebih jauh tentang persepsi kaum pesantren terhadap budaya asing. Tetapi fakta menunjukkan, tidak semua kiai dan pesantren menolak terhadap seluruh budaya asing. Ada cukup banyak kiai dan pesantren yang cukup apresiatif dalam menyikapi persoalan ini.

Secara sederhana, ada tiga sikap yang diambil kiai dan komunitas muslim pada umumnya dalam merespon modernitas. *Pertama*, melakukan penolakan secara total. Segala hal yang bernuansa atau berasal Barat di tolak mentah-mentah. Sebab, Barat identik dengan sekularisasi, westernisasi dan berbagai penilaian pejoratif lainnya. Sikap ini diambil dengan berdasarkan pertimbangan ajaran agama. Salah satu landasan yang menjadi rujukan dalam mengambil sikap semacam ini adalah kaidah Ushul Fiqh: "*Al-Muḥafadzhatu 'ala al-qadîmi al-shâlih, wa al-akhdu bi al-jadid al-aṣlah*", (Mempertahankan nilai-nilai lama yang bagus dan mencari nilai-nilai baru yang lebih bagus). Kaidah ini menjadi koridor teologis-normatif yang digunakan oleh umat Islam, termasuk kiai, dalam menghadapi serbuan nilai-nilai baru yang tidak mungkin terbendung. Pada posisi ini, kiai memegang peran yang cukup penting, yaitu melakukan sosialisasi budaya baru melalui berbagai kegiatan dengan memanfaatkan unsur-unsur yang ada. Jika kiai memandang tidak ada *kemashlahatan* dari nilai baru yang masuk, maka nilai tersebut akan ditolaknya dan lebih baik mempertahankan terhadap nilai lama yang telah mapan. Sebaliknya, jika ada sisi positifnya, maka dapat diambil untuk

transformasi sosial. Nampaknya, bagi sebagian besar kiai, Barat identik dengan *kemafsadatan*, walaupun ada juga yang lebih apresiatif. Namun demikian, hal penting terkait dengan peran kiai dalam proses transformasi sosial bahwa penerimaan ataupun penolakan terhadap budaya baru sangat bergantung kepada kemampuan dan keberhasilan kiai dalam melakukan akulturasi budaya.³⁸

Kemampuan dan kapasitas yang dimiliki kiai tidak hanya berkaitan dengan proses transformasi sosial. Di sisi lainnya, ada juga kemampuan dan kapasitas yang dimilikinya. Menurut seorang peneliti dari Jerman yang memiliki perhatian secara mendalam terhadap dunia pesantren, Manfred Ziemek, selain kemampuan dalam menentukan proses transformasi sosial, sosok kiai juga memiliki otoritas dan wewenang yang menentukan dalam semua aspek kegiatan pendidikan dan kehidupan agama atas tanggung jawab sendiri.³⁹

Terminologi kiai telah menjadi terminologi sosiologis-religius yang lebih mengakar kuat dalam kultur masyarakat Jawa, khususnya Jawa Tengah dan Jawa Timur. Di beberapa daerah lain, ada berbagai macam sebutan yang secara substansial sebenarnya sama dengan kiai. Di Jawa Barat ada sebutan Ajengan, di Sumatera ada sebutan Buya, di Nusa Tenggara ada sebutan Tuan Guru dan beberapa sebutan khas lainnya. Namun demikian, kiai yang dimaksud dalam penelitian ini adalah kiai pesantren, yaitu kiai yang memiliki dan mengasuh pondok pesantren.

Istilah kiai muncul pada masyarakat Jawa, sedangkan di beberapa daerah lain disebut tuan guru di Nusa Tenggara Barat, Ajengan di masyarakat Sunda dan tengku di masyarakat Aceh. Manfred Ziemek, menjelaskan bahwa kata kiai tidak hanya ditujukan kepada seseorang yang dianggap sudah mampu dan dipercaya untuk menyandang gelar kiai, namun kata kiai juga dapat dilekatkan kepada benda dan hewan yang juga memiliki kelebihan-

³⁸ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1999), h. 6-7. Lihat juga Zamakshyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 56. Bandingkan juga dengan tulisan Bahtiar Effendy, "Nilai Kaum santri", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren*, (Jakarta: P3M, 1987), h. 50-51, dan Ridwan, *Paradigma Politik NU, Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, (Yogyakarta: Kerjasama STAIN Purwokerto Press dan Pustaka Pelajar, 2004).

³⁹ Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Butche B. Soendjojo, (Jakarta: P3M, 1986), h. 138.

kelebihan dan tentu juga mendapatkan pengakuan dari masyarakat akan keistimewanya,⁴⁰ seperti Kiai Slamet bagi kerbau bule di keraton Surakarta, atau Kiai Plered dan Kiai Tunggal Wulung.

Sedangkan penyebutan kiai pada seseorang biasanya dikaitkan dengan beberapa kelebihan terutama dalam hal keagamaan. Greg Fealy mendefinisikan kiai sebagai orang yang memiliki pengetahuan yang memadai tentang agama Islam dan sanggup mempraktikkan pengetahuan keislamannya.⁴¹ Seiring dengan itu, masyarakat mempercayainya sebagai pemimpin spritual dan sosial. Zamakshyari Dhofier menekankan kepemilikan pesantren bagi seseorang yang menyandang predikat kiai.⁴² Sedangkan dalam kamus besar bahasa Indonesia, istilah kiai memiliki pengertian plural yaitu untuk menjelaskan seseorang yang dianggap sebagai 'alim ulama (cerdik dan pandai dalam agama Islam), seseorang yang dianggap memiliki kekuatan ghaib (dukun dan tabib), untuk menjelaskan kepala distrik di daerah Kalimantan Selatan, untuk menjelaskan beberapa benda dan binatang yang dikeramatkan.⁴³

Namun dari sekian definisi yang diberikan, terdapat satu titik tekan yang sama, yaitu pemberian gelar yang menekankan nilai kemuliaan dan pengakuan secara tulus oleh masyarakat terhadap seseorang. Sebutan kiai bukanlah predikat yang bisa melekat pada seseorang karena permintaan atau karena prestasi akademik, tetapi diberikan langsung oleh masyarakat terkait pengetahuan dan perilaku kesehariannya yang dianggap sesuai dengan ajaran Islam yang benar.⁴⁴

Gelar kiai tidak mudah didapatkan karena membutuhkan waktu lama untuk membuktikan ke masyarakat terkait konsistensi

⁴⁰ *Ibid.*, h. 130.

⁴¹ Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama* (Jogjakarta: LKIS, 1998), h. 21-22.

⁴² Zamakshyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1985).

⁴³ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 449.

⁴⁴ Dalam berbagai kasus di beberapa daerah yang pernah peneliti singgahi, kemampuan keagamaan serta kesalehan kiai, menjadikan para kiai dipercaya oleh masyarakat sebagai sosok yang mempunyai kekuatan menembus bilik-bilik rahasia alam dan keagungan tuhan. Sehingga, banyak orang yang lebih mempercayai kiai dibandingkan dokter dalam upaya penyembuhan, dan upaya kestabilan psikologis dibandingkan datang ke seorang psikiater.

pengamalan ajaran Islam yang benar. Konsistensi terkait dengan pemahaman keagamaan yang mumpuni, kestabilan perilaku yang menunjuk pada *akhlaq al-karimah* atau moral, serta konsistensi ritual keagamaan yang melebihi orang kebanyakan. Kepercayaan yang begitu besar dari masyarakat pada sosok kiai menumbuhkan hubungan paternalistik yang mengandalkan kekuatan kharisma. Paternalistik menunjukkan peran kiai sebagai kekuatan *back up* sosial masyarakat memang betul ada dan terwujud, kiai bukan hanya tempat masyarakat bertanya, namun juga tempat masyarakat menemukan solusi dari problem kehidupannya, sosok kiai yang sigap, mempunyai daya tarik yang memikat serta pengaruh yang besar, menambah kuat kharisma yang dimiliki oleh kiai.

Pemahaman keagamaan kiai yang luas, berkonsentrasi pada upaya perbaikan kehidupan sosial keagamaan masyarakat, karena secara teologis, masyarakat mempercayai bahwa kiai (ulama) sebagai pewaris misi kenabian. Oleh karena itu, kiai harus memiliki dua hal utama. *Pertama*, kiai harus memiliki pengetahuan keagamaan yang memadai, sebagaimana para nabi yang secara langsung dibimbing oleh Tuhan. *Kedua*, kiai harus memberikan contoh perilaku yang baik sebagaimana para nabi yang terpilih.

Pada konteks ini, Shihab membuat kriteria yang harus dijalankan oleh seorang kiai. *Pertama*, kiai harus menyampaikan (*tabligh*) ajaran-ajarannya, sesuai dengan perintah Allah yang diwajibkan kepada para nabinya. *Kedua*, menjelaskan ajaran-ajaran Allah. *Ketiga*, memutuskan perkara dan perselisihan yang dihadapi masyarakat, keempat; memberikan contoh-contoh baik.⁴⁵ Sejalan dengan Shihab, Hiroko Horikoshi memberikan gambaran fungsi kiai yang terpenting adalah peran ortodoks dan tradisional mereka sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin keagamaan dan memelihara ritual keagamaan ortodoks di kalangan umat Islam.⁴⁶

Berpijak dari ulasan Shihab dan Horikoshi tentang peran kiai, kepemimpinan kiai memiliki berbagai aspek kelebihan. *Pertama*, intelektual keislaman. *Kedua*, fungsional yang berkaitan dengan peran nyata kiai dalam kehidupan bermasyarakat.⁴⁷ *Ketiga*, status

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), 385.

⁴⁶ Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, 26.

⁴⁷ Aspek fungsional ini dapat dilihat dari beberapa kegiatan yang biasa dilakukan oleh seorang kiai, seperti, menjadi pemimpin penyelenggaraan upacara peribadatan keagamaan, menjadi rujukan bagi persoalan-persoalan yang muncul dan berkembang di masyarakat, serta menjadi cerminan perilaku baik di kehidupan harian masyarakat.

sosial, baik yang bersifat universal maupun status sosial faktual. Dan *keempat*, kekerabatan, yakni membentuk jaringan kepemimpinan antar keluarga kiai.⁴⁸

Tidak jauh berbeda, Roland Alan sebagaimana dikutip Muhammad Anshori, menjelaskan bahwa terdapat empat faktor yang memperkuat posisi kiai dihadapan masyarakat.⁴⁹ *Pertama*, silsilah keluarga (*geneutic intellectual*). Hal ini disebabkan oleh pengaruh dan kharisma dari nenek moyang kiai yang bersangkutan turut pula menentukan pengaruhnya di masyarakat.⁵⁰ *Kedua*, kedalaman ilmu yang dimilikinya (*deep knowledge*) yang mempengaruhi penghormatan terhadap kiai.⁵¹ *Ketiga*, ketinggian oralnya (*hight morality*) yang menunjukkan kearifan seorang kiai, perilaku yang menunjukkan keikhlasan, ketawadluan, kejujuran serta kesabaran adalah faktor yang juga menentukan pengaruh dan kharisma seorang kiai. *Keempat*, karomah yang dimiliki seorang kiai juga berpengaruh terhadap pengakuan dari masyarakat akan pengaruh dan kharisma seorang kiai.⁵²

Definisi Ulama

Kata kiai sering rancu saat harus berhadapan dengan kata lain yang sejenis. Misalnya dengan kata ulama. Apakah ada kesamaan antara keduanya dan dimana letak persamaannya? Lebih tinggi

⁴⁸ Sapari Imam As'ary, "Peran Kiai dalam Perubahan Politik pada masyarakat Sumber Anyar Kecamatan Mlandingan Kabupaten Situbondo" (Surabaya: Penelitian—Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2006), 16.

⁴⁹ Mohammad Anshori, "Kiai dan Politik; Studi Kasus Pemilihan Bupati Kabupaten Sumenep tahun 2005" (Penelitian—Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2006), 33.

⁵⁰ Pengaruh KH. Abdurrahman Wahid yang begitu besar, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh dan kharisma ayahnya KH. Abd. Wahid Hayim dan pengaruh dari Kakeknya KH. Hasyim As'ari, begitu pula pengaruh KH. Fawaid As'ad tidak pernah lepas dari pengaruh ayahandanya KH. As'ad Syamsul Arifin dan hal ini juga terjadi pada semua keturunan KH. Kholil Bangkalan, yang hingga sekarang dihormati dan mempunyai pengaruh kuat di tengah-tengah masyarakat.

⁵¹ Hal ini bisa dilihat pada sosok KH. Mukhit Muzadi di Jember. Meskipun ayahanda beliau, KH. Muzadi bukanlah kiai yang cukup berpengaruh, serta KH. Mukhit Muzadi juga tidak memiliki santri dan pesantren yang besar, namun karena kedalaman ilmu yang dimilikinya, menjadikan pengaruh dan kharisma KH. Mukhid Muzadi juga sangat besar.

⁵² Mohammad Anshori, "Kiai dan Politik; Studi Kasus Pemilihan Bupati Kabupaten Sumenep tahun 2005" (Penelitian—Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2006), 30.

mana secara hierarkis struktural? Jika berbeda, dimana letak perbedaannya?

Kata ulama adalah bentuk jama' dari kata *al alim* yang berarti yang memiliki pengetahuan.⁵³ Selain bentuk jama' dari kata *al alim*, juga diambil dari kata *al alim* yang berarti mengetahui secara jelas.⁵⁴ Makna kata *al ulama* dan *al alimun* berbeda karena kata *al ulama* adalah jamak taksir dari kata *al alim*, sedangkan kata *al alimun* adalah *jamak mudzakar salim* dari kata *al alim*. Kata *al ulama* disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak dua kali, sedangkan kata *al alim* terdapat 13 kali.⁵⁵

Penggunaan kata *al-ulama* dalam al-Qur'an selalu diawali dengan ajakan untuk merenungi keadaan alam, sedangkan kata *al-alimun* merenungi peristiwa yang sudah terjadi sebagai bahan evaluasi. Adapun penggunaan kata *al-alim* dalam bentuk tunggal semuanya mengacu hanya kepada Allah, dan selalu diiringi dengan penciptaan bumi dan langit serta hal-hal yang gaib dan yang nyata.

Berdasarkan pernyataan ayat-ayat al-Qur'an di atas, maka dapat dipahami bahwa yang disebut dengan ulama adalah orang-orang yang memiliki kemampuan berfikir tentang alam, sehingga hasil dan pemikirannya dapat membuahkan teori-teori baru. Teori-teori inilah yang nantinya dapat membangun peradaban yang tinggi sehingga tugas kekhilafahan dapat dijalankan dengan sempurna. Inilah alasan yang dapat dikemukakan ketika Rasulullah menyatakan bahwa pewaris Nabi adalah *al ulama*, dan bukan *al alimun*.

Kelompok yang mengartikan ulama dari segi sikap menyatakan bahwa ulama adalah orang-orang yang takut terhadap

⁵³ Louis Ma'luf, *Qamus al-Munjid*, Cet. XII, (Beirut: al-Mathba'ah al-Kathulikiyah, 1951), h. 551.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an*, Jilid 11, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 467.

⁵⁵ Kata "ulama" terdapat dalam QS al-Syu'ara 197 dan QS al-Fatir 28. Adapun kata "al-alimun" terdapat dalam QS al-Ankabut 43, QS Yusuf 44, QS al-Anbiya' 51 dan 81, QS al-Rum 22. Kata "alim" dalam bentuk tunggal terdapat dalam QS al-An'am 73, QS at-Taubah 94, 105, QS al-Ra'd 9, QS al-Mukminun 92, QS al-Sajdah 6, QS Saba' 3, QS Fatir 38, QS al-Zumar 46, QS al-Hasyr 22, QS al-Jum'ah 8, QS al-Taghabun 18, dan QS al-Jin 26. Lihat Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, tt), h. 603-604.

kekuasaan Allah.⁵⁶ Pengertian ulama melalui sikap ini terkesan mempersempit pengertian terhadap ulama sehingga keulamaan seseorang ditentukan oleh sikap yang dimilikinya, padahal dalam pengetahuan justru nihil. Demikian juga jika ulama diartikan dari segi pengetahuan semata-mata, maka akan terkesan bahwa orang-orang yang berilmu banyak adalah ulama. Padahal ilmu yang dimilikinya tidak menjamin secara mutlak terhadap kebaikan perilaku. Bahkan sangat mungkin dan berpeluang dari ilmu yang dimilikinya dipergunakan untuk melakukan kejahatan dalam berbagai bentuk. Sudah cukup banyak bukti betapa banyak mereka yang memiliki ilmu banyak ternyata justru dipergunakan untuk melakukan berbagai tindakan yang tidak terpuji. Bahkan banyaknya ilmu agama sekalipun juga tidak menjamin terhadap hal ini.

Oleh karena itu, pengertian ulama yang paling ideal adalah dengan mengacu kembali kepada penegasan al-Qur'an, yaitu orang-orang yang berilmu pengetahuan, karena selalu membaca alam dan dampak daripada bacaannya tersebut menimbulkan sikap takut kepada Allah. Oleh karena itu, ulama adalah perpaduan antara kepentingan ilmu pengetahuan dan kepentingan moral. Artinya, seorang ulama adalah mereka yang memiliki pengetahuan sekaligus perilaku yang baik.

Karakteristik lain yang esensial yang seharusnya melekat pada diri seorang ulama, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an, adalah adanya rasa takut kepada Allah. Rasa takut ini muncul karena mereka memahami sifat-sifat Tuhan dan sekaligus memperhatikan terhadap bukti-bukti tentang Tuhan. Melalui bukti-bukti ini, para ulama mengetahui hakikat yang sebenarnya. Rasa takut ini muncul diawali dari pengetahuan yang mendalam sehingga mereka memiliki kemampuan untuk menginternalisasi kesempurnaan Tuhan dan sifat-sifat kemuliaan-Nya.⁵⁷

Prinsip yang mendasar dari kedua pandangan ini tetap saja mengacu kepada teks-teks al-Qur'an, namun perbedaan-perbedaan pandangan ini seharusnya dikompromikan supaya dapat saling melengkapi. Menurut pakar tafsir Indonesia, Prof. Dr. M. Quraish Shihab, karakteristik ulama yang dimaksudkan dalam teks al-Qur'an ini adalah mereka yang memperhatikan dan memahami

⁵⁶ Al-Imam Abu Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz XIV, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), h. 219.

⁵⁷ Nizam al-Din al-Hasan, *Tafsir Ghara'ib al-Qur'an wa Raghaib al-Furqan*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), h. 515.

kitab Tuhan yang terhampar di alam raya ini. Mereka mengenalnya melalui hasil ciptaan-Nya, menjangkau-Nya melalui dampak kuasa-Nya, serta merasakan hakikat kebesaran-Nya dengan melihat aneka kebijaksanaan-Nya. Dari sini, maka mereka kemudian takut dan kagum kepada-Nya serta bertaqwa dengan sebenar-benarnya.⁵⁸ Dengan demikian, sebagaimana dinyatakan oleh Wahbah al-Zuhaili, bahwa karakteristik ulama yang sesungguhnya sama dengan karakteristik para nabi; pada satu sisi bertugas sebagai pembawa *risalah*, dan pada sisi yang lain bertugas sebagai *ri'asah*. Mereka adalah orang yang mengetahui tentang ilmu-ilmu alam dan rahasia-rahasiannya, dan juga orang yang mengetahui tentang kehidupan.⁵⁹

Ulasan tentang pengertian ulama dari Hamka juga cukup menarik untuk dicermati dalam kerangka memperkaya perspektif. Menurut Ketua Umum MUI pertama ini, ulama bukanlah orang-orang yang mengetahui hukum-hukum agama secara terbatas, dan bukan pula orang-orang yang hanya mengkaji kitab-kitab fiqh, dan bukan pula ditentukan oleh jubah dan serban yang besar. Dalam perjalanan sejarah, kita bisa menyaksikan bagaimana agama terancam bahaya karena serban yang besar.⁶⁰

Perasaan takut ulama kepada Tuhan, sebagaimana yang ditegaskan oleh al-Razi, adalah karena mereka sudah sampai kepada pendalaman makrifat yang sebenarnya.⁶¹ Prinsip rasa takut kepada Tuhan muncul setelah mengenal sifat-sifat-Nya yang mulia dan perbuatan-perbuatan-Nya yang serasi.⁶² Faktor lain yang membuat ulama takut kepada Allah adalah karena pembelaan-Nya kepada ulama dari ancaman orang-orang kafir.⁶³

Ulama besar Syi'ah, Allamah Thabathaba'i menyatakan bahwa karakteristik ulama yang ideal adalah orang-orang yang mengetahui tentang Allah, yaitu mereka mengenal nama-nama,

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Dia Dimana-mana, "Tangan" Tuhan di Balik Setiap Fenomena*, (Tangerang: Lentera Hati, 2005), h. X.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz XXII, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asr, 1998), h. 261.

⁶⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz XXII, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002), h. 246.

⁶¹ Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husayni al-Razi, *'Aja'ib al-Qur'an*, Cet. 1, Juz XXVI, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1984), h. 21.

⁶² Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaikani, *Fath al-Qadir al-Jami' bayna Fanni al-Riwayat wa al-Dirayat min 'Ilm al-Tafsir*, Juz IV, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. 348.

⁶³ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsir al-Munir*, h. 261.

sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya dengan pengenalan yang sempurna, hati mereka tenteram, hilang keraguan dan kegelisahan dari jiwa mereka, dan muncul pengaruhnya terhadap aktivitas-aktivitas mereka, lalu sesuai dengan ucapan dan perbuatan mereka. Adapun yang dimaksudkan dengan takut ketika itu adalah benar-benar takut dan kemudian diiringi dengan kekhusu'an dalam batin mereka dan kerendahan dalam penampilan.⁶⁴

Muhammad Baqir al-Majlisi mengutip pernyataan Ali bin Abi Thalib yang membagi ulama ke dalam tiga golongan. *Pertama*, kaum terpelajar yang sering memamerkan diri dan suka berdebat. Kelompok ini sering menunjukkan kehebatannya dan setiap mengeluarkan pendapatnya, akan menyinggung perasaan orang lain. Di hadapan orang banyak, mereka berpura-pura khusyu' dan membuat dirinya seperti orang yang *wara'*. *Kedua*, kaum terpelajar yang hanya ingin mencari kekayaan dan bahkan mereka juga tidak segan-segan menipu. Mereka ini memiliki sikap yang merendahkan terhadap orang-orang kaya. Perilaku ini muncul karena mereka sangat berharap terhadap hadiah dari kaya. Namun sebenarnya, kelompok ini tidak memiliki kepedulian terhadap pemahaman keagamaan orang-orang kaya yang salah. *Ketiga*, kaum terpelajar yang mendalami keilmuan dan logika. Kelompok ini dikenal memiliki kreativitas dan idealitas yang sangat tinggi, namun kehidupan mereka terkesan susah dan berat.⁶⁵

Karakteristik atau definisi ulama yang terdeskripsi di atas lebih didasarkan kepada kriteria normatif. Secara sosiologis, kriteria-kriteria tersebut akan menghadapi persoalan semantis maupun aplikatif. Sehingga munculnya pertanyaan-pertanyaan tentang siapa yang termasuk ulama dalam konteks kehidupan sekarang ini merupakan hal wajar diajukan mengingat memang sering terjadi bias dan *over lapping* dalam pemahaman masyarakat secara luas.

Ahli antropologi Jepang yang melakukan penelitian tentang Kiai dan Perubahan Sosial di Jawa Barat, Hirokko Horikoshi, membedakan secara hierarkis antara kiai dan ulama. Menurut Horikoshi, kiai berbeda dengan ulama ditinjau dari perspektif

⁶⁴ Al-'Allamah Muhammad Husayn al-Thabathaba'i, *Tafsir al-Mizan*, Juz XVII, (Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Matbu'at, 1991), h. 43.

⁶⁵ Syaikh Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-'Immah al-Athar*, Juz II, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, tt), h. 46-47.

pengaruh karismanya. Karisma yang dimiliki kiai lebih tinggi dan lebih unggul dari ulama, baik dari dimensi moral maupun dari dimensi kapasitas dan kapabilitasnya yang dimilikinya. Seorang kiai adalah seorang alim, atau orang yang mendalam ilmunya dalam satu bidang ilmu keagamaan. Misalnya *alim fi al fiqh*, *alim fi al-Hadits*, *alim fi al-Kalam*, *alim fi al-Tafsir* dan sebagainya.⁶⁶

Selain faktor kealiman, perbedaan antara kiai dan ulama terletak pada dimensi pengaruh. Berbeda dengan kiai, pengaruh ulama merasuk dalam sistem sosial dan struktur masyarakat desa yang khas, lokal, dan otonom. Gelar atau status ulama tidak diperoleh dengan pengakuan karena kredibilitas pribadinya, tetapi diwariskan dari generasi ke generasi dan didukung oleh keluarga ulama yang secara tradisional mencetak dan mengkader ulama dari wilayah pedesaan. Sedangkan kiai pengaruhnya diperhitungkan oleh pejabat-pejabat nasional maupun masyarakat umum yang lebih berarti dibandingkan dengan pengaruh ulama.

Horikoshi memberikan pemahaman bahwa antara ulama dan kiai merupakan tahapan hierarkis di mana ulama lebih rendah dibandingkan dengan kiai. Perbedaan pengertian antara kiai dan ulama yang dilakukan Hiroko Horikoshi tampaknya harus dikritisi. Sebab terdapat bias dan inkonsistensi dengan realitas yang terbangun di dalam kultur masyarakat Islam Indonesia, khususnya Jawa. Ada beberapa hal yang layak untuk dicermati. *Pertama*, ulama dan kiai bukanlah dua entitas atau figur yang dapat dibedakan secara tegas. Sangat mungkin kedua gelar tersebut melekat pada satu orang, di mana umat Islam umumnya mengasumsikan bahwa setiap kiai adalah ulama, dan ulama itu juga melekat dalam diri seorang kiai. Kedua istilah ini memang memiliki akar yang berbeda. Kata kiai berasal dari kultur Indonesia, sedang ulama berasal dari sumber pokok ajaran Islam, yaitu al-Qur'an. Namun dalam konteks penggunaannya, tidak ada pembedaan secara tegas, apalagi secara hierarkis.

Kedua, dalam konteks sosiologis masyarakat Islam Indonesia, walaupun—sekali lagi—tidak ada pembedaan hierarkis secara tegas, namun jika yang dimaksudkan dengan ulama justru berbeda secara diametral dengan penjelasan Horikoshi, yakni ulama itu memiliki pengaruh yang lebih luas dan tidak kekal dibandingkan dengan kiai. Ulama menjadi karakteristik pada orang yang

⁶⁶ Hirokko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, h. 21.

menguasai ilmu agama secara luas dan mendalam, walaupun oleh masyarakat tidak disebut sebagai kiai. Sementara sebutan kiai tidak selalu dapat disebut dengan sebutan ulama. Sebab, sebutan kiai bisa melekat pada beragam karakteristik.

Seiring dengan dinamika dan perubahan zaman, gelar kiai ternyata tidak hanya ditujukan kepada mereka yang memiliki pondok pesantren. Hasil penelitian Endang Turmudzi terhadap kiai di Jombang menemukan adanya beberapa tipologi kiai, yaitu; kiai pesantren, kiai tarekat, kiai politik dan kiai panggung.⁶⁷ Keempat tipologi ini bukanlah sesuatu yang mandiri secara tegas antara satu dengan yang lainnya. Misalnya, jika seorang kiai disebut sebagai kiai panggung, maka sebutan kiai yang lainnya tidak bisa melekat. Sangat mungkin pada diri seseorang kiai melekat lebih dari satu tipologi. Misalnya, seorang kiai merupakan kiai pesantren namun juga kiai tarekat. Bahkan tidak tertutup kemungkinan, keempat tipologi tersebut melekat pada satu orang kiai saja. Hal ini dimungkinkan karena besarnya kapasitas dan luasnya akses untuk mengambil berbagai peran. Sehingga pada diri sang kiai, keempat tipologi tersebut melekat kesemuanya.

Walaupun definisi kiai telah berkembang sedemikian pesat dan mengalami beberapa perubahan tolok ukur, namun Abdurrahman Wahid tetap mensyaratkan bahwa gelar kiai hanya tepat diberikan kepada seorang ahli ilmu agama Islam yang memiliki pesantren dan santri.⁶⁸ Dengan demikian, orang bisa disebut kiai jika dia menguasai ilmu agama, memiliki pesantren dan juga santri.

Ketiga, istilah ulama telah mengalami transfigurasi makna. Dalam bahasa Indonesia, ulama berarti orang yang ahli dalam hal atau dalam pengetahuan agama Islam.⁶⁹ Sedangkan dalam bahasa Arab, kata ulama merupakan jamak dari kata '*alim*' yang bermakna sebagai orang yang berilmu. Ulama dalam karakteristik semacam inilah yang sering disebut sebagai *waratsatul anbiya* (pewaris para nabi). Merekalah yang disebut sebagai hamba Allah yang paling takwa, pelita ummat maupun sebutan-sebutan lainnya. Banyak

⁶⁷ Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Yogyakarta : LKIS, 2004), h. 32.

⁶⁸ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: Darma Bhakti, 1984), h. 10.

⁶⁹ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta : Balai Pustaka, Cet. Ke 3, 1990), h. 985

definisi mengenai hal ini, tetapi dari kesemua definisi yang ada, semuanya mengacu pada satu pokok pengertian yaitu ilmu dan amal. Artinya, seseorang disebut ulama jika ilmunya mumpuni dan amalnya sesuai dengan ilmunya yang mendalam tersebut. Oleh karena itu, di samping menguasai kandungan al-Qur'an dan Sunnah, mereka juga harus mengamalkannya secara praktis dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai pewaris Nabi, selain mewarisi ilmu, seorang ulama juga mewarisi ketaqwaan, kekuatan iman, akhlak mulia, rasa tak tahan melihat penderitaan ummat, pengayoman, keberanian dalam menegakkan kebenaran dan keadilan, dan keikhlasan serta keuletan dalam mengajak kepada kebaikan.

Syekh Nawawi al-Bantani memberikan penjelasan terkait dengan ulama. Dengan mengacu kepada surat al-Fatir 28, "*Sesungguhnya yang takut kepada Allah diantara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama*". Takut disesuaikan dengan kadar pengetahuan takutnya. Orang berilmu akan mengetahui Allah dan ia akan takut dan berharap kepada-Nya. Ini merupakan dalil bahwa orang *Alim* (berilmu) itu lebih tinggi derajatnya daripada *'Abid* (ahli ibadah). Menurut Qira'at yang *menasabkan* kalimah al-Ulama dan *merafa'*kan kalimah al-Jalalah, ayat ini mempunyai arti bahwa Allah mengagungkan para ulama.⁷⁰

Pengertian diatas menunjukkan bahwa kiai dapat dikategorikan sebagai ulama, tetapi tidak semua kiai dapat disebut sebagai ulama. Kategori ulama yang sedemikian idealis dan berat, terlalu tinggi untuk dicapai. Oleh karena itu, tesis Horikoshi tentang posisi kiai dan ulama tidaklah tepat secara sosiologis dalam konteks masyarakat Indonesia.

Beberapa peneliti lain, semacam Clifford Geertz, Zamakhsyari Dhofier, Kareel Steenbrink, Hube de Jonge dan Bousma, Leonard Binder dan juga Deliar Noer memberikan patokan bahwa antara kiai dan ulama merupakan satu kelompok masyarakat yang ahli dalam masalah hukum agama dan memiliki kemampuan yang cermat dalam membaca pemikiran masyarakat di sekitarnya. Di samping itu, karena berbagai kelebihan yang dimiliki, mereka juga berfungsi sangat dominan dan efektif dalam mempersatukan kelompok-kelompok masyarakat. Usaha membangun persatuan di dalam masyarakat ini dapat terlaksana secara efektif atas dasar kemampuannya tersebut. Mereka dapat menempatkan dirinya

⁷⁰ Syekh Nawawi al-Bantani, *Marah Labid li Kasyfi Ma'na Quranin Madjid*, (Kairo: Dar al-Fikr, tt), jilid 2, h. 203.

sebagai pemimpin lokal yang kharismatik yang dituntut oleh masyarakat lingkungannya.

Memang antara ulama dan kiai tidak mudah untuk dibedakan. Seseorang peneliti sekelas Clifford Geertz pun mengakui bahwa antara konsep ulama dan kiai memang cukup membingungkan dan tidak mudah untuk dibedakan.⁷¹ Karena itu wajar jika ada yang menyamakan antara keduanya.

Hal yang sama juga diakui oleh ahli politik Islam, Prof. Dr. Deliar Noer. Menurut Noer, konsep kiai di satu sisi mencitrakan sebagai seorang ahli agama yang shalih, dan di sisi yang lain merupakan sebutan bagi orang yang memiliki ilmu mistik. Bahkan, bagi masyarakat Jawa, benda-benda keramat pun diberi sebutan kiai di depan namanya.⁷² Hal ini menunjukkan betapa gelar kiai dalam konstruksi sosial kemasyarakatan Jawa memiliki posisi yang cukup istimewa.

Namun demikian, dengan melandaskan diri kepada tiga pertimbangan di atas, sosok kiai dan ulama bukan sebutan yang bersifat hierarkis, sebagaimana dikatakan Horikoshi. Sebab, dalam penelitian Horikoshi, ulama merupakan satu tingkatan yang lebih rendah dibandingkan dengan kiai. Padahal, antara kiai dan ulama bisa jadi melekat dalam satu entitas, atau individu tertentu. Dan lagi, sebutan keduanya memiliki relativitas makna, tergantung kepada konteks sosial, politik dan budaya masyarakat.

Kiai dan Politik

Di dalam menjelaskan kiai dan politik, dapat digunakan sebuah konsep status dan peran. Makna peran, menurut Suhardono, dapat dijelaskan melalui beberapa cara, yaitu *pertama* penjelasan historis. Menurut penjelasan historis, konsep peran semula dipinjam dari kalangan yang memiliki hubungan erat dengan drama atau teater yang hidup subur pada zaman Yunani Kuno atau Romawi. Dalam hal ini, peran berarti katakter yang disandang atau dibawakan oleh seorang aktor dalam sebuah pentas dengan lakon tertentu. *Kedua*, pengertian peran menurut ilmu sosial. Peran dalam ilmu sosial berarti suatu fungsi yang dibawakan seseorang ketika menduduki suatu posisi dalam struktur sosial tertentu. Dengan menduduki

⁷¹ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (New York: The Free Press Glencoe, 1960), h. 134

⁷² Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 19.

jabatan tertentu, seseorang dapat memainkan fungsinya karena posisi yang didudukinya tersebut.⁷³

Pengertian peran dalam kelompok pertama di atas merupakan pengertian yang dikembangkan oleh paham strukturalis di mana lebih berkaitan antara peran-peran sebagai unit kultural yang mengacu kepada hak dan kewajiban yang secara normatif telah dicanangkan oleh sistem budaya. Sedangkan pengertian peran dalam kelompok dua adalah paham interaksionis, karena lebih memperlihatkan konotasi aktif dinamis dari fenomena peran.

Peran dalam sosiologi dibahas ketika mengkaji struktur sosial. Dalam struktur sosial, dikenal dua konsep penting yaitu status (*status*) dan peran (*role*). Adapun definisi yang dibuat oleh sosiolog Ralph Linton mengenai kedua konsep tersebut ialah sebagai berikut. Status ialah "*a collection of right and duties*" (suatu kumpulan hak dan kewajiban), sedangkan peran ialah "*the dynamic aspect of status*" (aspek dinamis dari suatu status).⁷⁴ Definisi sederhana yang dibuat oleh Linton ini memberikan deskripsi mengenai posisi dan kedudukan dari status-peran. Menurut Linton, seseorang dikatakan menjalankan peran manakala ia menjalankan hak dan kewajiban yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari status yang disandangnya.

Kalau kita memakai kerangka Linton ini untuk membedakan antara status kiai dengan peran ke-kiai-annya misalnya, kita dapat mengatakan bahwa status kiai terdiri atas sekumpulan kewajiban tertentu; seperti kewajiban mendidik santri, melayani umat, mengabdikan hidupnya untuk agama dan mengajarkan ilmu yang dimilikinya. Selain sekumpulan kewajiban, dalam status kiai juga ada sekumpulan hak, seperti; mendapat penghormatan dari santri dan umat, memperoleh legitimasi sosial, memiliki pengikut, dan menerima imbalan atas jasanya.

Adapun terkait dengan perannya, maka peran seorang kiai mengacu kepada bagaimana seseorang yang berstatus sebagai kiai menjalankan hak dan kewajibannya itu; antara lain bagaimana ia

⁷³ Edy Suhardono, *Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 3.

⁷⁴ Ralph Linton, "Status and Role", dalam Lewis Coser dan Bernard Rosenberg (ed), *Sociology Theory: A Book of Readings*, (New York: The Macmillan, 1967), h. 356.

mengajar kepada santri, bagaimana ia memberikan pencerahan, tauladan dan melakukan bimbingan kepada umat. Dengan demikian, peran merupakan implementasi dari kerangka yang melekat dari hak-haknya tersebut.

Adapun berkaitan dengan fokus buku ini, yaitu dengan peran ganda kiai sebagai ulama dan politisi sekaligus, maka akan menimbulkan konflik dalam menjalankan perannya (menjalankan hak dan kewajiban) sebagai ulama di satu sisi dan kewajiban lain sebagai politisi. Kaitannya dengan peran yang harus dilakukan, tidak semua orang mampu untuk menjalankan peran yang melekat dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak jarang terjadi kekurangberhasilan dalam menjalankan perannya. Dalam ilmu sosial, ketidakberhasilan ini terwujud dalam; kegagalan peran, disensus peran dan konflik peran.

Kegagalan peran terjadi ketika seseorang enggan atau tidak melanjutkan peran individu yang harus dimainkannya. Implikasinya, tentu saja mengecewakan terhadap mitra perannya. Orang yang telah mengecewakan mitra perannya akan kehilangan kepercayaan untuk menjalankan perannya secara maksimal, termasuk peran lain, dengan mitra yang berbeda pula.

Disensus peran ialah mitra peran tidak setuju dengan apa yang diharapkan dari salah satu pihak atau kedua-duanya. Ketidaksetujuan tersebut terjadi dalam proses interaksi untuk menjalankan aktifitas yang berkaitan dengan perannya. Di sini, persoalan bisa berasal dari aktor, bisa juga berasal dari mitra yang berkaitan dengan aktifitas menjalankan peran.

Sedangkan konflik peran terjadi manakala seseorang dengan tuntutan yang bertentangan melakukan peran yang berbeda. Biasanya seseorang menangani konflik peran dengan memutuskan secara sadar atau tidak peran mana yang menimbulkan konsekuensi terburuk jika diabaikan kemudian memperlakukan peran itu lebih dari yang lain.

Konflik peran yang berlangsung seringkali terjadi apabila si individu dihadapkan sekaligus pada kewajiban-kewajiban dari dua atau lebih peran yang dipegangnya. Pemenuhan kewajiban-kewajiban dari peran tertentu sering berakibat melalaikan yang lain.

Pada sisi lain, kedudukan (*status*) sering diartikan sebagai tempat atau posisi seseorang dalam suatu kelompok sosial. Dengan

demikian, seseorang dikatakan mempunyai beberapa kedudukan karena biasanya dia ikut serta dalam berbagai pola kehidupan yang beragam. Pengertian tersebut menunjukkan tempatnya sehubungan dengan kerangka masyarakat secara menyeluruh. Misalnya kedudukan tuan A sebagai warga masyarakat merupakan kombinasi dari segenap kedudukannya sebagai guru, kepala sekolah, ketua RT, suami dari nyonya B dan seterusnya. Secara sederhana, kedudukan seseorang dalam masyarakat bisa tunggal, bisa seragam. Orang yang individualis cenderung tidak memiliki kedudukan beragam. Sementara mereka yang aktif dalam kegiatan sosial bisa memegang setumpuk status sosial. Misalnya secara profesi sebagai seorang pengacara, sebagai ketua RW, Ta'mir Masjid, Ketua panitia pembangunan, ketua organisasi ini, anggota organisasi itu, dan seterusnya.

Tetapi apabila dipisahkan dari individu yang memilikinya, kedudukan hanya merupakan kumpulan hak-hak dan kewajiban. Karena hak dan kewajiban tersebut hanya dapat terlaksana melalui perantaraan individu. Oleh karena itu, agak sukar untuk memisahkannya secara tegas dan kaku antara keduanya.

Masyarakat pada umumnya mengembangkan dua macam kedudukan, yaitu:

- a. *Ascribed status*, yaitu kedudukan seseorang dalam masyarakat tanpa memperhatikan perbedaan-perbedaan rohaniah dan kemampuan. Kedudukan tersebut diperoleh karena kelahiran. Misalnya, kedudukan anak seorang bangsawan adalah bangsawan pula. Anak kiai biasanya secara otomatis akan memperoleh penghormatan istimewa dari masyarakat di sekitarnya.
- b. *Achieved status*, adalah kedudukan yang dicapai oleh seseorang dengan usaha-usaha yang disengaja. Kedudukan ini tidak diperoleh atas dasar kelahiran, akan tetapi diperoleh melalui usaha dan kerja keras. Oleh karena itu, kedudukan ini bersifat terbuka bagi siapa saja yang menginginkannya, tergantung dari kemampuan masing-masing dalam mengejar serta mencapai tujuan-tujuannya. Misalnya, seseorang hendak menjadi anggota legislatif. Jabatan legislatif merupakan jabatan dengan status sosial cukup istimewa di kalangan masyarakat kita. Untuk memperolehnya tidak berdasarkan keturunan, tetapi harus memenuhi persyaratan-persyaratan tertentu yang kesemuanya terserah pada usaha-usaha dan kemampuan yang bersangkutan untuk menjalaninya. Jika ia mampu memenuhi persyaratan

tersebut, maka ia akan mampu menjadi seorang anggota legislatif. Jika tidak, walaupun ia seorang bangsawan, ia juga tidak akan menjadi anggota legislatif.

Kedudukan seseorang atau kedudukan yang melekat padanya, dapat terlihat pada kehidupan sehari-harinya melalui ciri-ciri tertentu. Dalam sosiologi, kondisi semacam dinamakan sebagai *Prestise Simbol (status symbol)*. Ciri-ciri tersebut seolah-olah sudah menjadi bagian dari kehidupannya yang telah *institutionalized* atau bahkan *internalized*.

Ada beberapa ciri tertentu yang dianggap sebagai *status symbol*. Misalnya, seseorang disebut kiai dengan cara berpakaian, cara bergaul, gaya hidup dan seterusnya. Demikian juga berkaitan dengan status simbol lainnya. Jika menyimpang dari status simbol yang berlaku secara umum, akan timbul perbincangan di kalangan masyarakat secara umum.

Peran (*role*) merupakan aspek dinamis dari kedudukan (*status*). Apabila seseorang melaksanakan terhadap hak dan kewajibannya sesuai dengan kedudukannya, maka dia menjalankan suatu peran. Dengan demikian, terdapat hubungan yang cukup erat antara peran dengan kedudukan. Perbedaan antara keduanya dilakukan untuk kepentingan ilmu. Karena memang sebenarnya diantara keduanya tidak dapat dipisah-pisahkan dan satu tergantung pada yang lain. Begitu juga sebaliknya. Tidak ada peran tanpa kedudukan atau kedudukan tanpa peran.

Peran memiliki beberapa arti. Setiap orang mempunyai macam-macam peran yang berasal dari pola-pola pergaulan hidupnya. Hal itu sekaligus berarti bahwa peran menentukan apa yang diperbuatnya bagi masyarakat serta kesempatan apa yang diberikan oleh masyarakat kepadanya.

Peran yang melekat pada diri seseorang harus dibedakan dengan posisi dalam pergaulan kemasyarakatan. Posisi seseorang dalam masyarakat merupakan unsur statis yang menunjukkan tempat individu pada organisasi masyarakat. Sedangkan peran lebih banyak menunjuk pada fungsi, penyesuaian diri dan sebagai suatu proses.

Kadangkala kurang disadari bahwa dalam interaksi sosial yang paling penting adalah melaksanakan peran. Tidak jarang terjadi bahwa di dalam proses interaksi tersebut, kedudukan lebih

dipentingkan sehingga terjadi hubungan-hubungan timpang yang tidak seharusnya. Misalnya, di dalam kelompok sosial anggota dewan, kedudukannya menjadi anggota dewan sering lebih ditonjolkan daripada memainkan perannya.

Selain status, kedudukan dan peran, ada lagi yang penting untuk dijelaskan, yaitu tentang politik itu sendiri. Pengertian politik telah menjadi salah satu bahan perbincangan dan perdebatan yang berkepanjangan. Hingga saat ini, tidak ada satu kata sepakat terkait dengan pemahaman dan pemaknaan politik.⁷⁵

F. Isjwara menyatakan bahwa ada perbedaan antara politik dan ilmu politik. Politik secara etimologis berasal dari bahasa Yunani *polis* yang berarti kota atau negara-kota. Dari kata polis ini kemudian diturunkan kata-kata lain seperti "polites" (warganegara),"politikos" (kewarganegaraan/civic), "politeke techne", yakni kemahiran dalam bidang kenegaraan, dan "politike episteme" (ilmu politik). Orang Romawi mengambil perkataan Yunani tersebut dan menamakannya "Pengetahuan tentang Negara (Pemerintah)" atau "ars politca", yang berarti kemahiran (*kunst*) tentang masalah-masalah kenegaraan.⁷⁶

Berkaitan dengan luasnya cakupan dan pemaknaan terhadap politik dan ilmu politik, maka diperlukan spesifikasi pemaknaan politik. Dalam konteks ini, hal yang lebih penting untuk dimaknai adalah tentang dimensi politis manusia. Adapun yang menjadi ciri khas suatu pendekatan yang disebut politis adalah bahwa pendekatan itu terjadi dalam kerangka acuan yang berorientasi kepada masyarakat sebagai keseluruhan. Sebuah keputusan bersifat politis apabila diambil dengan memperhatikan kepentingan masyarakat secara keseluruhan. Adapun politisi adalah orang yang mempunyai profesi yang mengenai masyarakat sebagai keseluruhan. Seorang bukan politisi pun mengambil suatu sikap politik apabila dalam sikap itu mengacu kepada masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian, dimensi politis manusia dapat ditentukan sebagai dimensi di mana manusia menyadari diri sebagai anggota masyarakat sebagai keseluruhan yang menentukan

⁷⁵ Uraian tentang persoalan politik ini dapat dilihat dalam Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia, Cet. XXVII, 2006), F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, (Bandung: Binacipta, Cet. VIII, 1982).

⁷⁶ F. Isjwara, *Ibid.*, h. 21.

kerangka kehidupannya dan ditentukan kembali oleh tindak-tanduknya.⁷⁷

Pengertian semacam di atas ini dapat disimpulkan bahwa seorang kiai dapat mengambil peran sebagai politisi, karena posisinya yang berkaitan secara tegas dengan menjadi anggota partai politik atau anggota legislatif. Dia disebut politisi karena secara otomatis harus berkaitan secara langsung dengan masyarakat. Seorang kiai dapat disebut melakukan tindakan politik manakala tindakannya tersebut mengacu kepada masyarakat secara keseluruhan.

Dimensi politis ini mempunyai dua segi fundamental yang saling melengkapi yang sesuai dengan kemampuan fundamental manusia. Manusia adalah makhluk yang tahu dan mau, yang di satu sisi memerlukan orientasi, sementara di sisi yang lain, berdasarkan orientasi tersebut manusia kemudian melakukan tindakan. Dua kemampuan fundamental manusia adalah pengertian dan kehendak untuk bertindak. Struktur ganda tersebut, yaitu tahu dan mau, dapat kita cermati dari seluruh bentuk tindakan manusia, termasuk dalam bidang politik.⁷⁸

Adapun yang dapat secara efektif menentukan kelakuan masyarakat hanyalah lembaga yang mempunyai kekuasaan untuk memaksakan kehendaknya. Lembaga itu adalah negara. Penataan efektif masyarakat adalah penataan yang *de facto*, dalam kenyataan, menentukan kelakuan masyarakat.⁷⁹

Pengertian di atas memberikan pemahaman bahwa peran kiai dalam partai politik dapat dimaknai sebagai ikhtiar untuk membangun penataan masyarakat secara efektif. Terlibat dalam politik merupakan bentuk partisipasi yang bersinggungan dengan negara. Sebab, politik merupakan segala sesuatu yang berkaitan dengan masyarakat secara luas dalam usahanya untuk membangun masyarakat. Di sini, negara memegang peran yang sangat penting.

Peran kiai pesantren dalam bidang politik menarik untuk diteliti karena beberapa sebab. *Pertama*, kiai adalah figur yang cukup berpengaruh dan menjadi rujukan masyarakat dalam berbagai bidang. Tidak hanya dalam masalah ritual-spiritual

⁷⁷ Frans Magnis-Suseno, *Etika Politik, Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1999), h. 20.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, h. 20-21.

keagamaan saja, tetapi dalam persoalan apapun, termasuk politik, masyarakat merujuk kepada kiai. Pilihan politik kiai biasanya akan diikuti oleh ummatnya. Penelitian yang dilakukan Antropolog legendaris, Clifford Geertz⁸⁰ dan juga Horikoshi⁸¹ menunjukkan bahwa aspek politik dari kepemimpinan kiai perlu untuk diperhatikan karena pola patronasenya yang kokoh. Patron dilihat sebagai sumber yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan material dan spiritual para pengikut kiai, yang pada gilirannya menuntut penghormatan terhadap kiai. Afiliasi politik patron (kiai) biasanya akan diikuti oleh *client*-nya (ummat, pengikut). Selain itu, perubahan apapun dalam sikap politik yang dibuat oleh patron akan menyebabkan perubahan serupa dalam sikap politik para pengikutnya. Dalam relasi konvensional antara patron-klien, terjadi perubahan secara otomatis atas pada ranah kline atas apapun yang dilakukan oleh patron.

Kedua, kiai memainkan peran yang signifikan dalam menarik dukungan dari ummat untuk mengikuti pilihan politik tertentu. Salah satu faktor determinan yang mengokohkan kemampuan kiai untuk menarik dukungan karena kiai pada umumnya adalah tokoh karismatis yang mempunyai otoritas. Otoritas yang melekat secara inheren dalam diri kiai seolah sebagai magnet bagi ummat pengikutnya. Melalui karisma yang dimilikinya, yang diperkuat oleh legitimasi agama, seorang kiai dapat menggerakkan aksi-aksi politik secara efektif. Dalam banyak kasus, efektifitas politik ini dibuktikan dengan terdongkraknya pilihan politik tertentu karena kiprah kiai. Walaupun juga harus dicatat bahwa tingkat efektifitas yang dimiliki antara satu kiai dengan kiai yang lainnya tidak sama. Ada seorang kiai yang untuk aktifitas semacam ini memiliki tingkat efektifitas tinggi. Sebaliknya, ada juga yang efektifitasnya sedang, atau bahkan rendah.

Ketiga, mayoritas kiai adalah pengikut aliran teologi Sunni. Teologi Sunni memiliki konstruksi yang menarik. Dalam pandangan sebagian besar kiai yang selaras dengan konstruksi teologi Sunni, Islam haruslah memainkan peran yang komprehensif dalam semua aspek kehidupan manusia. Termasuk dalam bidang politik. Dengan demikian, politik tidak dapat dipisahkan dari Islam itu sendiri. Dan ummat Islam perlu mendirikan sebuah sistem politik yang

⁸⁰ Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983).

⁸¹ Hirokko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, h. 23.

didasarkan kepada kerangka Islam. Dengan perspektif ini, antara politik dengan Islam dapat diibaratkan sebagai dua sisi mata uang yang sulit untuk dipisahkan. Keduanya memiliki hubungan yang sangat erat dan tidak dapat dipisahkan.

Pola relasi antara kiai dengan politik menjadi bidang kajian dan penelitian yang menarik. Berdasarkan penelitian yang peneliti lakukan, sudah ada beberapa penelitian yang mengambil fokus tentang persoalan ini. Masing-masing penelitian memiliki karakteristik dan dinamika tersendiri. Secara lebih sistematis, beberapa penelitian yang ada peneliti konstruksikan dalam *Theoretical Mapping* di bawah ini yang memberikan deskripsi tentang dinamika penelitian kiai.

Tabel 1 : Theoretical Mapping Tentang Kiai Dan Politik

No	Nama Peneliti	Jenis Penelitian	Hasil Penelitian
1.	Hiroko Horikoshi (1987)	Kualitatif	Kiai memiliki peran dalam perubahan sosial.
2.	Sukanto (1998)	Kualitatif	Kepemimpinan kiai dalam pesantren. Ada beberapa jenis kepemimpinan kiai di pesantren, yaitu: 1) kepemimpinan tradisional, 2) kepemimpinan rasional, dan 3) kepemimpinan karismatis.
3.	Komaruddin Hidayat dan M. Yudhi Haryono (2002)	Literer	Ulama dan Relasi Politik. ada beberapa tipe ulama, yaitu; 1) Ulama netral, 2) Ulama partisan, dan 3) Ulama politisi
	Endang Turmudi	Kualitatif	Relasi kiai dengan situasi sosial politik yang lebih luas. Ada

	(2003)		beberapa tipologi kiai yang dirumuskan, yaitu; 1) kiai pesantren, 2) kiai tarekat, 3) kiai panggung, dan 4) kiai politik
5.	Imam Suprayogo (2003)	Kualitatif	Tipologi hubungan kiai dan politik yang terbagi dalam beberapa tipologi, yaitu; 1) kiai partisipatif, 2) kiai politik, dan 3) kiai pendidikan
6.	Achmad Patoni (2006)	Kualitatif	Peran Kiai pesantren dalam partai politik, yaitu sebagai aktor, pendukung dan partisipan.

Figur Kiai yang sarat dengan bobot kualitatif tersebut ternyata sarat dengan keragaman. Perbedaan pendapat, dan juga pilihan politik antara satu kiai dengan kiai yang lainnya, kerap terjadi. Sebenarnya ini merupakan fenomena yang wajar dan dapat terjadi pada status sosial manapun. Para politisi, tokoh masyarakat, birokrasi, ilmuwan dan siapapun juga, sering berbeda pendapat. Kondisi ini dipengaruhi oleh beragam faktor. Masing-masing individu memiliki perbedaan dengan individu yang lain, karena keragaman yang melekat dalam dirinya. Dalam bahasa agama Islam, hal ini disebut sebagai *Sunnatullah*. Justru tidak mungkin, bahkan tidak logis, manakala terjadi keseragaman secara total.

Keragaman juga mengandung potensi konstruktif bagi lahirnya dinamika dan kemajuan. Tanpa ada perbedaan tidak akan tercipta iklim kompetitif. Namun demikian, dalam keragaman juga terkandung potensi destruktif. Keragaman dalam berimplikasi pada sikap saling menyalahkan, intoleran, merasa paling benar dan menganggap pihak lain sebagai pihak yang harus diluruskan. Pada titik ini, keragaman menjadi potensi destruktif yang membahayakan.

Hal yang sama ternyata juga terjadi dalam komunitas kiai. Perbedaan sikap dan pilihan politik kerap memunculkan fragmentasi diantara sesama kiai. Bahkan tidak tertutup kemungkinan konflik atau perbedaan pendapat antar kiai yang masih bersaudara juga dapat terjadi. Mereka kemudian terlibat dalam perbedaan pendapat, atau bahkan perseteruan. Fenomena semacam ini mengemuka terutama pada momentum politik tertentu. Menjelang pilihan presiden dan wakil presiden tahun 2004 misalnya, antara satu kiai dengan kiai lainnya bisa berbeda pilihan. Perbedaan ini kemudian memunculkan saling hujat dan sikap yang kurang menguntungkan di mata umat.

Fenomena perbedaan sikap dan pilihan politik ini dipengaruhi oleh berbagai faktor. Faktor perbedaan pemahaman terhadap teks ajaran agama, latar belakang pemikiran, sosial, kepentingan politis, kepentingan pragmatis, dan berbagai faktor lainnya yang menjadi penyebabnya. Kondisi perbedaan pendapat, atau bahkan konflik antar kiai ini dalam perkembangannya mempunyai dampak yang luas.

Pertama, munculnya gugatan terhadap eksistensi kiai itu sendiri. Kiai, atau ulama, menurut ajaran Islam, memiliki kedudukan yang tinggi dan peran yang penting dalam kehidupan umat, karena mereka adalah pewaris para Nabi (*al-Ulama' warasat al-Anbiya'*). Secara garis besar, peran ini berupa tugas pencerahan bagi umat (QS. Al Jumu'ah: 2). Dalam bahasa lain, peran ini juga disebut sebagai *amr ma'ruf nahy munkar*, yang rinciannya meliputi tugas untuk: (a) mendidik umat di bidang agama dan dalam berbagai bidang lainnya, (b) melakukan kontrol terhadap masyarakat, (c) memecahkan problem yang terjadi dalam masyarakat, dan (d) menjadi agen perubahan sosial.⁶²

Kerangka tugas yang semacam ini, maka pilihan kiai terlibat dalam partai politik, seperti menjadi pengurus partai politik, atau tim sukses calon presiden tertentu, atau bentuk-bentuk perilaku politik lainnya, telah memunculkan pandangan beragam di kalangan masyarakat. Pandangan tersebut termasuk yang mempertanyakan eksistensi dan kapasitas kiai untuk terjun langsung ke wilayah politik. Ada banyak pihak yang menyalahkan keterlibatan politis kiai, karena taruhannya adalah legitimasi dan eksistensi yang secara istimewa melekat dalam dirinya. Jika pilihan

⁶² Masykuri Abdullah, "Ulama dan Politik", dalam Abdul Mun'im D.Z. (ed), *Islam di Tengah Arus Transisi*, (Jakarta: Kompas, 2000), h. 164.

politiknya ini kurang beruntung, dapat memunculkan antipati di kalangan masyarakat. Dan itu berarti, akan mendistorsi terhadap legitimasi ke-kiai-annya yang telah terbangun sejak lama.

Kedua, dalam menjalin hubungan dengan negara, seorang kiai idealnya mampu memerankan sikap kritis agar selaras dengan peran dan fungsinya. Sebab, ketika kiai terhegemoni dan terkooptasi oleh negara, maka sifat kritis yang seharusnya melekat di dalam dirinya akan hilang.



BAB III PERSPEKTIF TEORI SOSIAL

Teori Fungsionalisme Struktural

Terdapat berbagai perspektif yang biasa digunakan untuk membaca, memahami dan menjelaskan tentang perilaku politik secara rasional. Diantara perspektif tersebut yang paling dominan dan banyak dianut oleh para sosiolog dalam menjelaskan hubungan politik dengan agama adalah teori fungsionalisme struktural. Salah seorang ilmuwan dalam teori ini adalah Kingsley Davis. Davis menyatakan bahwa pengujian atas peran atau fungsi yang dijalankan oleh sebuah institusi atau perilaku tertentu dalam masyarakat dapat dilakukan melalui analisis fungsional.⁸³

Perspektif ini sering pula disebut dengan fungsionalisme struktural. Penamaan demikian karena perspektif ini memusatkan perhatian pada prasyarat fungsional atau kebutuhan yang harus dipenuhi oleh suatu sistem sosial dalam mempertahankan kehidupannya dan struktur-struktur yang sesuai dalam memenuhi kebutuhan tersebut. Sesuai dengan pandangan ini, sistem sosial memiliki kecenderungan untuk melaksanakan fungsi tertentu yang dibutuhkan untuk kelangsungan sebuah sistem sosial. Oleh karena itu analisis sosiologis berusaha untuk meneliti tentang struktur-struktur sosial yang melaksanakan fungsi untuk memenuhi kebutuhan terhadap sistem sosial tersebut.

Teori fungsionalisme ini dikembangkan pada abad 20-an oleh para sosiolog dan antropolog. Sampai pada tahun 1960-an, teori ini masih dianggap sebagai teori yang dominan dalam sosiologi. Berkaitan dengan penelitian ini, maka teori ini memiliki signifikansi digunakan untuk mengkaji tentang peran kiai dalam partai politik.

Kerangka berpikir teori ini ialah melihat masyarakat sebagai suatu sistem dinamis yang terdiri dari subsistem-subsistem yang saling berhubungan antara yang satu dengan yang lainnya. Teori

⁸³ Kingsley Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review* 24, Desember 1959, h. 757-760.

fungsionalisme struktural memandang bahwa subsistem-subsistem tersebut memiliki konsekuensi-konsekuensi bagi yang lainnya dan untuk sistem secara keseluruhan. Melalui teori fungsionalisme struktural, kiai dianggap memiliki fungsi yaitu sebagai ulama dan pengayom ummat. Fungsi-fungsi tersebut membawa konsekuensi tertentu bagi anggota pondok pesantren dan masyarakat pada umumnya.

Teori fungsionalisme struktural menekankan kepada keteraturan (*order*). Konsep utamanya adalah fungsi, disfungsi, fungsi laten, fungsi manifest dan keseimbangan (*equilibrium*). Fungsi dalam teori ini adalah akibat yang dapat diamati yang sesuai dalam suatu sistem. Oleh karena itu, lawannya adalah *disfungsi*. Sifat dari fungsi itu adalah fungsi manifest dan fungsi laten.⁸⁴

Teori Tindakan

Menurut Marx Weber, sosiologi merupakan ilmu yang berusaha untuk menafsirkan dan memahami (*interpretative understanding*) terhadap tindakan sosial antar hubungan sosial untuk sampai kepada penjelasan kausal. Dalam definisi ini terkandung dua konsep dasarnya, yaitu konsep tindakan sosial dan konsep tentang penafsiran dan pemahaman; yang menyangkut metode untuk menerangkan konsep tindakan sosial.⁸⁵

Bertolak dari konsep dasar tentang tindakan sosial dan antar hubungan sosial tersebut, Weber mengemukakan lima ciri pokok yang menjadi sasaran penelitian sosiologi yang terkait dengan tindakan sosial. *Pertama*, tindakan manusia, yang menurut si aktor mengandung makna yang subjektif. Cakupannya meliputi berbagai tindakan nyata. *Kedua*, tindakan nyata yang bersifat membantu yang sepenuhnya dan bersifat subjektif. *Ketiga*, tindakan yang meliputi pengaruh positif dari suatu situasi, tindakan yang sengaja diulang dan tindakan dalam bentuk persetujuan secara diam-diam. *Keempat*, tindakan itu diarahkan kepada seseorang atau kepada beberapa individu. *Kelima*, tindakan itu memperhatikan tindakan orang lain dan terarah kepada orang lain itu.⁸⁶

Saat mempelajari tindakan sosial, Weber menganjurkan melalui penafsiran dan pemahaman (*interpretative understanding*)

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Cet. ke-4, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), h. 38.

⁸⁶ *Ibid.*, h. 39.

atau *verstehen*. Dalam kaitannya dengan penelitian di buku ini, di sini peneliti harus mencoba menginterpretasikan tindakan si aktor; harus memahami motif dari tindakan si aktor. Untuk itu peneliti harus melakukan dua tindakan dalam penelitian. *Pertama*, dengan melalui kesungguhan dalam usaha untuk memahami terhadap tindakan si aktor. *Kedua*, dengan mencoba mengenangkan dan menyelami pengalaman si aktor.

Weber memberikan klasifikasi perilaku sosial sebagai berikut. *Pertama*, kelakuan yang diarahkan secara rasional kepada tercapainya suatu tujuan. *Kedua*, kelakuan yang berorientasi kepada suatu nilai seperti nilai estetis, politik, keagamaan, dan lain-lain. *Ketiga*, kelakuan yang menerima orientasinya dari perasaan atau emosi seseorang, (kelakuan afektif atau emosional). Dan *keempat*, kelakuan yang menerima arahnya dari tradisi (kelakuan tradisional).⁸⁷

Weber membedakan adanya empat macam rasionalitas yang mendasari tindakan sosial. Semakin rasional, tindakan sosial akan semakin mudah dipelajari. Keempat macam rasionalitas tindakan tersebut adalah; *pertama*, *zwerk rational*, yaitu tindakan sosial murni di mana si aktor tidak hanya menilai cara terbaik untuk mencapai tujuannya, tetapi juga menentukan nilai dari tujuan itu sendiri. Tujuan dalam *zwerk rational* tidak absolut. Ia dapat juga menjadi cara dari tujuan lain berikutnya. Bila aktor berkelakuan dengan cara yang paling rasional, maka mudah untuk memahami tindakannya tersebut.

Kedua, *werkrational action*. Dalam tindakan tipe ini, aktor tidak dapat menilai apakah cara-cara yang dipilihnya itu merupakan sebuah cara yang paling tepat ataukah lebih tepat untuk mencapai tujuan yang lain. Ini menunjuk kepada tujuan itu sendiri. Dalam tindakan ini memang antara tujuan dan cara-cara mencapainya cenderung menjadi sukar untuk dibedakan. Namun tindakan ini rasional, karena pilihan terhadap cara-cara kiranya sudah menentukan tujuan yang diinginkan. Tindakan tipe kedua ini masih dapat dikategorikan rasional, meskipun tingkat rasionalitasnya berada di bawah tipe yang pertama. Tindakan yang masuk dalam kategori tipe kedua ini masih dapat dipertanggungjawabkan untuk dipahami. *Ketiga*, *affectual action*,

⁸⁷ K.J. Veeger, *Realitas Sosial, Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 171.

yang merupakan tindakan yang dibuat-buat. Tindakan ini dipengaruhi oleh emosi dan kepura-puraan si aktor. Tindakan ini sukar dipahami, kurang atau tidak rasional. *Keempat, traditional action*, yaitu tindakan yang didasarkan atas kebiasaan-kebiasaan mengerjakan sesuatu di masa lalu saja.⁸⁸

Teori tindakan ini dapat digunakan untuk menginterpretasikan tindakan-tindakan pelaku dan memahami rasionalitas di balik tindakan pelaku tersebut. Sejalan dengan penelitian tentang peran kiai pesantren dalam partai politik ini, kita dapat melakukan interpretasi terhadap tindakan-tindakan sosial bentuk-bentuk peran kiai yang dikategorikan berperan dalam partai politik serta memahami motif apa yang mendasari mereka melakukan atau memilih peran tersebut. Dengan menggunakan kerangka pandang dalam teori ini, diharapkan dapat mengungkap lebih jauh terhadap apa yang melandasi atau motif dari aktor dalam penelitian ini.

Teori Konflik

Teori Konflik memandang bahwa adanya kemiskinan di dunia ketiga sebagai akibat proses perkembangan kapitalis di dunia Barat. Kemiskinan yang dialami oleh sebagian besar umat manusia adalah merupakan "tumbal" kejayaan masyarakat kapitalis. Negara-negara sedang berkembang sekarang ini dijadikan sapi perah bagi negara-negara Barat yang kapitalis. Oleh karenanya, teori-teori ini, seperti yang disuarakan oleh Randall Collins, Dahrendorf, maupun John Galtung menyebutkan bahwa kalau negara-negara sedang berkembang ingin maju, maka harus mampu melepaskan dan memutuskan hubungan dengan negara-negara kapitalis.

Teori Konflik ini meskipun sangat ringkih, namun mendapat dukungan yang luas, terutama dari kalangan intelektual muda di kalangan negara sedang berkembang, juga negara Barat sendiri. Karena dirasakan analisis dari teori ini sangat tepat untuk membedah kemiskinan di negara-negara dunia ketiga. Misalnya, perkembangan pendidikan hanya merupakan suatu proses awal stratifikasi sosial yang cenderung memperkuat posisi kaum yang selama ini memiliki keistimewaan.⁸⁹

⁸⁸ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, h. 40-41.

⁸⁹ Zamroni, *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), h. 30.

Teori Konflik memiliki beberapa asumsi. *Pertama*, manusia sebagai makhluk hidup memiliki sejumlah kepentingan yang paling dasar yang mereka inginkan dan mereka berusaha untuk mendapatkan kepentingan tersebut. *Kedua*, kekuasaan mendapatkan penekanan sebagai pusat hubungan sosial. Kekuasaan bukan hanya merupakan sesuatu yang langka dan tidak terbagi secara merata, sehingga merupakan sumber konflik, tetapi juga pada hakekatnya kekuatan itu bersifat pemaksaan. *Ketiga*, ideologi dan nilai-nilai dipandang sebagai suatu senjata yang digunakan oleh kelompok-kelompok yang berbeda, dan mungkin bertentangan untuk mengejar kepentingan mereka sendiri. Ideologi dan nilai sama sekali bukan merupakan sarana untuk mencapai integrasi dan mengembangkan identitas suatu bangsa.⁹⁰

Teori Konflik, walaupun bertentangan dengan teori Struktural-Fungsional dalam penelitian ini digunakan juga justru untuk melengkapi teori Fungsionalisme Struktural, karena ketika kiai berperan sebagai politisi dia akan mempengaruhi masyarakat. Dari sini konflik peran terjadi antara peran kiai sebagai pembimbing dan pengayom ummat sekaligus sebagai politis yang berusaha mempengaruhi masyarakat.

Menurut Turner,⁹¹ teori konflik berakar pada pemikiran Karl Marx dan pemikiran Marx Weber. Karl Marx mengajukan beberapa proposisi:

- (1) Semakin distribusi pendapatan tidak merata, semakin besar konflik kepentingan antara kelompok atas dan kelompok bawah.
- (2) Semakin sadar kelompok bawah akan kepentingan mereka bersama, semakin keras mereka mempertanyakan keabsahan sistem pembagian pendapatan yang ada.
- (3) Semakin besar kesadaran akan interest kelompok mereka dan semakin keras pertanyaan mereka terhadap keabsahan sistem pembagian pendapatan, semakin besar kecenderungan mereka untuk kerja sama memunculkan konflik menghadapi kelompok yang menguasai sistem yang ada.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Jonatan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, (Chicago ILL: The Dorsey Press, 1984), h. 129.

(4) Semakin kuat kesatuan ideologi anggota kelompok bawah dan semakin kuat struktur kepemimpinan politik mereka, semakin besar kecenderungan terjadinya polarisasi sistem yang ada.

(5) Semakin meluas polarisasi semakin keras konflik yang terjadi.

(6) Semakin keras konflik yang ada, semakin besar perubahan struktural yang terjadi pada sistem dan semakin luas proses perataan sumber-sumber ekonomis.

Adanya perbedaan di antara proposisi Marx dan Weber akan muncul dalam perkembangan teori konflik pada masa-masa berikutnya. Wallace⁹² menjelaskan dengan menarik tentang teori konflik ini. Menurut Wallace, teori konflik merupakan suatu alternatif pendekatan dari teori fungsional dalam menganalisis struktur suatu masyarakat. Teori konflik ini semakin populer dan penting dalam kehidupan teori-teori sosial modern. Di lihat dari perspektif kebulatan, teori tersebut kurang utuh. Perbedaan pendapat di antara penganut teori konflik dalam banyak hal lebih tajam dibandingkan dengan perbedaan antara penganut teori konflik dengan penganut teori lain. Namun di antara teori-teori yang dapat diklasifikasikan ke dalam teori konflik, semuanya memiliki kesamaan dalam beberapa asumsi dan konsep dasar. Kesemuanya itu menciptakan cara-cara yang berbeda dalam melihat dan menganalisis masyarakat.

Sebagaimana telah kita lihat, teori-teori fungsional melihat masyarakat dan lembaga-lembaga sosial yang ada sebagai suatu sistem di mana bagian satu dan yang lain saling tergantung dan bekerjasama menciptakan keseimbangan. Mereka tidak menolak adanya konflik yang terjadi dalam masyarakat; tetapi mereka percaya bahwa masyarakat itu sendiri akan menciptakan cara-cara yang bisa mengontrol konflik tersebut, dan hal itulah yang menjadi pusat perhatian analisis teori fungsional.

Persepsi golongan konflik terhadap masyarakat berbeda dengan persepsi yang dimiliki golongan fungsional. Kalau golongan yang disebut terakhir melihat saling ketergantungan di antara bagian-bagian yang ada di masyarakat dari kesatuan masyarakat, maka golongan konflik melihat masyarakat sebagai suatu arena di mana kelompok satu dengan yang lain saling bertarung

⁹² Walter L. Wallace, *Metode Logika Ilmu Sosial*, terj. Laili Kadar, (Jakarta: Bumi Aksara, 1986), h. 147.

memperebutkan "power" dan "control", yang bagi teori konflik berarti satu grup mampu menjinakkan kelompok yang lain. Golongan fungsional melihat undang-undang, misalnya, sebagai suatu jalan untuk meningkatkan integrasi sosial; tetapi teori konflik melihat undang-undang sebagai suatu cara untuk mendiskripsikan dan memantapkan suatu bentuk aturan yang menguntungkan beberapa grup di atas pengorbanan grup yang lain.⁹³

Perbedaan internal yang terdapat di antara penganut faham teori konflik dapat dilihat pada peran ilmuwan sosial. Penganut kelompok pertama percaya bahwa ilmuwan sosial haruslah memiliki kewajiban moral untuk terlibat dalam kritik melakukan kritik terhadap masyarakat. Teori ini menolak memisahkan atau untuk mengakui bahwa seseorang dapat memisahkan analisis dari keputusan atau fakta dari nilai. Para penganut kelompok ini juga pada umumnya percaya bahwa pada prinsipnya suatu masyarakat dapat bertahan jika tidak ada lagi sebab-sebab terjadinya konflik sosial. Oleh karena itu, para penganut teori konflik ini sering kali dianggap penulis-penulis utopia. Sebaliknya kelompok kedua menganggap konflik adalah sesuatu yang tidak bisa dihindari dan merupakan aspek permanen dalam kehidupan sosial; serta menolak ide bahwa kesimpulan-kesimpulan ilmu sosial haruslah penuh nilai. Sebaliknya, sebagai gantinya para pendukungnya tertarik dalam pembentukan suatu ilmu sosial dengan obyektifitas yang sama dengan yang dimiliki ilmu alam.

Jika kita melihat pada pengaruh utama terhadap teori konflik modern, maka akan kita dapatkan bahwa mereka yang berada pada kelompok pertama, akan membicarakan Teori Konflik seperti para teoritikus Mahzab Frankfurt dan C. Wright Mills, paling banyak dipengaruhi oleh Karl Marx. Dalam kelompok dua di mana kita akan membahas Ralf Dahrendorf, Lewis Coser dan Randal Collins, pengaruh Marx masih tampak; tapi kontinuitas yang paling penting adalah dengan tulisan-tulisan Max Weber. Nampaknya, dari beberapa pakar teori konflik, Randal Collins merupakan salah seorang pakar yang karyanya sangat merangsang pemikiran dewasa ini. Randal Collins menggunakan teori Konflik untuk menganalisis perkembangan masyarakat dewasa ini. Ia banyak melakukan kajian teori konflik dalam kaitannya dengan kepentingan rakyat banyak. Dengan asumsi bahwa rakyat banyak sebagai individu senantiasa ingin memiliki hal-hal tertentu, yaitu, kekayaan,

⁹³ *Ibid.*

kekuasaan, dan prestise. Dalam usaha memiliki hal-hal di atas, tidak ada individu yang mau kalah secara sukarela. Berdasarkan hal ini dalam masyarakat akan senantiasa ada konflik sosial. Ditambah lagi, karena kekuasaan dan prestasi merupakan barang langka, sedangkan kekuasaan dan prestasi erat kaitannya dengan kekayaan, maka setiap individu senantiasa ingin mendapatkan bagian kekayaan yang lebih banyak dari pada yang dimiliki orang lain. Konflik-konflik yang timbul sebagai akibat perebutan kekayaan, kekuasaan, dan prestise dapat terjadi dalam perhagai bentuk. Yang paling mengerikan adalah konflik dalam bentuk kekerasan fisik.⁹⁴

Teori Komunikasi dan Difusi Inovasi

Komunikasi terdapat dalam setiap bentuk pergaulan antar orang atau hubungan interpersonal dalam konteks sosial. Komunikasi merupakan kebutuhan dasar, lebih-lebih jika perhatikan makna proposisi yang dikemukakan Krech bahwa manusia membangun dunia kata dan dia tinggal dalam dunia itu.⁹⁵

Sebagai makhluk yang mempunyai kemampuan untuk menerobos hambatan determinisme alam sekitar, puncak kreasi manusia adalah menciptakan bahasa yang sekaligus untuk menyatakan keberadaannya dan untuk menguasai lingkungan sekitarnya. Sebagai makhluk yang berkesadaran, manusia hidup dengan pengalaman-pengalaman yang disadarinya. Manusia juga mampu memahami pengalaman-pengalamannya dan memberikan makna terhadap pengalamannya itu dalam konteks sosial melalui kesepakatan atau konsensus. Jadi bukan melalui upaya perorangan. Karena itu manusia adalah makhluk yang hidup dengan dan melalui simbol-simbol, dan bahasa adalah proses simbolis yang paling mendasar.

Fakta empiris menunjukkan bahwa fungsi utama bahasa adalah untuk berkomunikasi. Interaksi sosial itu terjadi melalui komunikasi makna-makna yang mempergunakan simbol atau bahasa. Dengan bahasa, seseorang menyampaikan pikiran, perasaan atau minatnya kepada orang lain.⁹⁶ Dengan kata lain, fungsi eksplanasi terkandung dalam bahasa, sehingga bahasa

⁹⁴ Zamroni, *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*, h. 32.

⁹⁵ David Kretch, *et.al., Individual in Society*, [Tokyo-Sidney: McGraw-Hill Kogasusha Ltd., 1962], h. 273.

⁹⁶ *Ibid.*

merupakan alat penting dalam pendidikan. Jadi, penjelasan itu menekankan persoalan komunikasi selalu berada dalam konteks sosial atau situasi interpersonal yang memerlukan penghayatan bersama.⁹⁷

Sejalan dengan makna komunikasi sebagai interaksi simbolik, ada beberapa definisi komunikasi secara konseptual dirumuskan oleh para ahli. Menurut Anderson dan Parker, komunikasi adalah perbuatan menyampaikan gagasan dari seseorang kepada orang lain. Secara lebih terinci, kedua pakar tersebut menyatakan bahwa komunikasi adalah "a sound, sign or object that men develop to create in the minds of men uniform meaning that are representatives of the object or ideas with which they are associated. The mere utterance of sounds or making of bodily movements has no significance for men until they bring forth similar reactions in the person making the sounds of movements and in other person".⁹⁸

Sementara Roger dan Shoemaker menyatakan bahwa komunikasi adalah proses dimana seseorang individu mentransmisi rangsang untuk mengubah tingkah laku. Operasionalisasi dari konseptual itu dijabarkan dalam model kecil, dimana pengertian komunikasi diungkapkan sebagai kaitan antara beberapa elemen sebagai sebuah sistem. Model yang dipengaruhi teori sistem itu menunjukkan bahwa ada sumber, pesan, saluran/media, penerima, dan dapat ditambahkan elemen efek.⁹⁹

Komunikasi berkenaan dengan pesan yang sifatnya umum, sedangkan difusi sebagai tipe khusus komunikasi adalah berkenaan dengan inovasi. Beberapa hukum hasil sintesis yang dibuat Rogers dan Shoemaker dari beberapa penelitian mengungkapkan ciri-ciri inovasi menurut persepsi individu atau khalayak penerima yang berkaitan dengan perilaku inovatif atau adopsi inovasi, yaitu: (1) keuntungan relative dari inovasi, (2) keserasian dengan norma atau sistem nilai masyarakat setempat, (3) kompleksitas inovasi, (4) ketercobaan dalam skala kecil, dan (5) hasilnya dapat diobservasi. Makin tinggi kemaslahatan relatif dan makin serasi suatu inovasi dengan sistem nilai masyarakat setempat, maka makin cepat

⁹⁷ Onong Uchjana Effendy, *Ilmu, Teori dan Filsafat Komunikasi*, Cet. ke-3, (Bandung: Eresco, 2003), h. 93.

⁹⁸ Frederick B. Parker & Wilfred A. Anderson, *Society, Its Organization and Operation*, (New Jersey: Toronto Princenton, 1964), h. 57.

⁹⁹ Everet M. Rogers & F. Floyd Shoemaker, *Communications of Innovation*, (New York: The Free Press, 1971), h. 22.

inovasi itu diadopsi. Sebaliknya, makin sederhana atau kecil beban resiko dalam pelaksanaan inovasi itu, maka makin cepat inovasi tersebut diadopsi.¹⁰⁰

Inovasi merupakan segala sesuatu yang dianggap baru menurut pandangan si penerima atau pihak yang terkena. Sedangkan difusi berarti suatu proses melalui mana inovasi tersebar ke anggota sistem sosial. Elemen di dalamnya adalah penerima, saluran pesan, sumber dan pengaruh perubahan.¹⁰¹ Sebagai sebuah sistem, Katz, Levin dan Hamilton (1963) mengemukakan bahwa proses difusi itu adalah (1) penerimaan, (2) menempuh waktu, (3) tentang beberapa hal—suatu ide atau praktik, (4) oleh para individu, kelompok atau unit pengadopsi lain, dihubungkan dengan (5) saluran yang spesifik, dan (6) dengan sebuah sistem nilai atau budaya.¹⁰²

Ide tentang difusi inovasi dapat dibagi menjadi beberapa kategori sesuai dengan sudut pandang para ahli yang memahaminya. Para geographer memfokuskan perhatiannya pada konsep *difusi spatial*; para ekonom menelaahnya dari aspek keuntungan; para sosiolog memandangnya dari aspek karakteristik personal. Karena itu dikenal dua konsep utama difusi yaitu difusi sosial dan difusi spatial.

Difusi sosial adalah tempo adopsi inovasi di antara anggota sistem sosial, sedangkan difusi spatial adalah penyebaran inovasi dilihat dari aspek geografi. Pengaruh komunikasi dan difusi inovasi dapat dilihat dari "model progresif pengaruh media massa" yang meliputi elemen: akses, kerangsangan, hasil informasi, dan hasil Sosial. Kelima elemen ini dipandang sebagai sebuah mata rantai, dimana akses yang menunjukkan situasi terdapatnya media merupakan kondisi awal bagi perubahan yang diakibatkan komunikasi. Penjelasan penting dari Lary Shore yaitu hasil analisisnya tentang beberapa faktor yang dapat mempengaruhi akses seperti, tingkat pengetahuan yang rendah, alokasi yang jauh terjangkau oleh distribusi media, atau status sosial-ekonomi yang tak memungkinkan untuk memiliki media.¹⁰³

¹⁰⁰ *Ibid.*, h. 146-156.

¹⁰¹ *Ibid.*, h. 25.

¹⁰² Gerald Zaltman, Philip Kotler & Ira Kaufman, *Creating Social Change*, (New York: Rinehart Holt&Winston Inc, 1972), h. 93.

¹⁰³ *Ibid.*, h. 24-34.

Terkait dengan jenisnya, ada beberapa pembagian komunikasi. Sejak mula dipelajari di tingkat universitas, komunikasi sudah terbagi dua, yaitu komunikasi media massa dan komunikasi langsung (tatap muka). Dalam perkembangannya kemudian, ada yang membagi menjadi komunikasi massa dengan titik tekan pada isi atau pesan, dan komunikasi media massa dengan titik tekan pada penggunaan media. Selain itu, ada juga yang membaginya berdasarkan pengirim dan penerima komunikasi. Dengan demikian, komunikasi yang berlangsung antara dua orang disebut dengan *komunikasi persona*, yang berlangsung dalam kelompok disebut sebagai *komunikasi kelompok*, yang berlangsung dengan massa disebut *komunikasi massa*, dan komunikasi yang berlangsung dalam organisasi disebut *komunikasi organisasi*.¹⁰⁴

Selain pembagian di atas, ada lagi bentuk pembagian yang lainnya. Berdasarkan jenisnya, komunikasi dapat dibagi menjadi: (a) komunikasi politik (kampanye, agitasi, propaganda), (b) komunikasi perdagangan (reklame, advertensi, promosi), (c) komunikasi kesehatan (penyuluhan keluarga berencana), (d) komunikasi agama (dakwah, tabligh, kotbah), (e) komunikasi kesenian (drama, puisi, wayang), dan (f) komunikasi pertanian.¹⁰⁵

Terkait dengan tema penelitian ini, maka komunikasi yang memperoleh penekanan adalah komunikasi politik. Dalam komunikasi jenis ini, politikus memainkan peran yang bersifat kepemimpinan. Politikus, baik representatif maupun ideolog, berkomunikasi untuk kepentingan para pemilih atau untuk kepentingan tertentu. Mereka yang berada dalam lingkaran politik, siapapun dia, memiliki peran yang jauh lebih aktif dalam komunikasi politik dibandingkan dengan warga negara pada umumnya.

Menurut Dan Nimmo, jenis komunikasi mengacu pada saluran komunikasi (interpersonal, organisasi, atau massa) maupun pada isi komunikasi. Riset yang diselenggarakan setelah Perang Dunia II menyebutkan bahwa semakin personal sebuah media, semakin efektif dalam mengubah opini. Oleh karena itu, orang lebih percaya kepada informan personal, ingin sesuai dengan opini rekan dekat dan anggota kelompok yang menjadi favorit, atau semata-mata merasa lebih nyaman memperhatikan media informal daripada

¹⁰⁴ Anwar Arifin, *Ilmu Komunikasi, Sebuah Pengantar Ringkas*, Cet. ke-6, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 31.

¹⁰⁵ *Ibid.*, h. 32.

media formal. Secara lebih tegas Dan Nimmo menyatakan bahwa masyarakat lebih tanggap terhadap "pemuka pendapat" personal dalam komunikasi "arus dua langkah" (*two step flow*) daripada langsung terhadap media.¹⁰⁶ Argumentasi yang dikemukakan Dan Nimmo ini menemukan titik relevansinya dengan konteks penelitian ini, dimana peran kiai sebagai informan personal jauh lebih dipercaya masyarakat dalam proses akurasi dan validitas informasi. Inilah yang kemudian mempengaruhi terhadap penentuan pendapat maupun penentuan berbagai sisi hidup lainnya.

Perbedaan di antara ketiga jenis saluran tersebut terletak pada *cara* orang menanggapi, yaitu menanggapi komunikasi interpersonal dengan menanggapi komunikasi interpersonal dengan cara afektif untuk menyesuaikan nilai mereka dengan nilai orang lain, menanggapi media massa dengan cara kognitif untuk meningkatkan khazanah informasi politik dan menyesuaikan kepercayaan mereka, dan menanggapi komunikasi organisasi dengan cara kognitif untuk mengubah pengharapan dan menyesuaikan perilaku mereka dengan tujuan dan tindakan kolektif organisasi yang dipersepsi.

Adapun terkait dengan isi, ada dua jenis isi komunikasi. Beberapa pesan merupakan pesan *informasional*. Pesan ini mencoba mengubah kepercayaan dan pengharapan, bukan suka atau tidak suka, preferensi atau nilai. Setiap kampanye yang ditujukan untuk mengubah kepercayaan, nilai, atau pengharapan bersifat persuasif. Model ini bertentangan dengan jenis yang kedua, yaitu *promosional*. Upaya promosional mencoba mengubah preferensi atau nilai.¹⁰⁷

Banyak orang yang tidak tahu apa-apa tentang politik. Tetapi banyak juga yang tidak menaruh perhatian karena ketidakpedulian, atau karena apatisisme. Mereka yang menaruh perhatian cenderung mencari informasi yang cocok dengan kepercayaan, nilai dan pengharapan yang ada pada mereka. Orang sering memperoleh informasi yang sama yang diinterpretasikan dengan cara yang berbeda. Melalui interpretasi, orang mengubah lambang yang dipersepsi oleh mereka sebagai pesan. Dengan begitu ia telah membaca makna yang berbeda pada apa yang dilihat oleh mereka.

¹⁰⁶ Dan Nimmo, *Komunikasi Politik, Khalayak dan Efek*, Cet. 3, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 147.

¹⁰⁷ *Ibid.*, h. 147-148.

Makna yang diubah ini kadang-kadang mengubah opini sebelumnya, kadang-kadang tidak. Secara ringkas dapat disimpulkan bahwa kemungkinan berhasilnya sebuah kampanye informasi itu tipis; peningkatan jumlah informasi yang tersedia bagi rakyat tidak akan membuat mereka menjadi lebih berpengetahuan kecuali jika mereka dapat melakukan sesuatu terhadap kelompok yang tidak tahu apa-apa secara kronis, yang tidak menaruh perhatian, orang yang mempersepsi secara selektif dan mereka yang membaca makna yang berbeda dari tujuan informasi yang didapat oleh mereka.

Oleh karena itu, agar informasi yang disajikan dalam kampanye berhasil mencapai tujuan, Harold Mendelsohn memberikan beberapa kiatnya. *Pertama*, kampanye informasi harus direncanakan dengan asumsi bahwa kebanyakan dari orang yang diupayakan dicapai oleh mereka hanya sedikit atau sama sekali tidak menaruh perhatian pada komunikasi. *Kedua*, di dalam konteks ketidakacuhan umum, juru kampanye perlu menciptakan tujuan yang sederhana dan berjarak menengah, disesuaikan dengan kehidupan sehari-hari khalayak dan tidak mencoba meyakinkan orang akan segala sesuatu yang jauh dari imajinasi mereka. *Ketiga*, setelah menetapkan tujuan jarak menengah, juru kampanye harus merinci jenis yang paling cocok sebagai suatu informasi yang paling cenderung ditanggapi rakyat sesuai dengan kelas sosial dan atribut demografis, motivasi personal, gaya hidup, kepercayaan, nilai, pengharapan, dan kebiasaan media mereka.¹⁰⁸

Ada konsensus umum bahwa komunikasi dalam politik lebih cenderung diperhitungkan orang dalam menyusun kepercayaan politik daripada nilai politik mereka. Dalam kaitannya dengan hal ini, ada empat konsekuensi afektif yang potensial keluar dari komunikasi politik. *Pertama*, seseorang bisa menjernihkan, atau mengkristalkan nilai politik melalui komunikasi politik. Jika media komunikasi politik menuliskan kontroversi yang di dalamnya terdapat nilai-nilai yang bertentangan, terdapat peluang bagi orang yang bergantung pada media untuk mengurangi pertentangan ini melalui penjernihan nilai.

Kedua, orang bisa memperkuat nilai melalui komunikasi politik. Riset menunjukkan bahwa hal ini barangkali merupakan konsekuensi afektif dari komunikasi karena orang secara selektif

¹⁰⁸ *Ibid.*, h. 153.

memperhatikan yang cocok dengan pandangannya, mempersepsi isi pesan sebagai sesuatu yang tidak mengancam, dan mengingat pesan yang mengukuhkan penilaian sebelumnya tentang objek politik.

Ketiga, komunikasi politik bisa memperkecil nilai yang dianut. Meskipun terdapat petunjuk bahwa peningkatan dan kemerosotan moral politik warga negara sebagian timbul dari jenis pesan tentang politik dalam media, namun para peneliti tidak sepakat tentang apakah media memperbesar kekecewaan terhadap otoritas politik. Bila konsumsi media memang turut mencemarkan nama otoritas politik, bagaimanapun kemungkinannya kecil untuk menjadi akibat langsung dari isi berita politik ketimbang tipe hubungan yang lebih tidak langsung.

Keempat, banyak orang telah mengambil keputusan tentang siapa yang akan dipilih berdasarkan identifikasi partisan yang sangat dini dalam kampanye politik. Namun perpindahan dari satu persuasi ke persuasi yang lain disebabkan oleh beragam faktor.¹⁰⁹

Teori Perubahan Sosial

Perubahan sosial merupakan salah satu pokok bahasan yang sangat penting. Ia bahkan telah menjadi salah satu cabang dari ilmu sosiologi dengan disokong oleh ilmu komunikasi, psikologi, ekonomi, antropologi, manajemen dan ilmu politik. Keterlibatan ilmu-ilmu tersebut diakibatkan oleh fakta bahwa perubahan sosial itu berkorelasi resiprokal (timbang balik) dengan ilmu-ilmu tersebut di atas.

Perubahan sosial dapat terjadi secara cepat ataupun lambat, tergantung kepada situasi lingkungan maupun faktor-faktor lain yang saling berkaitan. Menurut Ravik Karsidi, perubahan sosial dapat terjadi pada berbagai tingkat kehidupan manusia. Ruang gerak perubahan itupun juga berlapis-lapis, dimulai dari kelompok terkecil atau mulai dari tingkat individu, keluarga, hingga tingkat dunia.¹¹⁰

Hal senada disampaikan oleh Robert Lauwer. Dia menyatakan bahwa tingkat analisis perubahan sosial yang terkecil adalah individu, kemudian ditambah dengan tingkat interaksi, organisasi, institusi, komunitas, masyarakat, kebudayaan, peradaban dan pada

¹⁰⁹ *Ibid.*, h. 155-157.

¹¹⁰ Ravik Karsidi, *Sosiologi Pendidikan*, (Surakarta: LPP UNS&UNS Press, 2005), h. 136.

tingkat dunia (global). Perubahan sosial dapat dipelajari pada suatu tingkat tertentu dengan menggunakan berbagai kawasan studi dan berbagai satuan analisis.¹¹¹

Berdasarkan pada deskripsi tersebut di atas dalam kerangka melihat terjadinya perubahan sosial, maka dapat dibedakan adanya berbagai macam tipe perubahan sosial. Ditinjau dari proses terjadinya, ada perubahan sosial yang direncanakan dan ada yang tanpa direncanakan. Perubahan sosial yang *tanpa direncanakan* ialah perubahan sosial yang timbul karena adanya dorongan yang muncul dari masyarakat itu sendiri dengan tanpa perumusan tujuan yang dicapai, penentuan sasaran perencanaan program kegiatan dan tanpa adanya wahana perubahan (*change agent*). Perubahan sosial terjadi dengan sendirinya sebagai akibat interaksi antar individu dalam sistem sosial, seperti perubahan sosial yang terjadi tanpa direncanakan yaitu terjadinya perubahan kebudayaan sebagai akibat interaksi antar individu, antar sistem sosial dalam suatu masyarakat tertentu.

Perubahan sosial yang *direncanakan* ialah perubahan yang disengaja dan dipersiapkan dengan menetapkan tujuan yang akan dicapai, menetapkan sasaran, merencanakan program kegiatan dan melaksanakan perubahan sosial tersebut. Pada umumnya perubahan sosial yang terjadi pada masyarakat dewasa ini adalah perubahan sosial yang direncanakan seperti untuk meningkatkan kesejahteraan keluarga, maka direncanakan perubahan tata cara kehidupan dengan wawasan kehidupan keluarga kecil sehingga mencapai kondisi masyarakat adil makmur secara lahir batin.

Berdasarkan jangka waktu terjadinya perubahan sosial, Ibrahim membedakan antara perubahan *jangka pendek* dan perubahan *jangka panjang*. Berdasarkan tingkat terjadinya perubahan sosial dapat dibedakan pada *tingkat mikro* (individu), *tingkat intermediate* (kelompok), dan *tingkat makro* (masyarakat). Dengan cara menyelenggarakan dua macam dimensi sebagai titik tolak melihat terjadinya perubahan sosial yaitu "jangka waktu" dan tingkat terjadinya (subjek perubahan).¹¹²

¹¹¹ Robert Lauwer, *Perspektif tentang Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, (Jakarta: PT Rineka Cipta, Cet. 2, 1993), h. 73.

¹¹² Ibrahim, *Inovasi Pendidikan*, (Jakarta: Dikbud Dirjen Dikti PPLPTK, 1988), h. 25.

Perspektif dalam konteks yang semacam ini, Zaltman dan Duncan¹¹³ mengklasifikasikan perubahan sosial menjadi 6 (enam) tipe. Dari keenam tipe tersebut, dapat dijelaskan sebagai berikut.

Tipe (1) berupa perubahan sosial yang terjadi pada individu yaitu perubahan sikap dan tingkah laku yang berlangsung dalam waktu singkat (jangka pendek). Misalnya untuk merubah sikap akan tingkah laku seseorang seketika agar dapat berubah dari yang jelek ke yang baik.

Tipe (2), yaitu perubahan yang berlangsung jangka panjang adalah memberikan training (latihan), guna untuk merubah pola kehidupan sesuai dengan lingkungan tertentu.

Tipe (3), tingkat perubahan kelompok pada waktu singkat seperti perubahan norma serta cara bekerja sesuai dengan kedudukannya sebagai pemimpin.

Tipe (4), perubahan dalam kelompok yang terjadi dalam waktu yang lama misalnya perubahan organisasi, perubahan sosial diperlukan untuk membangun pemimpin organisasi dan relasi agar mendukung eksistensi dan pertumbuhan organisme yang bersangkutan.

Tipe (5), perubahan ini terjadi secara mikro dalam bentuk singkat yaitu perubahan sesuai dengan kepentingan pendidikan seperti perubahan kurikulum SMK atau SMU, perubahan sosial diperlukan untuk mempengaruhi siswa atau warga belajar.

Tipe (6), yaitu perubahan sosial terjadi secara makro dalam waktu lama, yaitu perubahan kebudayaan antara warga yang satu dengan yang lain. Menurut Pidarta, dimensi sosial budaya merupakan bagian hidup manusia yang paling dekat dengan kehidupan sehari-hari. Setiap kegiatan manusia hampir tidak pernah lepas dari unsur sosial budaya, sebab sebagian besar dari kegiatan manusia dilakukan secara kelompok.¹¹⁴

Agen perubahan adalah orang atau badan yang bertugas memfasilitasi terjadinya perubahan pada sebuah sistem sosial. Rogers, sebagaimana dikutip oleh Wirutomo, melihat bahwa agen perubahan sebagai seorang individu yang mengarahkan proses pengambilan keputusan pada sistem klien (sistem sosial) untuk

¹¹³ Gerald Zaltman dan Robert Duncan, *Strategies for Planned Change*, (London: A Willey Interscience Publication, 1977), h. 77.

¹¹⁴ Made Pidarta, *Landasan Pendidikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1977), h. 38.

mengadopsi ke arah yang dikehendaki. Kehadiran seorang atau sebuah agen perubahan akan membantu mempercepat dan mengarahkan perubahan sosial sehingga bisa berlangsung lebih cepat dan efektif. Namun penyakit sosial masa kini baru diperbaiki oleh perbaikan moral.¹¹⁵

Ada empat peran utama yang mungkin dimainkan oleh agen perubahan dalam proses perubahan sosial, yaitu (1) sebagai katalisator (*catalyst*), (2) sebagai penghubung sumber (*resource linker*), (3) sebagai pemberi pemecahan masalah (*solution giver*), dan (4) sebagai pemacu proses (*process helper*).

Sebagai *penghubung sumber*, agen perubahan berfungsi mempertemukan sistem klien yang siap berubah dengan sumber daya yang memungkinkan. Untuk terjadinya perubahan pada masyarakat diperlukan agen yang bisa menemukan dan memanfaatkan semaksimal mungkin sumber daya yang ada di dalam maupun di luar sistem klien. Berupa dana, pengetahuan pemecahan masalah, waktu, tenaga atau motivasi.

Sebagai *pemberi pemecahan masalah*, agen berinisiatif memberikan cara bagaimana melakukan perubahan. Tidak sedikit orang, organisasi, atau yang menginginkan adanya perubahan dan pembaharuan, tetapi mereka memiliki keterbatasan tentang gagasan bagaimana pembaharuan itu seharusnya dilakukan. Karenanya agen pembaharuanlah yang bertindak sebagai pemberi solusi itu.

Sebagai *pemacu proses*, agen berfungsi memberikan dorongan agar perubahan segera dimulai pada suatu individu atau sistem sosial. Proses yang perlu dilakukan agar perubahan sosial segera terjadi adalah dengan menunjukkan klien bagaimana mengenal dan mendefinisikan kebutuhan, mendiagnosa permasalahan dan menentukan tujuan, menemukan sumber daya yang relevan dan menciptakan upaya pemecahan masalah.

Oleh karena itu, maka agen perubahan perlu tahu kapan dan bagaimana melakukan perubahan, dan peran yang harus dimainkan. Disamping mengetahui peran, fungsi dan mengenal strategi perubahan sosial tidak bisa dilakukan demikian saja, melainkan dilakukan secara sistematis menurut dasar-dasar pertimbangan tertentu.

¹¹⁵ Paulus Wirutomo, *Pokok-pokok Pikiran dalam Sosiologi*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 67.

Teori Adaptabilitas

Adaptabilitas pada hakekatnya merupakan kemampuan untuk mengindra atau mempersepsi masalah yang terdapat di lingkungan sekitar dan menyesuaikan diri secara fleksibel dengan perubahan tuntutan lingkungan. Teori adaptabilitas ini digunakan atas dasar bahwa manusia mempunyai sifat-sifat yang selalu berusaha menyesuaikan dirinya dengan lingkungan sekitar, sehingga sebagai organisme hidup manusia memiliki karakteristik yaitu adaptip, self-regulation, dan proses mempertahankan diri. Sehingga teori ini sekaligus menemukan berbagai hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan pendidikan, baik yang berkaitan dengan individu-individunya, lembaga maupun masyarakat sekitar.

Lebih lanjut, pendekatan pendidikan memandang bahwa konsep adaptabilitas ini dari sudut potensi individu untuk belajar dari lingkungannya sebagai sebuah ruang kehidupan yang mencakup lingkungan fisik, budaya dan sosial. Sehingga berbagai hal dan faktor yang mempengaruhi persepsi tentang suatu fenomena akan menjadi perhatian tersendiri. Adapun faktor yang mempengaruhi persepsi itu adalah lingkungan fisik dan sosial, struktur fisiologis, keinginan dan tujuan, dan pengalaman masa lalu.¹¹⁶ Termasuk dalam hal ini adalah pola adaptasi antara satu pihak dengan pihak lain, seperti antara organisasi atau masyarakat dengan lingkungannya.

Teori adaptabilitas ini akan memiliki relevansi dan signifikansi jika digunakan sebagai alat analisis terhadap sebuah fenomena politik. Adaptabilitas, dalam batas-batas tertentu, akan berlangsung dalam diri individu, atau komunitas. Arus perubahan sosial politik biasanya juga akan diikuti oleh perubahan dalam cara pandang, pola berfikir, paradigma, maupun pilihan politik. Perubahan ini membutuhkan adaptabilitas bagi mereka yang berada dalam sebuah komunitas. Maka pilihannya adalah apakah tetap bertahan pada pilihan yang lama, ataukah ikut dalam arus perkembangan yang tengah berlangsung.

Fenomena yang menjadi fokus peran ganda kiai sebagai ulama dan politisi, bentuk-bentuk partisipasi dalam berpolitik serta motif/orientasinya. Dalam kaitannya dengan peran yang harus dilakukan, tidak semuanya mampu untuk menjalankan peran yang

¹¹⁶ David Kretch, *Op.Cit.*, h. 18.

melekat dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak jarang terjadi kekurangberhasilan dalam menjalankan perannya.

Untuk memahami dan menjelaskan tentang perilaku politik secara rasional paling dominan dan banyak dianut oleh para sosiolog dalam menjelaskan hubungan politik dengan agama adalah teori struktural fungsional. Salah seorang ilmuwan dalam teori ini adalah Kingsley Davis. Davis menyatakan bahwa pengujian atas peran atau fungsi yang dijalankan oleh sebuah institusi atau perilaku tertentu dalam masyarakat dapat dilakukan melalui analisis fungsional.¹¹⁷ Perspektif ini sering pula disebut dengan Struktural Fungsional. Teori Fungsionalisme Struktural menekankan kepada keteraturan (*order*) dan mengabaikan konflik dalam masyarakat.

Ketidakterhasilan dalam menjalankan peran dalam perspektif ilmu sosial bisa terwujud dalam; kegagalan peran, disensus peran dan konflik peran. Maka akan menimbulkan konflik dalam menjalankan perannya (menjalankan hak dan kewajiban) sebagai ulama di satu sisi dan kewajiban lain sebagai politisi. Hal ini mengakibatkan pula terhadap beragamnya tindakan yang terkait dengan peran itu.

Terkait dengan masalah ini, setiap orang dapat memberikan definisi atau makna yang berbeda tentang bentuk peran politik kiai, dan mereka memiliki argumen dan rasionalitas yang berbeda terhadap setiap makna bentuk peran atau kiprah yang mereka berikan. Di sini akan diungkap tentang apa makna di balik peran kiai pesantren dalam berpolitik praktis, dan bagaimana pandangan para kiai terhadap politik dan perilaku para politisi.

Mengingat setiap orang dapat memberikan makna atau definisi sosial yang berbeda terhadap sesuatu sesuai dengan persepsi dan sikapnya, maka sebagai konsekuensinya akan melahirkan tindakan sosial yang berbeda pula. Tindakan sosial masyarakat yang nampak pada tindakan berperilaku atau tidak berperilaku, di samping muncul dari pemaknaan mereka terhadap perilaku masyarakat, juga terkait dengan persepsi dan informasi yang dimiliki serta sikap-sikapnya sebagai aktor yang aktif Untuk memahami perilaku masyarakat, apakah mereka (memilih)

¹¹⁷ Kingsley Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review* 24, Desember 1959, h. 757-760.

berperilaku atau tidak berperilaku dan bentuk-bentuk perilaku yang mereka pilih atau mereka "sukai" serta rasionalitas mereka dalam berperilaku tersebut, akan didekati dengan teori tindakan.

Anjuran Geertz¹¹⁸ dalam memahami dan menafsirkan makna dan tindakan perlu dilakukan secara berhati-hati, dengan memperkembangkan *hermeneutic ethnography* untuk melakukan sebuah analisis fenomenologis yang sangat rumit tentang pengalaman subjektif yang padanya terkait segala sesuatu yang lain; sebuah analisis empiris atau persepsi batiniah sekaligus menghasilkan sebuah analisis metafisis atas kenyataan lahiriah.

Selanjutnya, juga akan mengikuti tradisi pemikiran sosiologi interpretatif dan fenomenologis, sehingga akan digunakan metode *verstehen* sebagaimana yang dikemukakan Weber, atau *interpretative understanding* untuk memahami fenomena yang diteliti. Karena dalam pandangan Weber¹¹⁹, sosiologi sebagai ilmu yang berusaha menafsirkan dan memahami tindakan sosial antara hubungan sosial untuk sampai kepada penjelasan kausal. Teori ini yang kemudian disebut sebagai teori tindakan.

Untuk memahami motif keterlibatan kiai pesantren dalam politik praktis, akan digunakan konsep Fenomenologi dari Schutz.¹²⁰ Schutz mengkhususkan perhatiannya kepada satu bentuk dari subjektivitas yang disebutnya sebagai inter-subjektivitas. Konsep ini menunjuk kepada pemisahan keadaan subjektif atau secara sederhana menunjuk kepada kesadaran umum ke kesadaran khusus dari kelompok sosial yang sedang saling berinteraksi. Inter-subjektivitas yang memungkinkan pergaulan sosial itu terjadi, tergantung kepada pengetahuan tentang peran masing-masing yang diperoleh melalui pengalaman yang bersifat pribadi. Schutz memusatkan perhatiannya kepada struktur kesadaran yang diperlukan untuk saling memahami antar sesama manusia. Secara singkat dapat dikatakan bahwa interaksi sosial terjadi dan berlangsung melalui penafsiran dan pemahaman tindakan masing-masing baik antar individu maupun antar kelompok.

Empat unsur pokok dari teori fenomenologi, yaitu (1) perhatian terhadap aktor; (2) perhatian kepada kenyataan yang

¹¹⁸ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 99.

¹¹⁹ George Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta, Prenada Media, 2004), h. 43-49.

¹²⁰ *Ibid.*, h. 63-73.

penting atau yang pokok dan kepada sikap yang wajar atau alamiah (*natural attitude*); (3) perhatian kepada masalah mikro, proses pembentukan dan pemeliharaan hubungan interaksi tatap muka dalam hubungannya dengan situasi tertentu; dan (4) perhatian pertumbuhan, perubahan dan proses tindakan dalam masyarakat diciptakan dan dipelihara dalam pergaulan sehari-hari,¹²¹ akan diperhatikan pula dalam penelitian lapangan.

Menurut teori fungsionalisme, kiai dianggap sebagai masyarakat kecil yang berfungsi mendidik santri, memimpin pondok dan mengayomi ummat. Fungsi kiai seperti ini dinamakan sebagai fungsi manifest, yaitu peran yang diharapkan terjadi pada seorang kiai. Jika fungsi ini tidak dijalankan oleh kiai, maka akan terjadi fungsi laten dalam masyarakat, yaitu fungsi yang tidak diharapkan yang akan mengakibatkan hilangnya keseimbangan di dalam masyarakat dan pesantren. Oleh karena itulah, bila fungsi laten yang diperankan oleh kiai akan mengakibatkan *disorganisasi* dalam masyarakat dan pesantren.

Berkurangnya waktu kiai dalam mengelola pondok dan mengajar santri memungkinkan menjadi sebab rendahnya intensitas pengajaran di pondok itu. Sehingga mengakibatkan terjadinya perubahan pola, peran, serta fungsi pada kiai. Peran ganda kiai, sebagai politisi dan ulama, menyebabkan semakin berat tugas yang harus dilakukan setiap harinya.

¹²¹ *Ibid.*, h. 67-73.



BAB IV PERILAKU KIAI PESANTREN DALAM POLITIK

Sejarah Pondok Pesantren

Sejak zaman penjajahan, pondok pesantren dan madrasah diniyah merupakan lembaga pendidikan yang tumbuh dan berkembang di tengah-tengah masyarakat. Eksistensi kedua lembaga tersebut telah lama mendapat pengakuan masyarakat. Keduanya ikut terlibat dalam upaya mencerdaskan kehidupan bangsa, tidak hanya dari segi moral dan moril, namun juga telah pula ikut serta memberikan sumbangsih yang cukup signifikan dalam penyelenggaraan pendidikan. Lembaga keagamaan tersebut dapat berbentuk jalur pendidikan sekolah atau jalur pendidikan luar sekolah.

Pesantren adalah lembaga pendidikan keagamaan yang mempunyai kekhasan tersendiri dan berbeda dengan lembaga pendidikan lainnya. Pendidikan di pesantren meliputi pendidikan Islam, dakwah, pengembangan kemasyarakatan dan pendidikan lainnya yang sejenis. Para peserta didik pada pesantren disebut santri yang umumnya menetap di pesantren.¹²²

Zamakhsyari Dhofier membagi santri menjadi dua tipe. *Pertama*, santri mukim, yaitu murid-murid yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam kelompok. Santri mukim yang paling lama tinggal di sebuah pesantren biasanya merupakan satu kelompok tersendiri yang memegang tanggung jawab mengajar santri-santri muda tentang kitab-kitab dasar dan menengah. Di samping itu, pada pesantren yang besar terdapat putra-putra kiai dari pesantren lain yang belajar di sana; mereka biasanya akan menerima perhatian istimewa dari kiai.

Kedua, santri kalong, yaitu murid-murid yang berasal dari desa-desa di sekeliling pesantren, yang biasanya tidak menetap dalam pesantren. Untuk mengikuti pelajaran di pesantren, mereka pulang-pergi (*nglaju*) dari rumahnya sendiri. Pada pesantren kecil,

¹²² Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983), h. 242.

komposisi santri kalong lebih banyak, sedang pada pesantren besar santri mukim lebih besar jumlahnya.¹²³

Penelitian yang lain menyebutkan adanya tipologi santri yang lain, yaitu santri alumnus dan santri luar. Santri alumnus adalah para santri yang sudah tidak dapat aktif dalam kegiatan rutin pesantren tetapi mereka masing sering datang pada acara-acara insidental dan tertentu yang diadakan pesantren, mereka masih memiliki komitmen hubungan dengan pesantren, terutama pada kiai pesantren.

Sedangkan santri luar yaitu santri yang tidak terdaftar secara resmi di pesantren dan tidak mengikuti kegiatan rutin pesantren sebagaimana santri mukim dan santri kalong, tetapi mereka memiliki hubungan batin yang kuat dan dekat dengan kiai. Sewaktu-waktu mereka mengikuti pengajian-pengajian agama yang diberikan oleh kiai, dan memberikan sumbangan partisipatif yang tinggi apabila pesantren membutuhkan sesuatu.¹²⁴

Adapun tempat di mana para santri menetap untuk tinggal disebut dengan istilah pondok. Kata pondok berarti kamar, gubuk, rumah kecil, yang dalam bahasa Indonesia, kata pondok itu sendiri lebih menekankan kepada kesederhanaan bangunannya.¹²⁵ Kemungkinan yang lain, kata pondok berasal dari bahasa Arab *funduq* yang berarti ruang tidur, wisma, hotel sederhana.¹²⁶

Orientalis Belanda yang cukup terkenal, Christiaan Snouck Hurgronje memberikan gambaran tentang bagaimana suasana pondok tempat tinggal kaum santri pada masanya. Menurut Hurgronje, pondok terdiri dari sebuah bangunan gedung berbentuk persegi, biasanya dibangun dari bambu, tetapi di desa-desa yang agak makmur, tiang-tiangnya terdiri dari kayu dan batangnya juga terbuat dari kayu. Tangga pondok dihubungkan ke sumur oleh sederet batu-batu titian, sehingga santri yang kebanyakan tidak bersepatu itu dapat mencuci kakinya sebelum naik ke pondoknya. Pondok yang sederhana hanya terdiri dari ruangan besar yang didiami bersama. Terdapat juga pondok yang agak sempurna dimana didapati sebuah gang (lorong) yang dihubungkan oleh

¹²³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 51-52.

¹²⁴ Imron Arifin, *Kepemimpinan Kiai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, (Malang: Kalimasahada Press, 1993), h. 12.

¹²⁵ Manfred Ziemek, *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986), h. 18.

¹²⁶ S. Prasojo, et.al, *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren al-Falah dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*, (Jakarta: LP3ES, 1974), h. 17.

pintu-pintu. Di sebelah kiri kanan gang terdapat kamar kecil-kecil dengan pintunya yang sempit sehingga sewaktu memasuki kamar itu orang terpaksa harus membungkuk, cendelanya kecil-kecil, dan memakai terali. Perabot di dalamnya sangat sederhana. Di depan jendela yang kecil itu terdapat tikar pandan atau rotan dan sebuah meja pendek dari bambu atau dari kayu, di atasnya terletak beberapa kitab.¹²⁷

Kata "pondok pesantren" sendiri merupakan gabungan antara kata pondok dan pesantren. Menurut M. Arifien, pondok pesantren merupakan suatu lembaga pendidikan agama Islam yang tumbuh dan diakui oleh masyarakat sekitar, dengan sistem asrama di mana santri-santri menerima pendidikan agama melalui sistem pengajian atau madrasah yang sepenuhnya berada di bawah kedaulatan dari *leadership* seorang atau beberapa orang kiai dengan ciri-ciri khas yang bersifat karismatik serta independen dalam segala hal.¹²⁸ Sementara Qomar mendefinisikan pondok pesantren sebagai suatu tempat pendidikan dan pengajaran yang menekankan pelajaran agama Islam dan didukung asrama sebagai tempat tinggal santri yang bersifat permanen.¹²⁹

Pondok pesantren juga berarti suatu lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang pada umumnya pendidikan dan pengajaran tersebut diberikan dengan cara non-klasikal, yaitu bandongan dan sorogan, dimana kiai mengajar santri berdasarkan kitab-kitab yang tertulis dalam bahasa Arab oleh ulama-ulama besar sejak abad pertengahan, sedang santri biasanya tinggal dalam pondok.¹³⁰

Sebagai lembaga pendidikan yang sudah lama berkembang di Indonesia, pondok pesantren selain telah berhasil membina dan mengembangkan kehidupan beragama di Indonesia, juga ikut berperan dalam menanamkan rasa kebangsaan ke dalam jiwa

¹²⁷ Abubakar Atjeh, *Sejarah Hidup KHA Wahid Hasyim*, (Jakarta: Panitia Peringatan Almarhum KHA Wahid Hasyim, 1955), h. 173.

¹²⁸ M. Arifien, *Kapita Selekta Pendidikan (Islam dan Umum)*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 240.

¹²⁹ Mujamil Qomar, *Pesantren, Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 2.

¹³⁰ Marwan Saridjo, dkk, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta: Dharma Bhakti, 1980), h. 19. Lihat juga M. Dawam Rahardjo, *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1983), h. 6; Sudirman Tebba, *Dilema Pesantren: Belenggu Politik dan Pembaharuan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1985), h. 270.

rakyat Indonesia, serta ikut berperan aktif dalam upaya mencerdaskan bangsa.

Sebuah lembaga yang bernama pondok pesantren adalah suatu komunitas tersendiri, di dalamnya hidup bersama-sama sejumlah orang yang dengan komitmen hati dan keikhlasan atau kerelaan mengikat diri dengan kiai, tuan guru, buya, ajengan, abu atau nama lainnya, untuk hidup bersama dengan standart moral tertentu, membentuk kultur atau budaya tersendiri. Sebuah komunitas disebut pondok pesantren minimal ada kiai (tuan guru, buya, ajengan, abu) masjid, asrama (pondok), pengajian kitab kuning atau naskah salaf tentang ilmu-ilmu keislaman.

Namun demikian sebenarnya ada beragam tipologi pondok pesantren. Berdasarkan perspektif keterbukaan terhadap perubahan yang terjadi, pondok pesantren dibagi menjadi *salafi* dan *khalafi*. Salafi tetap mengajarkan pengajaran kitab-kitab Islam klasik sebagai inti pendidikannya. Sedang *khalafi* telah memasukkan pelajaran umum dalam madrasah yang dikembangkannya, atau membuka tipe-tipe sekolah umum di lingkungan pondok pesantren.¹³¹

Dari sisi sistem pendidikan yang dikembangkan, ada tiga tipe pondok pesantren. *Pertama*, memiliki santri yang belajar dan tinggal bersama kiai, kurikulum tergantung kiai, dan pengajaran secara individual. *Kedua*, memiliki madrasah, kurikulum tertentu, pengajaran bersifat aplikasi, kiai memberikan pelajaran secara umum dalam rentang waktu tertentu, santri bertempat tinggal di asrama untuk mempelajari pengetahuan umum dan agama. *Ketiga*, hanya berupa asrama, santri belajar di sekolah, madrasah, bahkan perguruan tinggi, sementara kiai sebagai pengawas dan pembina mental.¹³²

Ada juga yang membagi menjadi lima tipologi. *Pertama*, hanya terdiri dari masjid dan rumah kiai; *kedua*, terdiri dari masjid, rumah kiai, dan pondok (asrama), *ketiga*, memiliki masjid, rumah kiai, pondok dan pendidikan formal, *keempat*, memiliki masjid, rumah kiai, pondok dan pendidikan formal, dan pendidikan ketrampilan; *kelima*, memiliki masjid, rumah kiai, pondok, madrasah, dan bangunan-bangunan lainnya.¹³³

¹³¹ Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 61.

¹³² Suparlan Suryopranoto, *et.al.*, *Kapita Selekta Pondok Pesantren*, Jil. II, (Jakarta: PT Paryu Barkah, tt), h. 84.

¹³³ Manfred Ziemek, *Pesantren*, h. 101-106.

Di luar pembagian ini, ada berbagai ragam pembagian yang lainnya. Pembagian tersebut dilakukan berdasarkan perspektif tipologis yang digunakan. Namun demikian, dari beragam tipologi tersebut, setidaknya setiap pesantren memiliki prasyarat minimal; (1) kiai yang mendidik dan mengajar, (2) santri yang belajar, (3) masjid.¹³⁴

Dalam perkembangan selanjutnya, karena dipengaruhi oleh perkembangan pendidikan dan tuntutan dinamika masyarakat tersebut, beberapa pondok pesantren menyelenggarakan berbagai ragam pendidikan jalur sekolah (formal).¹³⁵ Beberapa pesantren di Jombang misalnya, ada yang memiliki SMU Unggulan, Akademi Keperawatan, Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan, dan lain-lain.¹³⁶

Sejalan dengan pertumbuhan dan perkembangan pondok pesantren, pendidikan Islam di Indonesia juga mengenal maddrasah diniyah. Madrasah diniyah adalah jenis pendidikan keagamaan yang memberikan pendidikan khusus ilmu-ilmu agama dan bahasa arab. Istilah madrasah diniyah pertama kali diperkenalkan oleh Zainuddin Labai El Yunusi.¹³⁷

Madrasah diniyah dapat diselenggarakan melalui jalur sekolah maupun jalur luar sekolah. Madrasah diniyah yang diselenggarakan melalui jalur sekolah terdiri dari tiga jenjang, yaitu; Diniyah Ula, Diniyah Wustha, Diniyah Ulya. Sementara diniyah yang diselenggarakan melalui jalur luar sekolah tidak harus berjenjang. Diniyah jalur luar sekolah ini pada umumnya mendidik siswa yang sudah mengikuti pendidikan pada jalur sekolah diniyah yang bersifat suplemen terhadap pendidikan umum ini memberikan pendidikan agama dan bahasa Arab kepada siswa sekolah umum yang bermaksud menambah pendidikan agamanya.

Sebagai Lembaga Pendidikan Keagamaan Islam, Diniyah tumbuh dan berkembang bersamaan dngan penyebaran agama Islam di Indonesia. Di masa Pemerintahan Hindia Belanda, hampir semua desa di Indonesia yang penduduknya sebagian beragama Islam, terdapat Diniyah dengan berbagai macam bentuk penyelenggaraan. Pendidikan keagamaan Islam dengan pola

¹³⁴ Marwan Saridjo, dkk., *Sejarah Pondok Pesantren*, h. 14.

¹³⁵ Uraian tentang dinamika pendidikan dalam pondok pesantren, lihat M. Ridwan Nasir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal, Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

¹³⁶ M. Ridwan Nasir, *Ibid.*

¹³⁷ Dellar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1990), h. 49. Bandingkan dengan Karel Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, (Jakarta: LP3ES, 1986).

pondok pesantren dan madrasah diniyah ini menjadi salah satu sisi dalam dunia pendidikan di Indonesia sebelum Indonesia merdeka. Sedangkan sisi lainnya berupa pendidikan sekolah umum yang diselenggarakan oleh pemerintah atau swasta. Setelah Indonesia merdeka, kondisi pendidikan di Indonesia yang terkutub dalam pendidikan keagamaan dan pendidikan umum, secara berangsur semakin mencair, antara lain dengan masuknya pendidikan agama ke sekolah umum dan semakin meningkatnya pendidikan umum di madrasah. Upaya ini kelihatannya cukup berhasil dalam meningkatkan peran madrasah sebagai bagian dari pendidikan umum, sehingga dengan tegas dinyatakan bahwa madrasah adalah sekolah umum berciri khas agama Islam. Namun di sisi lain, pondok pesantren dan madrasah diniyah belum dapat secara utuh masuk dalam *mainstream* pendidikan di Indonesia. Hal ini mungkin disebabkan oleh beragam factor. Salah satunya karena pondok pesantren dan madrasah diniyah cenderung dikategorikan ke dalam pendidikan luar sekolah. Walaupun dalam undang-undang Nomor 2 Tahun 1989 tentang Sistem Pendidikan Nasional ditegaskan adanya dua jalur pendidikan, yaitu jalur pendidikan sekolah dan jalur pendidikan luar sekolah, yang seharusnya kedua jalur itu berada dalam satu *mainstream*, pada kenyataannya jalur pendidikan luar sekolah masih disikapi sebagai *sidestream* pendidikan di Indonesia.

Namun seiring dengan disahkannya UU Sisdiknas No. 20 tahun 2003, secara legal formal madrasah diniyah diakui sebagai bagian integral dalam konstelasi sistem pendidikan nasional. Hal ini termuat dalam Bagian Kesembilan (Pendidikan Keagamaan), pasal 30 ayat 4 yang menyebutkan bahwa madrasah diniyah merupakan salah satu bentuk pendidikan keagamaan.¹³⁸

¹³⁸ Pusat Penelitian dan Pengembangan Agama dan diklat Keagamaan, Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Departemen Agama Republik Indonesia pada tahun 2005 mempublikasikan penelitian tentang beberapa madrasah diniyah di Indonesia. Ada delapan madrasah diniyah yang diteliti, yaitu Madrasah Diniyah Al Fatah Demak, Madrasah Diniyah Nurul Iklash Serang Banten, Madrasah Diniyah Al Ihsan Tasikmalaya, Madrasah Diniyah Darul Dakwah Wal Irsyad (DDI) Pankep Sulawesi Selatan, Madrasah Diniyah Syekh Muh Arsyad Al Banjari Banjarmasin, Madrasah Diniyah Tarbiyatu At-Tholabah Lamongan, Madrasah Diniyah Nurul Washilah Kota Padang, dan Madrasah Diniyah Al Kamal Kedoya Jakarta. Selengkapnya lihat Nurhayati Djamas (ed), *Kajian Pendidikan Keagamaan, Madrasah Diniyah Respon Masyarakat terhadap Formalisasi Madrasah Diniyah*, (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag, 2005).

Dalam buku hasil penelitian ini disebutkan bahwa ada beberapa pola madrasah diniyah. *Pertama*, pola suplemen, yaitu madrasah diniyah reguler yang berfungsi membantu dan menyempurnakan pencapaian tema sentral pendidikan agama pada sekolah umum, terutama dalam hal praktek dan latihan ibadah serta membaca al-Qur'an. Madrasah diniyah pola ini diselenggarakan di luar sekolah dimana muridnya terdiri dari murid yang ada di sekolah umum dan dari luar sekolah umum.

Kedua, pola komplemen, yaitu yang menyatu dengan sekolah regular yang berfungsi untuk mendalami materi-materi agama yang dirasakan kurang di sekolah-sekolah umum tersebut. Madrasah diniyah ini diselenggarakan oleh sekolah umum di tempat yang sama, dan muridnya juga dari sekolah tersebut.

Ketiga, pola independent, yaitu madrasah yang berdiri sendiri di luar strukur sebagai upaya untuk menambah dan meningkatkan pengetahuan mengenai pokok-pokok ajaran agama Islam. Madrasah diniyah ini diselenggarakan secara formal dan regular sebagaimana sekolah SD atau madrasah ibtidaiyah. Muridnya sendiri bukan dari sekolah umum.

Keempat, pola paket, yaitu yang tidak terikat jadwal atau tempat tertentu. Biasanya untuk menghabiskan paket materi keagamaan tertentu, tanpa mengenal tingkatan.

Kelima, pola madrasah diniyah di pondok pesantren, yaitu yang terpadu dan terletak di lingkungan pondok pesantren.¹³⁹

Ditinjau dari segi historisnya, pondok pesantren adalah bentuk lembaga pendidikan pribumi tertua di Indonesia. Pondok Pesantren sudah dikenal jauh sebelum Indonesia merdeka, bahkan sejak Islam masuk ke Indonesia terus tumbuh dan berkembang sejalan dengan perkembangan dunia pendidikan pada umumnya.

Setidaknya ada tujuh teori tentang asal-usul sistem pondok pesantren. *Pertama*, pondok pesantren merupakan bentuk tiruan atau adaptasi terhadap pendidikan Hindhu dan budha sebelum Islam datang ke Indonesia. *Kedua*, mengklaim berasal dari India. *Ketiga*, berasal dari Baghdad. *Keempat*, perpaduan Hindhu-Budha dan India. *Kelima*, perpaduan Hindhu-Budha dan Arab. *Keenam*, berasal dari India dan orang Islam Indonesia. *Ketujuh*, berasal dari India, Timur Tengah dan tradisi lokal yang lebih tua.¹⁴⁰

Walaupun sulit untuk disimpulkan mana yang lebih kuat, tetapi tampaknya pondok pesantren terbentuk atas pengaruh India,

Arab dan tradisi Indonesia, sebagaimana dimaksudkan dalam teori ketujuh.

Sejak awal keberadaannya sampai sekarang dan di masa-masa yang akan datang, pondok pesantren dan diniyah, selain berfungsi sebagai lembaga pendidikan keagamaan, juga berperan sebagai pusat pengembangan masyarakat dan pusat pengembangan sumber daya manusia. Dalam posisinya yang unik ini, pondok pesantren dan diniyah diharapkan dapat menjadi bagian yang lebih nyata dalam sistem Pendidikan Nasional, sehingga lebih bermakna perannya dalam pencerdasan masyarakat dan pembangunan bangsa.

Menelusuri jejak tumbuh dan berkembangnya lembaga-lembaga pendidikan keagamaan Islam di Indonesia, termasuk awal berdirinya pondok pesantren dan madrasah diniyah, tidak terlepas hubungannya dengan sejarah masuknya Islam di Indonesia. Pendidikan Islam di Indonesia bermula ketika orang-orang yang masuk Islam ingin mengetahui lebih banyak isi ajaran agama yang baru dipeluknya, baik mengenai tata cara beribadah, membaca al Quran, dan pengetahuan Islam yang lebih luas dan mendalam. Mereka ini belajar di rumah, surau, langgar atau masjid. Di tempat-tempat inilah orang-orang yang baru Islam dan anak-anak mereka belajar membaca al Quran dan ilmu-ilmu agama lainnya, secara individual dan langsung.

Dalam perkembangannya, keinginan untuk lebih memperdalam ilmu-ilmu agama telah mendorong tumbuhnya pesantren yang merupakan tempat untuk melanjutkan belajar agama setelah tamat belajar di surau, langgar, atau masjid. Model pendidikan pondok pesantren ini berkembang diseluruh Indonesia, dengan nama dan corak yang sangat bervariasi. Di Jawa disebut pondok atau pesantren, di Aceh dikenal rangkang, di Sumatra Barat dikenal surau. Nama yang sekarang diterima umum adalah Pondok Pesantren.¹⁴¹

Sejarah pendidikan di Indonesia mencatat, bahwa pondok pesantren adalah bentuk lembaga pendidikan pribumi tertua di Indonesia. Ada dua pendapat mengenai awal berdirinya pondok pesantren di Indonesia. Pendapat pertama menyebutkan bahwa pondok pesantren berakar pada tradisi Islam sendiri dan pendapat kedua mengatakan bahwa sistem pendidikan model pondok pesantren adalah asli Indonesia.

¹³⁹ *Ibid.*, h. 4-5.

¹⁴⁰ Mujamil Qomar, *Pesantren*, h. 10.

¹⁴¹ Abubakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1984), h. 312.

Pondok pesantren di Indonesia baru diketahui keberadaan dan perkembangannya setelah abad ke 16. Karya-karya Jawa Klasik seperti serat cebolek dan serat centini mengungkapkan mengenai dijumpainya lembaga-lembaga yang mengajarkan berbagai kitab Islam klasik dalam bidang fiqh, tasawuf, dan menjadi pusat-pusat penyiaran Islam yaitu pondok pesantren.¹⁴²

Sebagai suatu sistem, pesantren jauh lebih dahulu muncul bila dibandingkan dengan sistem pendidikan yang ada di Indonesia. Pesantren mempunyai ciri tersendiri; antara lain pesantren tidak menganut sistem klasikal (tidak menggunakan kelas) karena santri tinggal dalam asrama (pondok) dan pengajarannya dilakukan secara penuh 24 jam. Dalam proses pengajaran secara penuh tersebut terjadi suatu proses interaksi antara komponen-komponen dan elemen-elemen dalam satu sistem yang saling terkait, sehingga membentuk satu karakter yang disebut santri, yang mempunyai kepekaan tinggi dalam masalah agama Islam. Pengasuh pondok pesantren tidak perlu mengatur santri tetapi mengasuh dan memberikan bimbingan kepada santri yang paling penting dari pengasuh pondok adalah sosok yang menjadi teladan.¹⁴³

Sejak awal pertumbuhannya, tujuan utama pondok pesantren adalah (1) menyiapkan santri mendalami dan menguasai ilmu agama Islam atau lebih dikenal dengan *tafaqquh fiddin*, yang diharapkan dapat mencetak kader-kader ulama' dan turut mencerdaskan masyarakat Indonesia, kemudian diikuti dengan tugas (2) dakwah menyebarkan agama Islam dan (3) benteng pertahanan umat dalam bidang akhlaq.¹⁴⁴

Sejalan dengan hal inilah, materi yang diajarkan di pondok pesantren semuanya terdiri dari materi agama yang langsung digali dari kitab-kitab klasik yang berbahasa Arab. Akibat perkembangan zaman dan tuntutan, tujuan pondok pesantren pun bertambah dikarenakan perannya yang signifikan, tujuan itu adakah berupaya meningkatkan pengembangan masyarakat di berbagai sektor kehidupan. Namun sesungguhnya, tiga tujuan terakhir adalah manifestasi dari hasil yang dicapai pada tujuan pertama, *tafaqquh*

¹⁴² Uraian tentang masalah ini dapat dilihat dalam Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991).

¹⁴³ Lihat Mujamil Qomar, *Pesantren*.

¹⁴⁴ Manfred Ziemek, *Pesantren*, h. 157.

fiddin. Tujuan ini pun semakin berkembang sesuai dengan tuntutan yang ada pada saat pondok pesantren itu didirikan.¹⁴⁵

Dengan sistem yang dinamakan pesantren, proses internalisasi ajaran Islam kepada santri bisa berjalan secara penuh. Dalam pesantren dengan pimpinan dan keteladanan para kiai dan ustadz serta pegelolaan yang khas, akan tercipta satu komunitas tersendiri, yang di dalamnya terdapat semua aspek kehidupan seperti ekonomi, budaya dan organisasi.

Dalam perkembangan selanjutnya, karena dipengaruhi oleh perkembangan pendidikan dan tuntutan dinamika masyarakat tersebut, beberapa pondok pesantren menyelenggarakan pendidikan jalur sekolah (formal) dan kegiatan lain yang bertujuan untuk pemberdayaan potensi masyarakat di sekitarnya.

Kurikulum yang dipergunakan pondok pesantren dalam melaksanakan pendidikannya tidak sama dengan kurikulum yang dipergunakan dalam lembaga pendidikan formal, bahkan tidak sama antara satu pondok pesantren dengan pondok pesantren yang lainnya. Pada umumnya, kurikulum pondok pesantren yang menjadi arah pembelajaran tertentu (*manhaj*) diwujudkan dalam bentuk penetapan kitab-kitab tertentu sesuai dengan tingkatan ilmu pengetahuan santri.¹⁴⁶

Sebenarnya, model pembelajaran yang diberikan pondok pesantren kepada santrinya sejalan dengan pendekatan belajar tuntas (*mastery learning*), yaitu dengan mempelajari sampai tuntas kitab pegangan yang dijadikan rujukan utama untuk masing-masing ilmu yang berbeda.¹⁴⁷ Akhir dari proses pembelajaran dilakukan berdasarkan tamatnya kitab yang dipelajari oleh santri.

Keragaman model pendekatan kurikuler juga terdapat dalam sistem dan penamaan batasan perjenjangan. Ada yang mempergunakan istilah *marhalah* atau kompetensi tertentu, ada pula yang mempergunakan istilah *sanah* atau tahun, bahkan ada pula yang berjenjang seperti *ibtida'* (pemula), *tsanawi* (lanjutan), dan *'aly* (tinggi).¹⁴⁸

¹⁴⁵ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, Seri INIS XX, (Jakarta: INIS, 1994), h. 55-56.

¹⁴⁶ Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, (Jakarta: CV Dharma Bhakti, 1984), h. 101.

¹⁴⁷ Tentang berbagai bentuk metode pembelajaran, lihat Oemar Hamalik, *Strategi Belajar Mengajar*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1994).

¹⁴⁸ Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren, *Dinamika Pondok Pesantren di Indonesia*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Keagamaan

Selama kurun waktu yang sangat panjang, pondok pesantren telah memperkenalkan dan menerapkan beberapa metode pembelajaran seperti wetonan (bandongan), sorogan, hafalan (*tahfidz*), *mudzakarah* (musyawarah/munazharah), *halaqah* (seminar) dan majlis ta'lim.

Pertumbuhan pondok pesantren di seluruh Indonesia cukup pesat. Hal ini tergambar dari jumlah pondok pesantren selama sekitar 25 tahun terakhir. Pada tahun 1975, di seluruh Indonesia tercatat 3.872 pondok dengan santri berjumlah 33.385 orang. Data tahun 2001 menunjukkan jumlah pondok pesantren 12.783 buah dengan santri sebanyak 2.974.626 orang. Perkembangan ini terjadi karena santri yang telah mampu menguasai ilmu yang diberikan kiai, kembali ke daerah masing-masing atau pindah ke tempat lain untuk mendirikan pondok pesantren baru. Di daerah baru ini pada awalnya santri bertindak sebagai guru mengaji, terkumpul santri, kemudian berkembang menjadi pondok pesantren.¹⁴⁹

Pondok pesantren memiliki beberapa potensi. Pondok pesantren, di samping sebagai lembaga pendidikan dan dakwah Islam, ternyata telah banyak yang berfungsi dan berperan sebagai lembaga pengembangan masyarakat termasuk pengembangan ekonomi umat. Sebagai lembaga pendidikan Islam, di samping mengajarkan ilmu-ilmu agama, juga membekali dan melatih para santri untuk mampu berwirausaha, agar setelah lulus nanti mereka mampu mandiri dengan usahanya. Tidak sedikit pondok pesantren yang berhasil mengembangkan usaha di bidang agribisnis dan agroindustri, serta bidang jasa, sehingga mampu menunjang biaya pendidikan, khususnya bagi santri yang tidak mampu. Bahkan ada yang telah mampu memberdayakan ekonomi umat sekitar pesantren.¹⁵⁰

Pada umumnya, pondok pesantren memiliki potensi untuk maju dan berkembang dalam memberdayakan diri dan masyarakat lingkungannya. Hal ini karena adanya potensi dan peluang pada pondok pesantren, antara lain:

1) Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan yang populis, didirikan secara mandiri oleh dan untuk masyarakat, sangat berperan dalam pembentukan moral bangsa;

dan Pondok Pesantren, Direktorat Jenderal Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama Republik Indonesia, 2003), h. 13-17.

¹⁴⁹ *Ibid.*, h. 4.

¹⁵⁰ M. Dawam Rahardjo, *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaruan*, (Jakarta LP3ES, 1983), h. 76.

2) Adanya figur ulama/tokoh kharismatik pada pondok pesantren yang disegani dan menjadi panutan masyarakat sekitarnya;

3) Tersedianya SDM yang cukup memadai pada pondok pesantren;

4) Tersedianya lahan yang luas, karena pada umumnya pesantren berada di pedesaan;

5) Jiwa kemandirian, keikhlasan, kesederhanaan yang tumbuh di kalangan para santri dan keluarga besar pesantren;

6) Tersedianya cukup banyak waktu bagi para santri, karena mereka mukim di asrama;

7) Adanya jaringan yang kuat di kalangan pondok pesantren, khususnya pesantren sejenis yang dikembangkan oleh para alumninya;

8) Minat masyarakat cukup besar terhadap pesantren, karena di samping diberikan pendidikan agama dan pelajaran umum, juga bimbingan moral.¹⁵¹

Selain memiliki kelebihan, ada juga beberapa kelemahan pondok pesantren. Kelemahan ini dapat diartikan sebagai target yang ingin diberdayakan dalam upaya pengembangan pondok pesantren. Dengan meminimalisir kelemahan-kelemahan tersebut, maka usaha mengoptimalkan peran pondok akan semakin mudah. Kelemahan tersebut di antaranya adalah:

1) Manajemen pengelolaan pondok pesantren. Hal ini dapat saja terjadi karena pemahaman pondok adalah lembaga tradisional. Padahal potensi-potensi yang ada di pondok pesantren dapat diandalkan untuk membantu penyelenggaraan pondok pesantren secara lebih profesional. Oleh karena itu, pengelolaan pondok pesantren sebaiknya mulai diarahkan kepada manajerial yang aplikatif dan fleksibel, sehingga dapat mengakomodir berbagai kepentingan pihak pimpinan, namun tetap dalam kerangka manajemen yang baik.

2) Kaderisasi pimpinan pondok pesantren; kaderisasi merupakan syarat yang harus ada pada setiap organisasi termasuk pondok pesantren. Kaderisasi ini harus benar-benar diperhatikan karena banyak pondok pesantren yang kegiatannya menjadi mati, dikarenakan wafatnya pimpinan pondok pesantren. Dikarenakan yang dapat diturunkan kepada penerusnya adalah ilmu sedangkan kharisma pimpinan pondok pesantren tidak dapat diwariskan, maka upaya kaderisasi menjadi sangat penting.

¹⁵¹ *Ibid.*, h. 78.

3) Belum kuatnya budaya demokratis dan disiplin; hal ini memang berkaitan erat dengan watak pondok pesantren yang independen, peningkatan budaya demokratis dan disiplin perlu diupayakan agar pondok pesantren dapat mengimbangi perkembangan yang terjadi di luar dan terjamin kualitas para pengelola dan lulusannya. Sesungguhnya sikap demokratis pondok itu terpancar dari system konvensional pondok pesantren yang memberikan hak bagi para santri untuk memilih bidang kajian yang diinginkannya.

4) Kebersihan di lingkungan pondok pesantren. Kekurangan ini merupakan hal yang hampir merata terdapat pada pondok pesantren. Bahkan ada image bahwa kumuh dan berantakan merupakan hal yang biasa di pondok pesantren. Namun tentu saja hal ini merupakan suatu tantangan bagi pondok pesantren untuk berusaha menghilangkan image itu. Kebersihan harus merupakan tradisi bagi pondok pesantren baik itu kebersihan di lingkungan pondok pesantren. Bahkan pondok pesantren harus menjadi pelopor bagi terciptanya lingkungan yang bersih pada masyarakat sekitarnya.¹⁵²

Di samping kelemahan-kelemahan tersebut, di pondok pesantren juga masih didapati beberapa kelemahan lain, seperti:

1) Sebagian masyarakat memandang, pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan kelas dua dan hanya belajar agama semata;

2) Terbatasnya tenaga yang berkualitas, khususnya mata pelajaran umum;

3) Terbatasnya sarana yang memadai, baik asrama maupun ruang belajar;

4) Masih dominannya sikap "menerima apa adanya/fatalistic di kalangan sebagian pesantren;

5) Sebagian pesantren masih bersifat eksklusif/kurang terbuka.¹⁵³

Pengkondisian Pesantren dalam Jejaring Politik

Pesantren sebagai lembaga pendidikan dan sosial terdiri dari berbagai unsur lapisan masyarakat dengan pusat kebijakan pada seorang kiai. Sebagai sebuah lembaga pendidikan, pesantren dapat mensosialisasi nilai-nilai agama di masyarakat secara terorganisir. Sekalipun pengorganisirannya masih bersifat tradisional yang berbekal pengetahuan baku tentang seluk beluk agama yang

¹⁵² *Ibid.*, h. 79-80. Lihat juga M. Ridwan Nasir, *Op.Cit.*

¹⁵³ *Ibid.*, h. 81.

diajarkan turun-temurun, dari generasi ke generasi berikutnya. Transmisi keilmuan yang selalu merujuk pada berbagai tema dalam kitab kuning (teks-teks klasik yang dijadikan yurisprudensi Islam) sehingga dapat memberikan efek dominan bagi kehidupan sosial masyarakat sekitar. Efek tersebut tidak hanya dalam ranah pendidikan, namun juga dalam ranah sosial untuk membentuk moral masyarakat.

Kiai sebagai pemegang pesantren menawarkan agenda perubahan sosial keagamaan, baik yang menyangkut masalah interpretasi agama maupun kehidupan sosial dalam domain perilaku masyarakat. Posisi kiai menciptakan posisi multifungsi. Kiai dijadikan imam dalam bidang *ubudiyah*, upacara keagamaan dan sering diminta kehadirannya untuk menyelesaikan kesulitan yang menimpa masyarakat. Sebagian kiai semakin kuat dalam masyarakat, ketika kehadirannya diyakini membawa barokah. Tidak jarang kiai dimintai oleh masyarakat untuk mengobati orang sakit, memberikan ceramah agama, dan do'a untuk melancarkan segala urusan. Inilah yang kemudian menjadikan pesantren menjadi basis pengembangan sekaligus basis massa kiai.

Selain itu, kharisma yang dimiliki kiai telah memikat hati masyarakat sehingga memperoleh dukungan dari masyarakat. Dengan alasan kemantapan moral dan kualitas keilmuan, masyarakat selalu mendukung jalan yang dipilih kiai.¹⁵⁴ Kiai telah menjelma sebagai kepribadian magnetis (penuh daya tarik) bagi para pengikutnya, sekalipun proses ini bermula dari kalangan terdekat sekitar tempat tinggalnya, tetapi seiring waktu menjalar keluar ke tempat yang jauh, misalnya kharisma KH. Hasyim Asy'ari dari Jombang, KH. As'ad Syamsul Arifin dari Situbondo dan sebagainya.

Kiai tidak hanya dikategorikan sebagai elit agama, tetapi juga sebagai elit di lingkungan pesantren yang memiliki otoritas tinggi dalam menyimpan dan menyebarkan pengetahuan keagamaan dan berkompeten mewarnai corak serta bentuk kepemimpinan yang ada di pondok pesantren. Kepribadian kharismatik yang melekat pada dirinya menjadi tolak ukur kewibawaan pesantren.¹⁵⁵

Melalui kharisma yang dimiliki, memungkinkan kiai untuk mempengaruhi masyarakat untuk memperbaiki perilakunya dengan berbasis pada moral. Tidak hanya dalam hal perbaikan moral atau

¹⁵⁴ Sukanto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1999),

¹⁵⁵ *Ibid.*, 13.

perbaikan tatanan kehidupan masyarakat, akan tetapi kemampuan itu dapat digunakan dalam bidang politik. Sebagai pemilik kepribadian magnetik, kiai memiliki daya tarik dalam segala bidang, tidak hanya bagi masyarakat awam akan tetapi juga memiliki pengaruh pada para pejabat atau tokoh partai politik.

Pengaruh yang dimanfaatkan oleh kiai untuk mewujudkan keinginan pribadinya dalam praktek politik praktis. Berpijak dari penelitian yang dilakukan, pemanfaatan basis pesantren dan masyarakat memiliki nilai tersendiri bagi proses keaktifan kiai dalam panggung politik. Meskipun sebagian dari kiai tidak secara langsung terjun dalam politik praktis akan tetapi pengaruh yang kuat terhadap masyarakat dipakai sebagai alat "jual beli" bagi pejabat ataupun tokoh-tokoh partai politik untuk melanggengkan kepentingan pribadinya. Pada taraf ini, politik sebagai media *networking* dapat memperluas jaringan pesantren melalui afiliasi politik praktis untuk melancarkan kepentingan pribadinya dan pembangunan pesantren. Perluasan jaringan pesantren dilakukan dengan dua tahap yaitu; menghadirkan berbagai tokoh partai politik atau menciptakan pesantren sebagai tempat *sowan* para politisi dan kemudian menjadikan pesantren sebagai pijakan untuk melancarkan syahwat politiknya untuk memasuki struktural politik praktis di partai politik tertentu. Seperti pada masa orde baru, banyak kiai yang terjun dalam politik praktis dengan partai persatuan pembangunan (PPP) karena adanya kedekatan kultur. Berbeda dengan masa sekarang, kedekatan kiai dengan tokoh-tokoh politik dengan berbagai latar belakang dan corak warna partai politik mulai variatif, dari partai politik berbasis Islam sampai pada partai politik berbasis nasionalis.

Realitas ini dikarenakan kiai kesulitan dalam mengatur arah pembangunan pesantren sehingga kiai lebih kreatif dalam mengembangkan pola jaringan dalam politik. Integrasi pesantren dan partai politik merupakan pilihan yang dianggap paling mudah dan paling menguntungkan. Hal ini terjadi, karena kiai sebagai panutan bagi masyarakat dalam berbagai bidang, menyediakan suara pemilih, sedangkan para politisi yang memiliki modal besar, sebagai penyedia dana dan jaringan bagi kemajuan pesantren. Pada taraf ini, pesantren memerankan peran ganda. Selain sebagai pembentuk moral masyarakat juga sebagai pembentuk iklim politik yang dapat merusak nilai-nilai moral yang sudah tertanam rapi. Dengan penggiringan massa pesantren ke arah partai politik tertentu, kiai menjadi aktor perubahan politik dan para politisi menjadi aktor kemajuan pesantren.

Pola perkembangan integrasi pesantren dan partai politik menuntut keaktifan kiai dalam politik praktis. Menyikapi pola ini kiai harus cerdas untuk memilih dan memilah partai politik yang akan dipilih, karena kiai harus benar-benar memilih partai politik yang sesuai dengan patem perjuangannya dan bisa memperjuangkan ideologis keislaman. Dengan demikian, kiai dapat mengokohkan eksistensinya sebagai pembentuk moralitas yang agung, baik di pesantren maupun di dunia politik. Hal ini dikarenakan, kiai yang *notabene* sebagai pemimpin dalam lingkup pesantren tidak menutup kemungkinan memperluas kepemimpinannya dalam ranah yang lebih luas, termasuk pada domain partai politik praktis. Pada taraf ini, dapat dikatakan bahwa kiai sebagai manusia politik adalah manusia yang memiliki kecenderungan untuk mencari kekuasaan.

Pengaruh kiai yang besar terhadap masyarakat melalui pesantrennya, menjadikan kiai sebagai magnet bagi para politisi untuk hanya sekedar meminta doa restu. Para politisi gemar melakukan kunjungan kepada berbagai kiai yang memiliki pengaruh sangat besar terhadap masyarakat. Dengan apologi meminta nasihat, para politisi menyisipkan kepentingannya yaitu memperoleh dukungan massa untuk meraih kekuasaan yang dikehendakinya. Banyak cara yang digunakan para politisi untuk menarik perhatian kiai, salah satunya menyediakan bahan-bahan material pembangunan atau sumber dana bagi pembangunan pesantren. Hal ini pula yang menyebabkan para politisi sering *sowan* dan meminta nasihat disamping itu mereka memberikan sumbangan berupa bahan-bahan bangunan, seperti semen, pasir dan modal berbentuk uang.

Di sisi lain, sebagian kiai memilih terjun langsung dalam dunia politik praktis untuk turut serta dalam perubahan negara. Keikutsertaan kiai dalam politik praktis untuk memperjuangkan kepentingan Agama. Melalui kuatnya kepatuhan masyarakat tradisional yang berbasis kepesantrenan, menjadikan kiai memiliki basis massa yang besar. Pada taraf ini, kapasitas santri yang besar dapat mengantarkan seorang kiai dengan mudahnya menduduki jabatan tertinggi di legislatif maupun eksekutif.

Kepatuhan kepada seorang kiai, bagi masyarakat pesantren merupakan sebuah kewajiban. Berpedoman pada *qaul sayyidina* Ali dalam kitab *ta'lim al-muta'allim*, bahwa hubungan seorang guru

dengan murid layaknya hubungan antara tuan dengan budaknya.¹⁵⁶ Dasar inilah yang kuat tertanam dan menjadi pelajaran wajib di setiap pesantren.

Pengaruh yang besar ini tidak hanya dimiliki sebagian kiai pejabat, tetapi juga kiai yang tidak memangku jabatan apapun dalam pemerintahan dan partai politik. Pada taraf ini pesantren sebagai sentral politik yang memiliki basis massa para santri dan masyarakat, sehingga pesantren tidak bisa lepas dari peran politik kiai. Pesantren sebagai wahana pendidik moral masyarakat dan dapat menjadi wahana peran politik kiai. Hal ini dilakukan dengan cara mendatangkan berbagai tokoh politik yang memiliki basis ideologi nahdliyyin.

Tidak jauh berbeda dengan hal di atas bahwa pesantren selalu dijadikan corong para politisi untuk menarik simpati masyarakat dengan cara membantu pembangunan dan melakukan berbagai pelatihan bagi masyarakat di pesantren. Pada taraf ini, penulis melihat bahwa pesantren tidak ubahnya sebagai wadah untuk memerjemahkan peran *political broker* sang kiai.

Political broker yang diperankan oleh kiai selama ini telah meresahkan masyarakat, selain merusak citra kiai sebagai penjaga moral juga munculnya sikap apatis dan hilangnya rasa kepercayaan masyarakat terhadap sosok kiai. Sebagaimana diutarakan di atas bahwa kiai hari ini hanya mementingkan perut dan bawah perutnya saja, dan pesantren yang awalnya sebagai wahana pendidikan moral menjadi tidak bermoral ditangan sebagian kiai politisi yang hanya memikirkan kepentingan pribadinya.

Berangkat dari hipotesis di atas, penulis melihat selain pesantren menjadi wahana pendidikan juga menjadi corong hasrat kiai politik dengan cara menjual-belikan kepentingan pribadinya melalui pesantren, sehingga banyak politisi yang dibawa masuk ke dalam pesantren untuk melakukan negosiasi kepentingan dalam meraih keuntungan, baik berupa pembangunan fisik pesantren maupun materi pribadi dan akses kepentingan pesantren dan pribadinya. Perilaku ini menjadi ciri baru kiai politik sebagai *political broker*.

Modus operandi *political broker* yang dimainkan kiai sudah tidak lagi mengenal sekat budaya. Kiai politik selalu melakukan peran ini untuk mencapai keinginannya baik sebagai politisi partai politik maupun untuk menata pembangunan pesantren secara fisik.

¹⁵⁶ Ibrahim bin Ismail, *Sharh Ta'lim al-Muta'allim*, (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhan waa Auladuh, tt), 16.

Untuk meraih peran tersebut, kiai mengkondisikan pesantren sebagai jejaring politik untuk mendapatkan tempat di hati para politisi sehingga keinginan kiai untuk menduduki sebuah jabatan struktural di legislatif maupun eksekutif melalui mekanisme diusung partai politik. Melalui cara mendatangkan berbagai tokoh politisi ke dalam pesantren akan memberikan gambaran bahwa sang kiai memiliki basis massa yang banyak dan dapat diperhitungkan untuk menjabat dalam struktur pemerintahan ataupun dalam partai politik.

Kiai yang masuk dalam politik praktis memang memiliki kedekatan dengan para politisi sehingga para politisi datang ke pesantren dengan niat sowan dalam kiprah politiknya. Kedekatan dengan para politisi menjadi sebab kiai tergiur mengikuti langkah para politisi dengan masuk dalam struktur partai politik dan menjadi politisi di legislatif maupun eksekutif. Kiai yang masuk dalam partai politik dan menjadi politisi di legislatif dan eksekutif memiliki dua faktor yaitu faktor moral dan faktor ekonomi. Faktor moral beranjak dari keinginan untuk membersihkan politik yang (diasumsikan) kotor, namun terkadang upaya pembersihan tersebut kebablasan sehingga banyak kiai yang terjerat dalam berbagai kasus yang bisa dianggap sebagai perilaku tidak bermoral. Sedangkan faktor ekonomi adalah untuk mencari sumber pembiayaan dalam mengembangkan, perluasan dan pembangunan pesantren dengan cara melaksanakan berbagai program pemerintah sehingga dapat menjadi sumber ekonomi pesantren.

Kondisi tersebut terjadi di berbagai kawasan yang berbasis pesantren. Banyak kiai yang terjun langsung dalam politik praktis dengan bermodalkan kharisma yang mereka miliki. Sehingga dengan kharisma tersebut mereka memiliki basis massa yang riil tanpa harus melakukan pencitraan seperti halnya para politisi di luar pesantren.

Kesadaran Kiai Politik: Antara Moral Ketuhanan dan Kemanusiaan

Berangkat dari sebuah pertanyaan yang dilontarkan Aristoteles tentang apakah kebaikan manusia itu, James Rachel menjawab bahwa kebaikan manusia merupakan aktivitas jiwa dalam kesesuaiannya dengan keutamaan¹⁵⁷ dari setiap pertanyaan

¹⁵⁷ James Rachels, *Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 306.

esensial manusia sehingga keutamaan tersebut disebut dengan etika keutamaan.¹⁵⁸

Sony Keraf menjelaskan bahwa keutamaan tersebut adalah keutamaan moral yang memiliki makna kualitas akan selalu dikagumi dan pantas dipuji oleh masyarakat.¹⁵⁹ Untuk menafsirkan keutamaan yang dimunculkan oleh para pegiat moral, Mawardi mematerialkan pada dua hal yaitu doktrin jalan tengah dan kebahagiaan.

Dalam istilah Arab, kiai dikenal dengan istilah Ulama. Ulama adalah bentuk jamak dari kata *alim*, yakni orang yang memiliki ilmu. Sehingga secara otomatis seorang kiai akan dikenal oleh masyarakat sebagai sosok yang memiliki kedalaman pengetahuan terlebih pengetahuan Agama. Seorang kiai akan ditempa sejak kecil untuk mempelajari seluk beluk syariah Islam dengan menempuh pendidikan di berbagai pesantren. Dengan pola pendidikan sejak dini, kiai mampu mengetahui berbagai disiplin keilmuan termasuk juga ilmu tentang politik (*al-siyasah*).

Kedalaman ilmu yang dimiliki kiai akan mengantarkan pada ketakwaan kepada Allah dan mengamalkan ilmunya untuk kepentingan masyarakat, sehingga kiai akan selalu membawa pada tindakan-tindakan yang terpuji untuk mendapatkan derajat yang lebih baik di sisi Allah. Tidak seorangpun yang dapat memalingkan kesadarannya pada pengamalan ilmunya karena ilmu tanpa pengamalan seperti halnya pohon tanpa buah. Hal ini dimaksudkan bahwa ilmu yang tidak memiliki manfaat terhadap dirinya sendiri ataupun orang lain maka akan sia-sia.

¹⁵⁸ Etika sendiri dibagi menjadi dua, etika kewajiban dan etika keutamaan. Etika kewajiban adalah etika yang mempelajari prinsip-prinsip dan aturan-aturan moral yang berlaku untuk perbuatan seseorang. Etika ini menunjukkan norma-norma dan prinsip-prinsip mana yang perlu diterapkan dalam hidup moral seseorang. Etika kewajiban ini adalah mencari jawab dari pertanyaan pokok: "saya harus melakukan apa? Sedangkan etika keutamaan, yang terkait dengan keutamaan, adalah etika yang tidak menyoroti perbuatan satu demi satu, apakah sesuai atau tidak dengan norma moral, tapi lebih memfokuskan manusia itu sendiri. Etika ini, etika keutamaan, mempelajari keutamaan (*virtue*), artinya sifat watak yang dimiliki manusia. Etika keutamaan tidak menyelidiki apakah perbuatan seseorang baik atau buruk. Etika keutamaan mengarahkan fokus perhatiannya pada *being* manusia, yang berbeda dengan etika kewajibannya yang menekankan *doing* manusia. Etika keutamaan ingin menjawab pertanyaan: *what kind of person should I be?* "saya harus menjadi orang yang bagaimana?". Bertens, *Etika*, 212.

¹⁵⁹ A. Sony Keraf, *Pasar Bebas Keadilan dan Peran Pemerintah*, 105.

Tingkatan amal manusia yang tertinggi adalah Iman kemudian amal shaleh. Akan tetapi manusia tak akan dapat beramal shaleh melainkan dengan kedalaman pengetahuannya. Dan kedudukan amal shaleh disisi Allah adalah sebagai manusia yang beruntung.

Allah selalu menyertakan iman dengan amal shaleh, berarti iman yang sempurna adalah dengan amal perbuatan yang benar, dan amal yang benar haruslah dengan ilmu. Hal inilah yang kemudian selalu menjadi landasan kiai dalam bertindak. Dengan kematangan dan kedalaman ilmu, kiai bertindak sebagai seorang pemimpin yang memerankan posisi sebagai pengganti Nabi.

Kiai akan selalu berpedoman dalam segala tindakannya kepada al-Qur'an dan petunjuk-petunjuk Rasul. Tindakan yang bernuansa teologis tersebut akan menciptakan kebahagiaan dan kesejahteraan dalam masyarakat. Banyak perintah Allah yang kemudian mewajibkan orang yang memiliki ilmu untuk senantiasa mengamalkan ilmunya.

Kesadaran tentang kewajiban mengamalkan ilmu akan mendorong kiai aktif secara langsung dalam dunia politik. Hal ini semata-mata hanya ingin mendapatkan ridho Allah dan memperjuangkan Agama Allah. Politik bukan hanya tempat kita untuk belajar tapi politik juga tempat untuk kita mengamalkan ilmu dan memperoleh pahala. Politik menjadi sebuah medan jihad baru bagi seorang kiai untuk mengaplikasikan ajaran-ajaran Islam.

Keyakinan adalah hal terpenting dalam sebuah tindakan. Keyakinan menurut kiai Shaleh adalah *ma waqara fi al-qalbi wa jaddaqa fi al-aqli* (sesuatu yang berada dalam hati dan dibenarkan oleh akal). Dalam terminologi Islam keyakinan lebih diidentikkan dengan iman. Dalam terminologi keimanan para ulama memberikan beberapa tahap tentang keimanan. Iman diawali dengan *tasdiq bi al-qalb* yakni meyakini secara mendalam bahwa ajaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad adalah ajaran yang benar. Tahap berikutnya adalah *al-iqrar bi al-lisan* dengan menyebarkan apa yang telah ia yakini. Tahap keimanan berikutnya adalah *ta'malu bi al-arkân* yaitu merealisasikan keyakinan tersebut dalam sebuah perbuatan. Keyakinan menjadi syarat mutlak untuk memperoleh kebenaran.

Menurut ayat di atas, keyakinan terhadap kebenaran memiliki beberapa tingkatan. Pertama, *ilm al-Yaqin* yaitu Keyakinan akan suatu kebenaran berdasarkan ilmu. Keyakinan ini didapat dengan kedalaman ilmu. *ilm al-Yaqin* bisa dijadikan sebagai salah satu dasar pembener suatu fakta yang objektif pada taraf yang paling rendah.

Kedua, *'Ain al-Yaqin* yakni keyakinan akan suatu kebenaran berdasarkan penyaksian, yaitu mengetahui suatu kebenaran dengan cara melihat langsung fakta yang ada. *Ain al-Yaqin* menjadi dasar pembenar yang lebih objektif atas fakta suatu kebenaran. Karena orang bisa mengetahui fakta suatu kebenaran berdasarkan pembuktian inderawi. Ketiga, *haq al-yaqin* yakni keyakinan akan suatu kebenaran berdasarkan pengalaman, yaitu mengetahui suatu kebenaran dengan cara mengalaminya langsung.¹⁶⁰

Ketiga tingkatan kebenaran diatas diperlukan untuk mendapatkan landasan sebuah kebenaran. Hanya saja ketika kebenaran tersebut diperoleh melalui *ilm al-yakin* diperlukan kebersihan hati, pikiran dan jiwa agar tidak terjadi distorsi sebuah kebenaran. Demikian pula ketika *'ain al-yaqin* digunakan untuk mendapatkan fakta kebenaran, perlu membuka indrawi dengan menyingkirkan segala halangan sehingga fakta kebenaran menjadi terang benderang dimata kita. *Haq al-yakin* menjadi media paling meyakinkan atas fakta suatu kebenaran. Adakalanya ketika *Ilm al-Yaqin* dan *'Ain al-Yaqin* belum memenuhi hasrat tentang fakta suatu kebenaran, perlu dibuktikan langsung dengan pengalaman yang bisa membukakan fakta sebenarnya.

Kesadaran bahwa keyakinan adalah landasan dari sebuah kebenaran akan mendorong setiap politisi untuk meyakini hal-hal yang telah dibuktikan baik melalui ilmu, indera maupun melalui pengalamannya. Setiap tindakan yang didasarkan pada salah satu tahapan tersebut akan selalu mengarahkan pada sebuah kebenaran. Kebenaran semacam ini kemudian akan berlanjut jika terintegrasi pada sebuah idealitas. Pada realitasnya, idealitas dan kontinuitas para politisi tergadaikan oleh sikap pragmatis-hedonistik dan administratif-manipulatif.

Kesabaran merupakan salah satu ciri mendasar orang yang bertakwa. Para ulama mengatakan bahwa kesabaran adalah setengahnya keimanan. Sabar memiliki kaitan yang tidak mungkin dipisahkan dari keimanan. Kaitan antara sabar dengan iman, adalah seperti kepala dengan jasadnya. Tidak ada keimanan yang tidak disertai kesabaran, sebagaimana juga tidak ada jasad yang tidak memiliki kepala. Namun kesabaran adalah bukan semata-mata memiliki pengertian pasrah, ketidakmampuan dan identik dengan ketertindasan. Sabar sesungguhnya memiliki dimensi yang lebih pada pengalihan hawa nafsu yang terdapat dalam jiwa insan.

¹⁶⁰ Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Ruh al-Ma'ani*, Juz 30 (Bairut: Dar Ihya' al-Turast al-Arabi, tt), 225.

Sabar diimplementasikan dengan melawan hawa nafsu yang menginginkan agar dirinya duduk dengan santai dan tenang di rumah. Namun bagi penulis, justru ketika berdiam diri itu, sesungguhnya belum dapat bersabar melawan tantangan dan memenuhi panggilan ilahi. Jika sabar tersebut juga diimplementasikan dalam bidang politik, yakni jika seorang politisi mempunyai kesempatan yang besar untuk melakukan perbuatan yang melanggar aturan dan dia tidak memanfaatkannya maka orang itu memiliki sifat kesabaran. Sifat kesabaran lebih diartikan pada sifat untuk menahan diri dari segala hal yang dilarang. Sifat ini kemudian dapat mengekang sifat serakah dan dapat dijadikan alat untuk melawan kekejaman dalam dunia politik. Kesabaran dapat menghilangkan sifat ambisi terhadap kekuasaan atau harta. Implementasi lain dari sabar adalah sebuah usaha yang keras untuk memperjuangkan idealitas Agama. Sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an, 18: 28;

*Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridhaan-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingati Kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.*¹⁶¹

Hal ini menunjukkan bahwa dengan kesabaran seorang kiai akan selalu memegang teguh pendiriannya untuk berjuang dengan landasan Agama tanpa tergiur para politisi yang melakukan berbagai perbuatan yang melanggar. Niat kesabaran yang diusung oleh kiai selalu dilandaskan untuk mendapat ridha Allah. Pada taraf ini, segala perbuatan yang dilakukan kiai memiliki potensi ibadah untuk mendapatkan pahala. Sehingga medan dakwahnya semakin meluas hingga pada dunia politik.

Sabar juga dapat teraplikasi dalam dunia politik melalui sifat amanah. Amanah adalah sabar untuk selalu konsisten dalam kejujuran. Tidak mungkin bagi seseorang untuk salalu berbuat jujur jika tidak memiliki sifat sabar. Karena sabar akan selalu membimbing manusia untuk selalu taat kepada Allah. Misalnya kisah nabi Ayub yang selalu sabar dalam ketaatannya kepada Allah.

¹⁶¹ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 448.

Kisah Nabi Ayub harus benar-benar taraplikasikan dalam dunia politik dengan menjaga konsistensi kejujuran dengan sikap sabar. Selain itu, pengaplikasian kesabaran dalam dunia politik itu adalah kemauan kita untuk mengadopsi pendapat-pendapat orang lain yang berbeda dengan kita. Kesabaran itu juga harus dilakukan ketika ada perbedaan pendapat dengan orang lain dan kita meyakini bahwa pendapat kita benar maka kita harus mempertahankan pendapat tersebut meskipun kita mendapatkan cemoohan dari orang lain kita harus sabar dalam menghargai hal tersebut, dan juga kita harus sabar dalam menghargai pendapat orang lain. sekalipun dalam wilayah politik ada yang namanya *vooting*, yakni menentukan kelompok yang terbesar, sekalipun pada akhirnya kalah maka harus sabar. Proses *vooting* dalam Islam hanya dilakukan pada sesuatu yang bersifat kemasyarakatan bukan *dharuri*.

Untuk itu kesabaran sebagai sifat moral ketuhanan haruslah temanifestasi dalam setiap tindakan para politisi. Kiai yang dapat menerjemahkan kesabaran tersebut secara utuh. Akan tetapi banyak realitas kiai yang kemudian menghianati sifat tersebut. Hal ini dikarenakan kesilauan mereka terhadap materi. Uang yang melimpah di dunia politik, sebagai penyebab utama kebutaan mereka. Nilai-nilai moral ketuhanan menjadi tergadaikan oleh perilaku rakus duniawi.

Ikhlas adalah salah satu hal yang bisa menyebabkan suatu amalan ibadah kita diterima Allah. Ikhlas dalam pengertiannya memurnikan ibadah atau amal shalih hanya untuk Allah dengan mengharap pahala dari Nya semata. Jadi dalam beramal kita hanya mengharap balasan dari Allah, tidak dari manusia atau makhluk-makhluk yang lain.

Ikhlas idealnya harus diterapkan dalam setiap lini kehidupan masyarakat, begitu juga dalam dunia politik. Ikhlas dalam dunia politik adalah memurnikan amalan dari segala yang mengotorinya untuk mendapatkan ridho Allah. Inilah bentuk pengamalan dari firman Allah dalam al-Qur'an, 1: 5:

*Hanya Engkaulah yang kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah Kami meminta pertolongan.*¹⁶²

Ikhlas dalam bentuk aplikatifnya adalah perbuatan yang memiliki tujuan nyata. Ketika seorang kiai memiliki tujuan untuk

¹⁶² Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 6.

selalu mengaplikasikan nilai-nilai keislaman yang dimiliki dalam dunia politik maka kiai tersebut secara tidak langsung telah mengaplikasikan nilai keikhlasan.

Ikhlas harus diterapkan dalam dunia politik. Bukan berarti ketika memiliki sifat ikhlas bekerja tanpa bayaran, tetapi mencurahkan tenaga dan pikiran serta waktu dalam politik adalah kewajiban para politisi termasuk seorang kiai. Mereka memiliki hak untuk mendapatkan apa yang seharusnya mereka peroleh. Kiai juga memiliki tanggungan keluarga yang harus mereka hidupi, karena pada hakikatnya ikhlas itu tidak harus mengganggu stabilitas keluarga. Ikhlas dalam pengertian bekerja setulus hati tanpa meminta pamrih bukan pengertian dalam konteks hari ini. Akan tetapi dalam menjelaskan makna ikhlas, bahwa ikhlas sifat yang berhubungan dengan barakah, apapun yang diterima dalam dunia politik harus diterima. Tidak menjamin kemudian gaji yang diperoleh di legislatif atau eksekutif menjadikan mereka kaya ataupun miskin, yang menjadikan gaji tersebut tercukupi adalah barakah yang ada didalamnya. Barakah itu di peroleh jika pekerjaan yang dilakukan dilandaskan dengan sifat yang ikhlas.

Salah satu ajaran Islam yang amat mendasar adalah tentang kasih sayang. Islam mengajarkan agar setiap orang saling menjalin tali silaturahmi dan membangun hubungan kasih sayang antar sesama. Seseorang disebut beriman manakala sanggup mencintai orang lain sebagaimana mencintai dirinya sendiri. Atas dasar pemahaman seperti itu, maka umat Islam diajarkan tentang kasih sayang yang seharusnya selalu mewarnai hidupnya.

Kasih sayang dalam politik sangat penting untuk diaplikasikan. Hal ini untuk mengurangi faksionis yang terjadi. Di dalam politik kasih sayang tersebut dapat berupa pandangan bahwa kesamaan posisi dihadapan Allah sehingga meskipun terdapat perbedaan pendapat tidak akan menjadikan perpecahan diantara para politisi. Meskipun perbedaan pendapat tidak dapat dihindarkan dalam kehidupan politik, begitu juga menang dan kalah. Kondisi tersebut tidak harus mengorbankan perasaan kasih sayang antar sesama, karena Allah menciptakan manusia secara berbeda yang bertujuan agar mereka saling mengenal dan menebarkan kasih sayang antara yang satu dengan yang lain.

Ajaran Islam tentang kasih sayang telah tercover dengan sempurna. Namun, kebanyakan dari manusia tidak menyadari apa arti sesungguhnya sehingga dapat terhenti dan menyimpang dari aturan-aturan yang telah di firmankan oleh Allah dan sabda Rasulullah. Sebagaimana syair yang mengatakan, "*mawaddatuhu taduumu*

likulli haulin, wa hal kullun mawaddatuha taduumu" (kasih sayangnya (manusia) selalu kekal untuk segala hal yang menakutkan, dan apakah setiap orang itu kasih sayangnya selalu kekal). Hal ini karena tidak diniatkan semata karena Allah yang tidak dijadikan sebagai ladang amal bahkan hanya untuk memperoleh keuntungan dan kesenangan duniawi saja. Makna kasih sayang tidaklah berujung, sedangkan rasa kasih sayang adalah sebuah fitrah yang mesti direalisasikan terhadap sesama sepanjang kehidupan dalam koridor moral. Pada taraf ini, moral tidak mengenal waktu, jarak, dan tempat akan sebuah kasih sayang baik terhadap teman, sahabat, kerabat, dan keluarganya sendiri.

Kasih sayang yang termanifestasi dalam politik dapat berupa sikap saling menghormati sesuai dengan kapasitasnya. Pemimpin harus menghormati bawahan begitu juga bawahan harus menghormati pimpinan. Begitu juga dengan sikap memposisikan orang lain sama ketika memposisikan dirinya sendiri. Ini didasarkan bahwa setiap manusia memiliki derajat yang sama.

Implementasi lain adalah kasih sayang dalam dunia politik praktis adalah menjalin komunikasi termasuk dengan lawan politik. Hal tersebut adalah hubungan personal, ketika memiliki pandangan berbeda, kita tidak harus bermusuhan akan tetapi kita harus saling menghargai.

Berangkat dari realitas diatas, pentingnya menebar kasih sayang dalam dunia politik. Perbedaan yang sering terjadi tidak menjadi persoalan yang berkelanjutan yang dapat merusak keutuhan persaudaraan dan keutuhan negeri ini. Akan tetapi banyak juga kiai yang memiliki kecenderungan bersikap eksklusif sehingga menganggap orang lain lebih rendah jabatannya baik jabatan sosial maupun jabatan dalam politik. Moral semacam ini justru tidak mencerminkan moral ketakwaan terhadap Tuhan. Akan menjadi rancu kemudian jika seorang kiai menghilangkan rasa kasih sayang dalam segala bidang termasuk dalam bidang politik.

Utilitarianisme dalam rumusan yang paling sederhana mengklaim bahwa tindakan atau kebijakan yang secara moral benar adalah yang menghasilkan kebahagiaan terbesar bagi masyarakat.¹⁶³ Terma inilah yang secara simbolik dipahami oleh masyarakat bahwa dengan moral yang dimiliki oleh kiai akan mengantarkan masyarakat pada kebahagiaan. Paradigma semacam

inilah yang kemudian berpengaruh pada militansi masyarakat terhadap kiai.

Pandangan moral sebagai pembentuk kebahagiaan, memiliki peran penting untuk menciptakan tatanan politik yang sehat. Tujuan-tujuan yang kemudian menjadi landasan para politisi yang memiliki moral akan selalu bermuara pada bentuk perjuangan untuk mensejahterakan rakyat.

Dalam kasus ini, sebagian kiai yang menjadi sumber dari penelitian ini memiliki prinsip semacam ini. Prinsip-prinsip ini masih dipegang secara dominan. Dengan keyakinan bahwa kiai memiliki moral yang menghasilkan kebahagiaan bagi masyarakat dan berusaha mengaplikasikan moralitas yang bersumber dari adat kepesantrenan. Moral itu tidak hanya dipelajari melalui berbagai teori akan tetapi adakalanya moral itu dibentuk melalui interaksi sosial. Dan bentuk interaksi yang mencerminkan moral yang baik terdapat dalam pesantren. Misalnya dalam pesantren, santri diwajibkan untuk hidup rukun antar sesama yang memiliki *background* berbeda.

Tradisi-tradisi pesantren utamanya yang masih menonjolkan tradisi tradisional secara tidak langsung membentuk sikap-sikap yang baik yang dapat menciptakan kebahagiaan orang yang ada disekitarnya. Jika kebiasaan kehidupan kiai yang mayoritas pernah hidup di pesantren diterapkan dalam politik maka akan terbentuk stabilitas baik itu di kalangan birokrasi maupun masyarakat.

Salah satu bentuk nyata dari utilitarianisme dalam dunia politik adalah saling tegur sapa dan selalu memberikan senyuman. Sikap inilah yang dirasa penting untuk selalu diterapkan dalam dunia politik. Sikap ini tergolong moral yang agung karena untuk mengaplikasikan butuh sikap rendah hati dan kesabaran.

Bentuk utilitarianisme dalam kenyataannya banyak disalahgunakan. Kiai pada masa sekarang lebih banyak fokus pada pragmatisme materialistik, kiai sudah tidak memperdulikan idealisme perjuangan akan kebahagiaan umat akan tetapi mereka lebih memfokuskan untuk memperoleh materi.

Keinginan-keinginan ini yang kemudian mengarahkan pada bentuk moral politik yang rusak. Prinsip-prinsip kemakmuran tergerus dan rakyat menjadi prioritas yang terakhir. Kiai-kiai yang enggan untuk aktif secara langsung memanfaatkan militansi massa demi tercapainya kepentingan pribadi. Kesejahteraan dan kebahagiaan bersama dipersempit dengan kebahagiaan pribadi dan golongan.

¹⁶³ William Bernard, *Morality an introduction to ethics*, (Cambridge, university press, 1993), 55-81

Egalitarianisme sebagai Pijakan Aksiologis Kiai Politik

Egalitarianisme adalah salah satu bagian dari moral kemanusiaan yang nilai-nilainya wajib untuk diterapkan, karena Prinsip-prinsip egalitarianisme banyak dipakai untuk mendasari tuntutan kesetaraan. Banyak prinsip yang kemudian dirumuskan, seperti halnya prinsip kegunaan (*principle of utility*), prinsip akal murni (*Principle of Pure Reason*), prinsip keadilan (*Principle of Justice*), prinsip perbedaan (*Difference Principle*).

Sebagai sosok yang mengemban aspirasi rakyat, kiai sadar bahwa hal yang menjadi tugasnya adalah meminimalisir bentuk kesenjangan di dalam tatanan sosial masyarakat. Hal tersebut diawali dengan kesadaran bahwa manusia memiliki kedudukan yang sama di sisi Tuhan. Yang hanya membedakan mereka adalah kapasitas ketaatannya. Sama halnya dalam konteks negara. Setiap warga negara memiliki hak yang sama untuk memberikan sumbangsih tenaga dan pikiran demi kemajuan negara. Dengan kesadaran kesamaan hak dalam bernegara, kiai melibatkan dirinya untuk terjun langsung dalam dunia politik meskipun sebagian dari mereka untuk tidak berperan secara langsung akan tetapi berperan secara pasif.

Kemuliaan niat dan pemahaman ini kemudian terdistorsi oleh berbagai kepentingan. Bentuk prinsip kegunaan (*principle of utility*) misalnya, egaliter dalam prinsip ini lebih menekankan pada kebutuhan. Persamaan tidak harus sama dalam ukuran akan tetapi harus lebih melihat pada kebutuhan tiap individu. Penerapan undang-undang tentang pakaian yang menutupi seluruh badan akan dirasa tidak adil bagi siswa yang bukan muslim.

Adanya pemaksaan pemahaman seorang kiai tentang prinsip kegunaan (*principle of utility*), dapat meningkatkan elektabilitas kiai kepada massa pesantrennya. Pada sisi lain, adanya kepentingan untuk meningkatkan kemajuan pesantren masing-masing. Kiai lebih memprioritaskan pesantrennya sendiri untuk mendapatkan bantuan dari pemerintah, sehingga dampaknya, pesantren yang masih memegang prinsip tradisionalis akan sulit mendapatkan bantuan dana. Dalam politik egalitarianisme tidak harus sama dalam kuantitas tapi lebih menekankan pada kebutuhan personal, sehingga untuk menuju pada prinsip ini dibutuhkan sikap bijaksana.

Selain itu bagi seorang kiai, egalitarianisme adalah berlaku adil pada setiap warga negara. Dalam prinsip egalitarianisme, perilaku semacam ini masuk dalam prinsip perbedaan (*Difference Principle*), seperti pemerataan ekonomi masyarakat. Dalam hal ini,

pemahaman dan perilaku kiai menjadi sorotan, karena kiai lebih memahami terhadap ayat-ayat terkait dengan kesetaraan. Realitas yang kemudian terjadi, kiai lebih mempraktekkan pemahaman tradisionalis pesantren yang berimbas pada kebijakan-kebijakan yang terkadang mendiskriminasikan golongan kecil masyarakat. Klasifikasi bentuk moral kemanusiaan ini yang kemudian salah dipahami oleh kiai, mereka lebih memfokuskan pada bentuk moral persamaan pada hal-hal yang bersifat ketuhanan sehingga pengejawantahan al-Qur'an dalam konteks sosial tidak terjadi. Hal ini lebih pada prioritas kepentingan untuk menjaga pandangan masyarakat bahwa kiai lebih unggul dalam ketaatan kepada Tuhan.

Kebahagiaan atau dalam bahasa arab disebut *sa'adah* memiliki arti perasaan bahagia, kesenangan, ketentraman hidup lahir batin dan keberuntungan lahir batin.¹⁶⁴ Kebahagiaan dalam kajian aksiologis dalam etika kebijaksanaan dapat ditemukan di bangsa Yunani dengan bahasa *eudemonia*¹⁶⁵ yang bertransformasi menjadi salah satu aliran dalam kajian etika yang kita kenal dengan *eudemonisme*. Pada kajian *eudemonisme*, kebahagiaan ditipologikan menjadi dua yaitu subyektif dan obyektif. Kebahagiaan subyektif merupakan pengagungan terhadap capaian kepuasan dengan tingkat kesadaran jiwanya untuk merasakan segala sesuatu yang diinginkannya, sedangkan kebahagiaan obyektif lebih dititik beratkan pada kajian teoritik filosofis dalam dentum perdebatan setiap aliran etika.¹⁶⁶

Berbeda dengan pendapat di atas, Mawardi memandang kebahagiaan sebagai kepuasan yang menitik beratkan pada keseimbangan, antara jiwa dan badan, individu dan social, baginya melalui akal, jiwa dapat berfungsi sebagai pengendali terhadap seluruh perilaku kehidupan manusia yang ditopang oleh nafsu keserakahan, seharusnya nafsu hanya dijadikan sebagai motivator atau penggerak pada arah kehidupan yang lebih baik, pertemuan antara jiwa sebagai pengendali dan nafsu sebagai motivator inilah yang akan menciptakan kebahagiaan bagi seluruh manusia.¹⁶⁷

Untuk mengetahui capaian kebahagiaan seseorang sering dikaitkan dengan sikap mental yang bernama sabar yaitu sabar terhadap segala musibah yang dideritanya dan sabar dalam menjalankan seluruh ritus agama sebagai indikasi ketakwaan

¹⁶⁴ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus*, 75.

¹⁶⁵ K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1984), 88.

¹⁶⁶ Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1990), 85-87.

¹⁶⁷ *Ibid*, 94.

seseorang pada Tuhannya, sebagaimana Mawardi katakan bahwa kebahagiaan adalah sabar terhadap segala musibah dan tabah dalam menghadapi bencana yang menyimpannya, sabar dalam menjalankan kewajiban agama sebagai implementasi ketakwaan kita terhadap-Nya.¹⁶⁸ Pada taraf ini, kebahagiaan tidak diukur dari seberapa banyak harta atau materi yang kita miliki tetapi kebahagiaan dapat dicapai melalui tingkat ketakwaan manusia pada pencipta alam semesta.¹⁶⁹ Ilustrasi konsep Mawardi ini tidak jauh berbeda dengan konsep kebahagiaan ibn khaldun yang mengatakan bahwa kebahagiaan dapat dicapai oleh setiap manusia melalui jalan tunduk dan patuh mengikuti garis ketentuan Allah dan kemanusiaan.¹⁷⁰

Menurut Mawardi, ilmu pengetahuan dan akal merupakan kepuasan diri untuk mencapai kebahagiaan dan kesejahteraan, namun sebaliknya kebodohan dan kehinaan merupakan kemunduran sekalipun dengan harta yang melimpah, karena kebahagiaan tidak diukur oleh banyaknya harta yang dimilikinya. Orang yang memiliki ilmu pengetahuan akan terangkat derajatnya sekalipun sedikit materi, tetapi kebodohan akan menurunkan derajat seseorang sekalipun dengan materi berlimpah.¹⁷¹

Berangkat dari ilustrasi di atas, kebahagiaan terlahir dari ilmu pengetahuan asketis dan transenden, kebahagiaan yang ingin dicapai manusia tidak hanya di dunia saja tetapi juga kebahagiaan akhirat. Konsep kebahagiaan seperti ini juga banyak dikaji oleh para moralis seperti ibn Maskawaih, Ghazali dan Raghīb Isfahani.¹⁷² Diktum kebahagiaan dunia akhirat mengingatkan kita pada Aristoteles yang membagi kebahagiaan menjadi dua yaitu kebahagiaan jasmani dan kebahagiaan rohani, kebahagiaan jasmani lebih identik dengan kebahagiaan duniawi, sedangkan kebahagiaan

¹⁶⁸ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya*, 148.

¹⁶⁹ Ibid., 227.

¹⁷⁰ Abd al-Rahman ibn Muhammad Ibn Khaldun, *Mukaddimah ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 246.

¹⁷¹ Ibid., 31.

¹⁷² Seperti ibn iskawaih mempunyai tujuan pendidikan akhlaq adalah terwujudnya sikap batin yang mampu mendorong spontan untuk melahirkan semua perbuatan bernilai baik sehingga mencapai kesempurnaan dan memperoleh kebahagiaan (*sa'adah*) dengan alasan ini maka Muhammad Yusuf Musa mengolongkan ibn Miskawaih sebagai filosof yang bermazhab *al-Sa'adat* dalam bidang akhlaq. Suwito, *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibn Miskawaih*, 116.

rohani lebih identik dengan kebahagiaan ukhrawi.¹⁷³ Setiap umat Islam, khususnya kiai lebih menekankan kepada kebahagiaan ukhrawi daripada duniawi, karena kehidupan dunia dianggap sebagai instrumen untuk mencari bekal pada kehidupan akhirat kelak. Pada taraf ini, moralitas kebahagiaan yang ada adalah kebahagiaan etis religius.

Kebahagiaan sosial merupakan cita-cita mulia dalam sebuah politik. Kebahagiaan sosial bisa dicapai ketika prinsip-prinsip keadilan dan Utilitarianisme terpenuhi. Kehidupan dalam suasana demokrasi yang sehat dan stabil lebih memiliki tingkat kebahagiaan yang lebih tinggi. Kebahagiaan juga lebih tinggi dari pada kebudayaan individualis dan kolektivitas. Kebahagiaan juga lebih tinggi dirasakan di negara yang sejahtera di mana institusi umum berjalan secara efisien dan terdapat hubungan yang memuaskan antara warga dengan anggota birokrasi pemerintahan.

Hubungan antara birokrasi dan warga masyarakat dapat tercipta dengan baik. Jika kiai sebagai tokoh politik mampu berperan seperti halnya pemimpin pesantren. Akan tetapi peran semacam ini hilang seiring semakin tingginya intensitas kiai dalam politik praktis. Keengganan untuk sekedar menyapa masyarakat bawah yang menyebabkan intensitas interaksi semakin berkurang. Kiai sudah melupakan tugas utamanya sebagai pengayom umat ketika dia berada dalam dunia politik praktis. Ketika momen pemilu tiba, banyak kiai kembali turun untuk menyapa pendukungnya. Hal ini perlu dipertanyakan, bagaimana para pejabat bisa tahu apa yang menjadi aspirasi masyarakat, kalau para politisi tidak pernah turun ke masyarakat. Bagaimana masyarakat dapat memperoleh kebahagiaan jika semua kebutuhannya tidak tersampaikan.

Hal semacam ini sangat dilematis, di satu sisi kedekatan masyarakat dengan kiai lebih intim, disisi lain kesadaran kiai hilang seiring jabatan yang mereka emban. Seharusnya kesadaran akan kebutuhan masyarakat untuk memperoleh kebahagiaan sosial menjadi prioritas utama bagi seorang kiai.

Realitas masyarakat madani yang telah dicontohkan Rasul haruslah menjadi patokan utama kiai dalam membentuk situasi sosial masyarakat. Peran mereka sebagai menerus perjuangan Rasul menjadi alasan utama masyarakat memberikan dukungan.

¹⁷³ Ada lima macam *sa'adah* yang dimajukan oleh Aristoteles; 1) badan yang sehat dan panca indera yang baik, 2) Hartawan, 3) Reputasi yang di kalangan terhormat, 4) Sukses dalam berbagai hal, dan 5) Lurus dalam berfikir dan sehat dalam keyakinannya dalam agama. Ibn Miskawaih, *Kitab al-Sa'adat* (Mesir: Mathbaat al-Arabiyyat, 1928), 41-45.

Mereka lebih mengerti dan paham bagaimana proses Rasul sebagai tauladan membentuk madinah. Proses semacam ini yang kemudian diperjuangkan agar tercipta dalam masyarakat Indonesia. Kebijakan yang pro terhadap rakyat diperjuangkan sedangkan kebijakan yang bertentangan dengan moral-moral bangsa berusaha dihilangkan. Pelarangan lokalisasi serta pengurangan penjualan minuman keras menjadi prioritas utama perjuangannya.

Akan tetapi tidak semua politisi yang berasal dari golongan kiai sadar dan kemudian mengaplikasikan dalam kehidupan masyarakat. Ada juga kiai yang sadar akan hal tersebut tetapi realitasnya berbeda. Mereka lebih menekankan pada kemakmuran personal demi tercapainya kekayaan materi. Sehingga masyarakat yang seharusnya memperoleh kebahagiaan menjadi korban benturan kepentingan-kepentingan. Militansi dan loyalitas masyarakat terhadap kiai menjadi sia-sia, bahkan terkadang kiai yang mereka dukung terkena kasus yang bertentangan dengan moral.

Nilai Moral Kemanusiaan Kiai Politik

Transparansi adalah nilai utama dari sistem pemerintahan. Konteks utama aktivitas pemerintah harus diyakini berdasarkan transparansi. Terdapat kekuatan publik yang menuntut transparansi yang lebih besar. Transparansi juga berarti masyarakat harus dapat memperoleh informasi secara bebas dan mudah tentang proses dan pelaksanaan keputusan yang diambil. Secara umum akuntabilitas publik tidak akan terjadi tanpa ditunjang transparansi dan kejelasan aturan hukum. Inilah kemudian dibutuhkan transparansi dalam kaitannya untuk selalu memberikan kenyamanan bagi masyarakat.

Transparansi yang dipraktekkan oleh kiai dalam bidang politik berpatokan pada nilai-nilai kejujuran, yang kemudian akan melahirkan transparansi, berkaitan dengan apa yang dikatakan, dan yang diperbuat. Hal tersebut dilandaskan pada perkataan al-Ghazali dalam *Ihya 'Ulum al-Din*, *shidq* atau kejujuran mengandung enam makna: kejujuran dalam berbicara, kejujuran dalam niat dan kemauan, kejujuran dalam perencanaan, kejujuran dalam melaksanakan rencana, kejujuran dalam tindakan, kejujuran dalam merealisasikan semua ketentuan agama.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Ibid.

Tetapi tidak semua hal dapat secara utuh ditransparankan.¹⁷⁵ Hal-hal yang kemudian membawa pada ke-*mudharat*-an, disepakati oleh narasumber penelitian ini untuk tidak boleh di transparansikan. Hal ini dikarenakan akan mengancam terhadap keutuhan umat. Akan tetapi jika melihat pada hukum Islam, transparansi adalah salah satu bentuk *shidq*. Menyembunyikan anggaran ataupun program adalah bentuk kebohongan yang paling jelas. Dalam kaidah ushul fiqh ditegaskan bahwa *ma la yatimmul wajib illa bih fahuwa wajib*, kalau kewajiban tidak bisa dijalankan kecuali dengan sesuatu maka sesuatu itu menjadi wajib.

Berdasarkan kaidah itu, maka menjalankan transparansi anggaran adalah wajib. Hal ini berarti bahwa dalam realitas kiai politik, kiai harus senantiasa untuk selalu transparan terhadap setiap laporan yang ada, baik itu dalam hal keuangan atau dalam hal program. Menghindari transparansi adalah kemaksiatan yang dapat menghapuskan "label" kiai yang melekat karena ketidak taatannya kepada Allah.

Akuntabilitas sering dimaknai sebagai keadaan yang harus dipertanggungjawabkan. Konsep ini kemudian menjadi jiwa dari pembentukan sebuah moral. Akuntabilitas merupakan kewajiban bagi setiap orang yang dimandati amanah, contoh kecilnya adalah manusia akan ditanyakan pertanggung jawabannya kelak di hari kiamat tentang segala hal yang telah diperbuat, seperti firman Allah dalam al-Qur'an, 75: 14-15:

*Bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri, meskipun Dia mengemukakan alasan-alasannya.*¹⁷⁶

Akuntabilitas lebih diidentikkan dengan sifat amanah. Karena amanah sebagai kiasan untuk melihat, memahami, dan mengembangkan konsep akuntabilitas yang holistik. Metafora amanah ini sebetulnya diturunkan dari sebuah aksioma yang mengatakan bahwa pada dasarnya manusia berfungsi sebagai *halifah Allah fi al-ardih* (wakil Tuhan di bumi).

Sebagai wakil Allah di bumi setiap manusia mempunyai tanggung jawab yang nantinya akan dipertanyakan. Begitu juga dengan kiai, kiai yang memiliki tugas yang lebih kompleks mempunyai tanggung jawab yang kompleks pula. Tidak hanya

¹⁷⁵ Ibid

¹⁷⁶ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 999.

dalam perbaikan moral-moral keagamaan akan tetapi juga dalam hal menjaga tatanan masyarakat yang lebih baik dan sejahtera.

Dengan fungsi ini, kiai mengemban amanah yang harus dilakukan sesuai dengan keinginan pemberi amanah. Amanah dalam pengertian politik akan lebih elastis pemaknaannya, yakni kemampuan moral yang akan memungkinkan manusia membangun yang positif dan menghilangkan yang negatif.

Sehubungan dengan hal tersebut, kurang adanya amanah pada diri kiai yang terjun dalam politik, akan berpotensi pada maraknya kasus korupsi dan penyelewengan yang dilakukan seorang kiai. Undang-Undang dan Peraturan Pemerintah yang terkait dengan upaya peningkatan akuntabilitas hanya sebagai dokumentasi pemerintah. Kelemahan akuntabilitas hanya diukur dari sisi hasil (*output*) dan hanya melihat atau diukur dari satu dimensi, yaitu hubungan manusia dengan manusia. Tidak pernah mempersoalkan proses penciptaan akuntabilitas (dalam bentuk laporan), sementara manusia (sebagai pembuat laporan) memiliki kepribadian dan penuh dengan kepentingan.

Integritas merupakan sikap kesetiaan kepada moralitas. Dalam terminologi Islam integritas berhubungan dengan pembentukan moral. Setiap orang akan dipandang memiliki integritas tinggi jika dapat memposisikan diri untuk tidak bertentangan dengan moral yang berlaku dalam masyarakat. Kemampuan ini banyak dimiliki oleh para tokoh agama yang lebih memahami dan menerapkan moralitas dalam setiap lini kehidupan.

Kaitan dengan politik, integritas yang dimiliki kiai harus menjadi sumber rujukan. Seorang kiai memiliki tanggung jawab duniawi dan ukhrawi dalam setiap tindakannya. Kiai memiliki pengetahuan yang luas dan tindakan yang dilakukan menjadi ukuran moral dalam masyarakat. Begitu juga ketika kiai terjun dalam politik praktis, segala kebijakan yang dihasilkan harus didasarkan pada niat pembentukan moral dan kesejahteraan masyarakat sehingga dapat dipertanggung jawabkan. Ukuran integritas kiai dalam dunia politik adalah segala tindakan yang dilakukan dapat dipertanggung jawabkan baik itu secara hukum negara maupun hukum Agama. Sehingga dalam prakteknya kiai memiliki beban moral yang tinggi ketika masuk dalam dunia politik karena yang menjadi pertarungan adalah integritas yang dimiliki. Apapun kemudian yang dilakukan kiai dalam politik yang tidak sesuai dengan hukum Agama maupun negara maka masyarakat akan memandang bahwa kiai tersebut tidak memiliki integritas. Jika seorang kiai tidak memiliki integritas maka keabsahan status

sosialnya akan dipertanyakan. Dan justru akan mencemarkan nilai-nilai yang termaktub dalam ajaran-ajaran Islam.

Ukuran integritas yang dimiliki kiai adalah bagaimana memahami dan mengenal perilaku sesuai dengan kode moral. Seperti kejujuran mengelola anggaran, melakukan tindakan yang konsisten dengan nilai dan keyakinan. Dengan berbicara tentang ketidaksetiaan, meskipun hal itu akan menyakiti kolega atau teman dekat, jujur dalam berhubungan dengan pelanggaran. Hal yang tidak kalah penting adalah bertindak sesuai dengan nilai moral sekalipun ada resiko atau biaya yang besar.

Ukuran-ukuran ini kemudian menjadi tidak terlaksana dengan adanya kepentingan yang melingkupi kiai. Hal ini yang menjadikan integritas kiai mulai dipertanyakan. Kepercayaan masyarakat tentang kemampuan seorang kiai untuk menjaga nilai-nilai moral dalam dunia politik mulai hilang dengan maraknya pelanggaran dan korupsi yang dilakukan kiai.

Integritas kiai harus berlandaskan nilai-nilai Agama agar dapat diterapkan oleh masyarakat. Integritas dalam dunia politik harus memberikan pengaruh dominan terhadap masyarakat. Pengaruh tersebut dapat berupa tindakan yang dapat diteladani atau dapat merubah pandangan masyarakat tentang kebaikan politik praktis.

Pentingnya integritas dalam dunia politik berkaitan dengan mempertahankan integritas. Kecenderungan yang dimiliki para politisi diluar kiai, akan memberikan pengaruh yang besar. Desakan dari partai pengusung memberikan efek terhadap langgengnya integritas tersebut. Jika seorang kiai kukuh mempertahankannya dengan keberanian untuk melawan pemegang kebijakan maka dia memiliki integritas yang kuat. Akan tetapi jika sebaliknya, maka tidak menutup kemungkinan kiai memiliki sikap pragmatis yang mengenyampingkan nilai-nilai kemanusiaan yang seharusnya dijunjung tinggi.

Al-adl memiliki arti tegak lurus atau sikap moderat menghadapi segala sesuatu yang berebeda, seperti yang dikatakan Mawardi bahwa *al-adl* adalah sikap moderat yang mempehitungkan neraca keadilan Tuhan yang diserahkan kepada manusia untuk menegakkan kebenaran.¹⁷⁷ Dengan demikian keadilan adalah sebagai timbangan Tuhan yang diletakkan pada manusia untuk menegakkan kebenaran, terdapat dua hal yang bias diwujudkan

¹⁷⁷ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-din* (Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyah 1993), 102.

dalam menegakkan keadilan yaitu menghilangkan kerakusan dan meningkatkan ketakwaan, karena keadilan merupakan satu qaidah mewujudkan ketentraman dunia.¹⁷⁸

Keadilan dapat ditipologikan menjadi dua yaitu berbuat adil kepada diri sendiri dan berbuat adil kepada orang lain. Berbuat adil kepada diri sendiri dengan cara mendorong keadaan jiwanya untuk selalu berbuat kebaikan dan mencegah kepada kemunkaran, sedangkan berbuat adil kepada orang lain dapat ditipologikan menjadi tiga yaitu keadilan pada yang lemah, keadilan terhadap yang lebih kuat dan keadilan pada orang yang setara.¹⁷⁹ Keadilan pada yang lemah dilakukan dengan empat cara yaitu; pertama; memberikan kemudahan pada setiap urusan yang dihadapinya, kedua; menghilangkan kesulitan yang dideritanya, ketiga; menghindari berbuat kesewenangan pada dirinya dan keempat; selalu menjaga kebenaran tanpa memandang latar belakang manusia, sehingga orang yang lemah mendapatkan keadilan. Empat cara inilah yang dapat dijadikan indikasi seseorang berbuat adil kepada yang lebih lemah. Sedangkan keadilan bagi yang lebih kuat dapat terindikasi dengan tiga cara yaitu pertama; keikhlasan dalam melakukan ketaatan sepanjang tidak melanggar tata aturan dalam menegakkan kebenaran, kedua; kerelaan memberi pertolongan, dan ketiga; kejujuran dalam menjalankan tugas. Sedangkan keadilan pada orang yang setara dapat dilakukan dengan tiga cara yaitu; pertama; menghilangkan sikap sombong, kedua; menjauhi sikap merendahkan, dan ketiga; menahan dari hal yang dapat menyakiti orang lain.¹⁸⁰ Begitulah keadilan seharusnya (*das sollen*) yang dipaparkan mawardi untuk melihat tingkat keadilan seseorang. Pada taraf ini, standart diatas dapat dijadikan rujukan untuk melihat keadilan kiai dalam memperlakukan sekitarnya.

Pentingnya keadilan ditegakkan dalam politik tidak dapat dinafikan lagi. Perkataan adil (*al-adalah*) disebut dalam al-Quran

¹⁷⁸ Dengan mengutip hadits rasul; ada tiga perkara yang membawa keselamatan dan ada tiga perkara yang dapat menimbulkan kehancuran. Adapun tiga perkara yang dapat menyelamatkan itu adalah berlaku adil dalam keadaan marah dan ridha (rela), takut pada Allah dalam keadaan sembunyi dan terang-terangan, dan sederhana ketika dalam keadaan kaya dan fakir, sedangkan tiga perkara yang menimbulkan kehancuran adalah kebakhilan yang dituruti, nafsu yang dituruti, dan membanggakan diri. al-Mawardi, *Adab al-Dunya*, 155.

¹⁷⁹ al-Mawardi, *Adab al-Dunya*, 145. bandingkan Madjid Fakhri, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1991), 22.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 155.

tidak kurang dari pada 28 kali. Selain itu perkataan *al-qist* yang juga bermaksud keadilan juga termaktub dalam al-Quran sebanyak 25 kali. Sehingga keadilan dituntut untuk selalu ditegakkan dalam seluruh bidang begitu juga di dalam politik.

Ibnu Taimiyah mengatakan bahwa tujuan diutusnya nabi dan penurunan al-Quran adalah supaya manusia melakukan keadilan di jalan Allah dan mengikut kebenaran.¹⁸¹ Oleh sebab itu pelewengan dari al-Quran harus dibetulkan. Dakwaan seharusnya dibuat ke atas mereka yang menindas manusia dan mereka yang melakukan ketidakadilan dan kesalahan. Pada taraf ini, ketegasan Islam di dalam memastikan keadilan politik ditegakkan.

Menjalankan keadilan politik adalah tidak adanya diskriminasi. Semua manusia adalah sama di sisi Allah tanpa mengenal pertalian darah, persaudaraan, warna kulit, bangsa, derajat, agama dan keturunan.

Adil menuntut kita untuk bersikap sama dalam semua keadaan, tanpa ada perbezaan sikap kepada orang yang dikasihi maupun yang dibenci. Pemerintah diingatkan supaya menjalankan dasar pelaksanaan keadilan politik yang mutlak, sekalipun terhadap musuh yang membenci Islam. Keadilan adalah asas hukum dalam Islam. Oleh sebab itu, Rasulullah memberikan contoh ketika melantik hakim yang memiliki prasyarat bertaqwa kepada Allah, *wara'* dan tidak lemah keimanannya. Sistem politik yang demikian merupakan institusi terawal yang ditubuhkan dibawah pemerintahan Islam untuk menjamin keadilan.

Namun demikian, keadaan ini amat berbeza dengan keadilan politik yang dipraktikkan. Ketidakadilan politik terjadi berulang tanpa ada yang mengkritisi, kiai yang memiliki pemahaman lebih terhadap keadilan tergerus dalam dinamika politik yang ada. Mereka cenderung menonjolkan sentimen agama dan masuk dalam faksi-faksi yang telah merusak pemahaman tentang keadilan. Politisi yang bermodal dan kuat mendapat jaminan keadilan, sementara yang lemah terus menjadi mangsa ketidakadilan. Pada taraf ini, golongan yang menyokong pihak yang berkepentingan akan diberi perlindungan dan keistimewaan.

Selain itu bahwa keadilan politik yang tercover dalam Piagam Madinah harus selalu teraplikasi dalam setiap lini kehidupan. Piagam tersebut bukan hanya berjaya menyatukan berbagai perbezaan akan tetapi berjaya melahirkan satu model negara Islam

¹⁸¹ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, terj. Anas Mahyudin (Bandung:Pustaka, 1983), 59.

yang aman damai. Rasulullah, tidak pernah menjalankan diskriminasi sekalipun penduduk Islam melebihi penduduk bukan Islam.

Tanggung Jawab Sosial Kiai Politik

Dalam khazanah perpolitikan, tugas penguasa adalah mengatur dan mengurus urusan rakyat, sekaligus memegang tanggung jawab yang bersifat umum (*mas'uliyah al-'ammah*). Atas dasar itu, pola hubungan antara penguasa dan rakyat adalah sebagai pengatur dan pengurus rakyat. Artinya penguasa bertanggung jawab secara penuh terhadap segala hal yang sifatnya mengatur dan mengurus rakyat serta pemenuhan segala kebutuhan rakyat. Hubungan penguasa dan rakyat bukanlah sebuah hubungan bisnis yang didasarkan pada kepentingan dan urusan untung rugi.

Relasi antara penguasa dan rakyat memiliki dua tanggung jawab utama, yakni tanggung jawabnya terhadap rakyat dan tanggung jawabnya terhadap diri sendiri dalam kedudukannya sebagai penguasa. Tanggung jawab yang dibebankan penguasa terhadap rakyat adalah mengayomi masyarakat dengan nasihat dan tidak mencampuradukkan pengelolaan harta umum dengan harta milik pribadi maupun negara.

Tanggung jawab penguasa terhadap rakyat juga mengatur segala urusan dengan landasan moral Islam. Islam telah mewajibkan penguasa untuk menjalankan urusan rakyat dan pemerintahan sesuai dengan al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Islam melarang penguasa menerapkan aturan-aturan Islam.

Pemahaman yang dimunculkan dalam ayat ini hanya dapat dilakukan pada komunitas negara Islam dan tidak dapat dipraktekkan secara penuh di Indonesia karena Indonesia adalah negara yang plural. Justru kemudian akan menjadi sebuah masalah baru yang dapat memecah keutuhan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Para kiai yang terjun dalam politik seharusnya lebih arif dan bijaksana dalam hal pengambilan sebuah kebijakan dalam usaha pemenuhan tanggung jawab mereka sebagai penguasa. Kecenderungan terhadap penerapan ayat-ayat al-Qur'an secara *literleg* tidak akan pernah memberikan penyelesaian terhadap permasalahan tanggung jawab di negara yang majemuk. Justru dengan kebijaksanaan melihat dan memahami ayat dan dikorelasikan dengan konteks yang ada mejadikan sebuah *win win solution*.

Realitas kiai politik hari ini telah menampakkan bahwa tanggung jawab tentang pengayoman dan pemeliharaan rakyat oleh

penguasa, tidak memiliki implikasi nyata. Kiai sebagai pengayom justru lebih terlena untuk mengayomi urusan yang sifatnya pribadi. Kepentingan terhadap pesantren menjadi lebih utama ketika mereka menjadi pemimpin. Kecendrungan yang muncul adalah kiai belum bisa memposisikan dirinya secara tepat dalam penerapan tanggung jawab. Arogansi yang kemudian dimunculkan disebabkan pola kepemimpinan pesantren diterapkan dalam konteks negara. Sebagaimana kita ketahui bahwa kepemimpinan dan tanggung jawab kiai dalam pesantren sangat mutlak, segala hal di pesantren diatur langsung oleh kiai secara otoriter. Hal itu kemudian dibawa ketika seorang kiai menjadi pemimpin negara, kebiasaan pemegang otoritas mutlak di pesantren di terapkan dalam konteks negara sehingga kecenderungan seorang kiai menjadi pemimpin adalah sebagai pemimpin yang otoriter yang bertindak sesuai dengan keinginan dan kepentingan pribadi tanpa melihat pada aturan konstituen.

Standar keutamaan moral dalam kaca mata Mawardi adalah sikap moderat (*tawassuth*) atau doktrin jalan tengah.¹⁸² Doktrin jalan tengah dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *the doctrine of the man* atau *the golden man*. Asumsi ini didukung oleh sebagian besar napak tilas moral yang telah ditulis para filosof seperti Plato, Aristoteles, Kindi, Farabi, Ibn Sina dan Ibn Maskawaih.¹⁸³

Secara umum, Mawardi memaknai dotrin jalan tengah dengan keseimbangan, moderat, utama, mulia atau sikap moderat antara dua ekstrem, karena baginya keutamaan moral memiliki dua hal berbeda yang sangat ekstrem yaitu ekstrem berlebihan dan ekstrem kekurangan, terpuji dan tercela.¹⁸⁴ Mawardi sebagaimana dikutip James Legge mengatakan bahwa keutamaan (*al-fadl*) adalah pertengahan (sikap moderat) antara dua keutamaan dan dua kekurangan.¹⁸⁵ Setiap yang berlebihan merupakan tercela dan

¹⁸² Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-din* (Beirut: Dar al-kutul al-ilmiyah 1993), 154

¹⁸³ Abd Halim Mahmud, *al-Tafkir al-Falsafi fial-Islam* (Beirut: Dar-al-Kitab al-Ulbani, 1982), 320-325.

¹⁸⁴ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-din* (Beirut: Dar al-kutul al-ilmiyah 1993), 109.

¹⁸⁵ James Legge, *The four books: Confucian Analects. The Great Learning, The Doctrin of The Mean, A Source, book in Chinese Philosophy*, (New Jersey: Princenton University Press, 1963), 5.

setiap kekurangan itu adalah hina. Oleh karena itu, kebaikan merupakan wujud sikap moderat.¹⁸⁶

Mawardi menjelaskan keutamaan termanifestasikan pada *himah*, *iffah*, *tawadu'* dan *hilm*.¹⁸⁷ *Hikmah* adalah kebijaksanaan antara kejahatan dan kebodohan, keberanian antara nekat dan sikap pengecut. *Iffah* adalah menahan diri sebagai keutamaan antara tamak dan lemahnya keinginan. *Tawaddu'* adalah rendah hati antara sombong dan hina, dermawan antara kikir dan boros. *Hilm* adalah sikap sabar antara marah dan nir-kemarahan.¹⁸⁸

Mawardi mendukung tesis Plato yang mengatakan bahwa keutamaan moral dapat diklasifikasikan menjadi empat. Pertama, menjaga diri agar tidak mengerjakan perbuatan yang salah. Kedua, berani menegakkan kebenaran. Ketiga, tahu rahasia hidup. Dan keempat, sikap sederhana dalam segala hal.¹⁸⁹ Dengan bahasa lain, Mawardi menjelaskan perangai yang disebut Plato adalah *Iffah*, *shajâ'ah*, 'adl dan *Hikmah*.¹⁹⁰

Iffah dalam terminologi Islam adalah menjaga kehormatan diri. *Iffah* yang seharusnya diawali dengan menjaga nafsu dengan bersabar tidak pernah dipraktikkan secara benar meskipun itu oleh kiai. Padahal dalam dunia politik segala sesuatu tidak terlepas dari konsekuensi. Para politisi memberikan bantuan kepada pesantren tidak didasarkan pada kikhlasan untuk ikut berjuang menegakkan ilmu Allah tetapi mereka memiliki kepentingan untuk mendulang

¹⁸⁶ Doktrin jalan tengah dalam bahasa Inggris dikenal dengan istilah *the doctrine of the mean* atau *the golden mean* ternyata sudah dikenal para filosof sebelum Islam. tepatnya filosof Cina Mencius (551-479 SM) misalnya telah menulis buku tentang doktrin jalan tengah. James Legge, *The four books: Confucian Analects. The Great Learning, The Doctrin of The Mean, A Source, book in Chinese Philosophy*, (New Jersey: Princenton University Press, 1963), 5. Filosof Yunani seperti plato (427-347 SM) Aristoteles (384-322 SM), filosof Muslim seperti al-Kindi dan Ibn Sina juga memiliki paham ini. Plato "Philebus" dalam *Plato: The Statesman, Philebus, and Ion*, Terj. Harold N. Fowler dan WRM Lamb (London: Harvard University Press, 1962), 253-273. Sedangkan Ibn Miskawaih secara umum memberi pengertian pertengahan atau jalan tengah adalah posisi tengah antara dua ekstrem. Tetapi ia lebih cenderung berpendapat bahwa keutamaan akhlaq secara umum diartikan sebagai posisi tengah antara ekstrem kelebihan dan ekstrim kekurangan masing-masing jiwa manusia

¹⁸⁷ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-din* (Beirut: Dar al-kutul al-ilmiyah 1993), 102.

¹⁸⁸ *Ibid.*

¹⁸⁹ *Ibid.*, 95.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 104

massa pesantren. Hal ini akan bertentangan dengan terminologi *iffah* dalam Islam.

Allah menghimpun semua bagian *iffah* tersebut dalam pembahasan sabar yang merupakan pokok dari keimanan. Sedangkan dalam politik kesabaran sangat dituntut karena realitas yang terjadi lebih kejam dari kekekajaman perang, seharusnya kiai lebih besikap sabar dalam menghadapi dunia politik.

Gramatikal *Iffah* memiliki makna kesanggupan menahan diri yang bertujuan mengekang diri untuk mencapai kepuasan dengan jalan yang tidak benar, karena jalan yang tidak benar akan membawa pada kesengsaraan hidup manusia¹⁹¹ Pada sisi lain, *iffah* sebagai sikap mengendalikan diri dari setiap apa yang membawa kemudhratan bagi dirinya atau orang lain.¹⁹² Oleh karena itu, *iffah* adalah sifat bawaan manusia sejak lahir yang akan muncul pada setiap manusia yang mampu mengendalikan hawa nafsunya, sesuatu yang diharamkan dan kebohongan. Ilustrasi ini membawa pada klasifikasi *iffah* yang terbagi menjadi dua bagian yaitu menjaga diri dari segala sesuatu yang diharamkan dan menjaga diri dari kebohongan.¹⁹³ Pada taraf ini, *iffah* merupakan keutamaan moral manusia sebagai sikap moderat antara rakus dan dingin hati.¹⁹⁴

Kata *shajâ'ah* memiliki makna membangkitkan keberanian dalam menempuh seluruh problematika kehidupan.¹⁹⁵ Dalam rangka mensyiarkan *amar ma'ruf nahi munkar*, setiap manusia harus memupuk keberanian dalam dirinya, karena menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* merupakan sikap terpuji dan selaras dengan fitrah moral manusia. Bagi Mawardi sebagaimana dikutip Suwito mengatakan sikap mental moral *shajâ'ah* merupakan sikap moderat antara pengecut (*jubn*) dan nekat (*tathawwur*), pengecut adalah rasa takut terhadap sesuatu yang seharusnya tidak perlu ditakuti, sedangkan nekat adalah berani berlebihan.¹⁹⁶ Pada taraf

¹⁹¹ Al-Mawardi, *Adab al-Dunya*, 103.

¹⁹² *Ibid.*, 240.

¹⁹³ *Ibid.*, 241.

¹⁹⁴ Yang dimaksud syarah adalah sikap tenggelam dalam kenikmatan tanpa batas atau melampaui batas. Sedangkan yang dimaksud khumud adalah sikap tidak mau berusaha untuk memperoleh kenikmatan yang diperlukan tubuh. *Ibid.*, 225.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 132.

¹⁹⁶ Suwito, *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibn Miskawaih* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 100.

ini, *shajā'ah* merupakan keberanian dengan kesadaran moral pada setiap tindakan yang dilakukannya.

Keberanian merupakan hal yang wajib untuk memperjuangkan kebenaran. Keberanian bersumber pada perintah-perintah Agama. Nabi memerintahkan kita untuk selalu berkata kebenaran meskipun hal tersebut akan melukai banyak orang. Hal inilah yang kemudian dipahami oleh seluruh narasumber penelitian ini. Keberanian dalam menyuarakan kebenaran adalah hal yang mutlak.

Akan tetapi pada realitas politik sebenarnya, kiai yang terjun dalam politik (meskipun hanya sebagian) tidak pernah berani untuk memperjuangkan kebenaran. Mereka lebih cenderung berafiliasi dengan para politisi yang bertindak diluar aturan-aturan perundang-undangan. Keberanian kiai tergadaikan oleh berbagai kepentingan. Keberanian untuk menampung dan memperjuangkan aspirasi rakyat terkungkung oleh pengamanan pribadi dan golongan untuk tetap eksis dalam dunia politik. Sebagian kiai cenderung tidak dapat mengaplikasikan segala yang mereka pahami terkait dengan moral agama. fungsi mereka sebagai pembentuk moral mulai tergerus oleh kekejaman yang terdapat dalam dunia politik. Seharusnya bagi kiai yang memang benar-benar berani untuk memperjuangkan moral keislaman, berani melepaskan jabatan sebagai bentuk protes terhadap ketidakberpihakan politik kepada pembentukan moral masyarakat.

Inilah yang kemudian oleh penulis maksudkan bahwa ada pergeseran moral terutama pada sifat keberanian. Rasulullah telah mencontohkan bahwa ketika seseorang melihat kemungkaran maka harus mengubahnya dengan tangan (tindakan) jika tidak bisa maka dengan perkataan (argumentasi) jika tidak bisa maka harus ingkar dalam hati (dengan meninggalkan tempat kemungkaran tersebut), inilah paling lemahnya iman. Oleh karena itu, meninggalkan jabatan di DPRD adalah paling lemahnya iman, apalagi tidak meninggalkan.

Tidak kalah penting dari sikap mental moral yang disebut keutamaan oleh mawardi adalah hikmah. Kata hikmah memiliki arti kebijaksanaan dan kearifan. Sinonim kata hikmah adalah *rusyd* yang berarti kepandaiaan, *shawab* yang berarti kebenaran, dan *ilm* yang berarti pengetahuan.¹⁹⁷ Dari tiga sinonim hikmah tersebut diatas, Mawardi menjelaskan Hikmah sebagai keadaan *nafs* (batin) yang dengan hidmat mengetahui yang benar dan salah segala perbuatan

¹⁹⁷ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus*, 75.

yang berhubungan dengan ikhtiar manusia.¹⁹⁸ Senada dengan Mawardi, ibn Maskawaih menjelaskan kebijaksanaan sebagai pengetahuan rasional yang mampu memberi keputusan terhadap sesuatu yang wajib dilakukan dan wajib ditinggalkan.¹⁹⁹ Dengan demikian, hikmah merupakan keutamaan akal pengetahuan segala *mawjud* (ada; *being*) baik yang bersifat ketuhanan maupun kemanusiaan. Oleh karena itu hikmah ditengarai sebagai sikap moderat antara kebodohan dan kejahatan.²⁰⁰

Kiai memiliki peran penting dalam dunia politik. Kiai menuntut masyarakat untuk mengenal hakikat-hakikat spiritual termasuk didalamnya hikmah. Jika didalam politik dipimpin oleh orang-orang yang tidak paham tentang hikmah maka kecenderungan masyarakat akan digiring pada masyarakat yang tidak memiliki ruh.

Hikmah untuk mengingatkan masyarakat akan tujuan mulia politik. Hikmah menjadi landasan terpenting bagi seorang kiai untuk mengejawantahkan sikap moralitas keagamaan dalam lingkup masyarakat dan politik. Kesadaran tentang tugas utama sebagai khalifah akan selalu membangkitkan semangat masyarakat untuk selalu berjuang bersama demi terciptanya keadilan dan kesejahteraan dalam hidup.

Di samping itu hikmah yang dimaknai sebagai usaha mengambil nilai-nilai dibalik sebuah peristiwa juga dianggap penting. Kiai haruslah selalu berusaha dapat mengambil hikmah dalam setiap peristiwa politik yang terjadi sehingga tercipta kontinuitas perjuangan.

Perilaku Kiai Politik

Dari berbagai alasan partisipasi kiai dalam politik, penulis mengatakan bahwa terdapat beberapa klasifikasi yang didasarkan pada motivasi, tindakan dan aplikasi moral kiai dalam dunia politik, yakni:

1. Kiai Mediator Politik

Realitas yang terjadi dalam dunia politik tidak terlepas dari pengaruh kiai di dalamnya. Hal ini memiliki banyak faktor, salah satunya adalah pengaruh pesantren yang dominan dalam pembentukan kehidupan sosial masyarakat. Sehingga adanya

¹⁹⁸ Al-Mawardi, *Adab a l-Dunya*, 102.

¹⁹⁹ Suwito, *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibn Miskawaih*, 96.

²⁰⁰ *Ibid.*, 149.

keterlibatan kiai sebagai pemimpin pesantren untuk selalu terlibat dalam setiap lini kehidupan masyarakat baik secara langsung ataupun tidak.

Kiai yang memiliki kecenderungan untuk tidak berperan secara aktif dalam dunia politik lebih memilih untuk berafiliasi dengan salah satu partai ataupun tokoh politik. Dengan mengistilahkan bentuk relasi tersebut dengan pertemanan ataupun dengan istilah lain. Akan tetapi yang pasti dari hubungan keduanya terdapat proses transaksi dimana seorang kiai bertindak sebagai pihak ketiga yang mencoba memediasi pemilih baik itu berasal dari massa pesantren ataupun masyarakat umum untuk memberikan suara pada salah satu calon atau partai. Fenomena ini banyak di temukan dalam realitas politik.

Keengganan kiai untuk terjun langsung dalam politik sebagai upaya mereka mensucikan diri dari pandangan masyarakat bahwa politik adalah dunia yang kotor. Karena menurut beberapa sumber dari penelitian ini adanya perubahan persepsi masyarakat terhadap seorang kiai yang terjun secara aktif dalam dunia politik.

Pola perubahan pandangan masyarakat ini mengantarkan kiai untuk tidak aktif dalam politik akan tetapi lebih memilih untuk berafiliasi dengan cara mengadakan pendekatan untuk mendatangkan tokoh politik ke pesantren. Kiai menghadirkan para tokoh politisi dalam berbagai momen besar pesantren, seperti pada acara *haflah* ataupun *i'tibar* sebagai media pencitraan. Sumbangsih para politisi yang hadir ke pesantren berbentuk nyata, dari sumbangan berupa alat-alat pembangunan hingga penguatan relasi untuk pemajuan pesantren.

Realitas politik semacam ini merupakan tindakan politik yang dibangun tanpa pondasi, konsistensi dan identitas sehingga menciptakan sebuah afiliasi politik yang sifatnya petualang politik (nomadenisme politik). Sehingga kiai yang sifatnya hanya berhubungan tanpa ada ikatan ideologis yang memungkinkan berafiliasi dengan berbagai partai ataupun tokoh secara bersamaan sesuai dengan kepentingan pribadi. Inilah yang kemudian diistilahkan oleh Yasraf A. Pialang sebagai Imoralitas politik.²⁰¹

Akan tetapi bahasa nomad politik dipakai untuk menunjukkan inkonsistensi politisi. Bagi penulis istilah yang dapat mewakili perilaku politik semacam ini adalah makelar politik, karena dengan pengaruhnya, kiai menjadi makelar untuk mengantarkan para

²⁰¹ Yasraf A. Pialang, *Transpolitika: Dinamika Politik di dalam Era Virtualitas*, (Bandung: Jelasutra, 2006), 156.

politisi kepada para pemilih. Dengan kharisma yang dimiliki, kiai meyakinkan masyarakat untuk memilih salah satu tokoh. Pada taraf ini, kiai tak ubahnya seperti makelar dalam proses jual beli.

2. Kiai Pejabat Administratif

Dualisme status marak terjadi dalam konteks politik hari ini. Kiai sebagai panutan masyarakat juga bertindak sebagai pemegang kekuasaan negara. Hal tersebut tidaklah bertentangan dengan agama, karena Rasul juga memiliki peran ganda, sebagai pembawa risalah juga sebagai pemimpin pemerintahan. Sebagai tauladan yang baik (*uswah al-hasanah*), Nabi memberikan contoh dualisme semacam ini. Dengan kepribadian dan moral yang sempurna, Rasul menjalani kedua jabatan tersebut dengan seimbang. Mempraktekkan moralitas yang bersumber dari Tuhan dalam segala bentuk tindakan dan dalam segala bidang.

Posisi inilah yang menjadi argumen kiai untuk melegalkan dualisme jabatan. Stabilitas pemerintahan dibentuk oleh moral para pejabat pemerintah. Seorang politisi harus berani memperjuangkan segala aspirasi masyarakat karena hal tersebut merupakan bagian dari nilai-nilai moral keislaman. Kiai harus menjadi pusat perubahan bagi bangsa. Perjuangan ulama pada awal kemerdekaan harus diperjuangkan tanpa harus melupakan kewajiban utama sebagai pembentuk moral masyarakat. Ulama sebagai penerus nabi haruslah selalu mencontoh segala yang telah dilakukan nabi baik itu sebagai pengayom umat juga sebagai pemegang kekuasaan.

Adanya indikasi bahwa kiai terjun dalam dunia politik tidak hanya semata meneruskan perjuangan Nabi akan tetapi lebih pada ingin memperluas kekuasaannya yang pada awalnya hanya dalam ruang lingkup kecil yakni pesantren menuju pada lingkup yang lebih luas yakni pemerintahan.

Kiai yang terjun dalam dunia politik praktis seakan-akan ironi tersendiri bagi masyarakat. Disisi lain masyarakat memberikan apresiasi yang besar, disisi lain masyarakat tidak menghendaki hal tersebut. Islam memuat ajaran yang kompleks termasuk didalamnya hal-hal yang berhubungan dengan politik sehingga kiai yang memiliki pemahaman lebih tentang agama dirasa cocok untuk berperan aktif dalam proses kebijakan-kebijakan selama kiai tersebut tidak terlena dengan urusan duniawi. Kiai memiliki tanggung jawab utama untuk membimbing masyarakat. Jika tugas sebagai pejabat justru menjadikan kiai lupa akan tugas utamanya maka seharusnya kiai sama sekali tidak terjun dalam dunia politik.

Kiai memiliki peran sangat dominan dalam segala tindakan dan perilakunya, menjadi sorotan utama dalam segala bidang. Ketika seorang kiai berindak sebagai pejabat, hal sekecil apapun menjadi perhatian publik. Akan tetapi hal tersebut menjadi sebuah keharusan. Kiai tidak seharusnya hanya berada di lingkup pesantren akan tetapi harus terjun aktif dalam dunia politik karena hal itu juga termasuk bentuk perjuangan menegakkan syariat Islam. Karena memenuhi hak sebagai warga negara juga bernilai ibadah dan sebagai salah satu tempat untuk berjihad.

Dengan kesadaran bahwa kiai memiliki hak yang sama untuk berperan aktif dalam pemerintahan menjadikan banyak kiai yang berperan sebagai pejabat pemerintah disamping perannya sebagai pengasuh pesantren meskipun motivasi dan tujuan mereka berbeda-beda. Peran baru ini mengharuskan seorang kiai untuk tidak mengenyampingkan tugas sebagai pembentuk moralitas masyarakat melalui pesantrennya.

Implikasi Moral Kiai Politik

Moral merupakan aktivitas jiwa dalam kesesuaiannya dengan keutamaan yang termanifestasi dalam sebuah tindakan. Sehingga ketika ingin melihat moral yang dimiliki seseorang maka ukurannya adalah tindakan. Sehingga kiai yang terjun dalam politik memiliki beberapa moral yang menjadi dasar dari tindakannya. Dari berbagai prototipe tindakan kiai yang dipaparkan di awal, jika dilihat dari orientasi dan aplikasi moralnya yang menonjol dapat diklasifikasi menjadi tiga tipologi.

1. Moral Mediatif-Transaksional

Moral mediatif bersumber pada perilaku kiai yang bersifat pasif-mediatif. Kiai tidak terjun aktif dalam politik akan tetapi lebih pada mengikuti dinamika politik yang ada. Selain *concern* terhadap pengajaran di pesantren, kiai yang memiliki moral mediatif juga memberikan ruang pada tokoh politik di pesantrennya untuk melakukan pencitraan. Meskipun memberikan ruang bagi politik, kiai tidak menampakkan afiliasi politiknya. Ia lebih cenderung mengakomodasi semua partai ataupun tokoh politik.

Kiai dengan moral mediatif memiliki tipikal lebih terbuka. Ia menganggap bahwa politik adalah sebagai media networking yang dapat memperluas jaringan pesantren. Selalu bersifat akomodatif terhadap setiap kepentingan politik. Sinergitas antara penguasa dan rakyat menjadi titik point utama dalam moral mediatif karena paradigma yang mereka pahami bahwa politik sebagai alat untuk

mencapai kekuasaan. Kekuasaan ini disifati sebagai pengayom sehingga dirasa perlu untuk membuka ruang selebar-lebarnya bagi politik. Pesantren dianggap sebagai alat jual yang paling menguntungkan untuk mendulang suara dalam politik.

Dengan pengertian bahwa mediasi adalah salah satu bentuk negosiasi antara dua individu atau kelompok dengan melibatkan pihak ketiga dengan tujuan membantu tercapainya penyelesaian yang bersifat kompromistik. Dengan pengertian ini, kiai yang memberikan penyelesaian bagi seorang politisi untuk mendulang suara dalam pemilihan berperan sebagai mediator. Ia menjadi fasilitator atas proses interaksi seorang politisi dengan masyarakat yang notabene-nya adalah massa pesantren.

Moral semacam ini yang kemudian melandaskan sebuah perilaku yang jika diterjemahkan dengan baik akan menciptakan stabilitas perpolitikan yang sehat. Akan tetapi pada kenyataannya keseimbangan yang seharusnya dilakukan dalam moral mediatif tergerus oleh kepentingan pribadi. Mediasi yang seharusnya netral berubah menjadi adaptif yang kecenderungan lebih dekat dengan penguasa. Dengan kedekatan dengan penguasa, akan berindikasi pada perolehan keuntungan yang lebih besar dengan sumbangan yang dikucurkan oleh penguasa. Moral mediatif ini condong pada pada satu sisi yang berimplikasi pada kemakmuran (moral), pada sisi lain justru dapat menyengsarakan rakyat (amoral).

Kiai sebagai patron masyarakat memiliki peran penting dalam memperjuangkan dan menyuarakan aspirasi masyarakat kepada pemerintah termasuk dalam sektor politik. Kiai sebagai pemangku amanah masyarakat dituntut memiliki akses kepada lembaga pemerintahan yang luas sehingga dapat membantu setiap kebutuhan masyarakat. Pada taraf ini, kiai tidak jarang menjadi mediasi antara pemerintah dan masyarakat, lembaga pemerintah dan lembaga pemerintah dan bahkan antar satu politisi dengan politisi lainnya. Menyatukan satu politisi dengan lainnya sebagai implementasi penjaga moral masyarakat dikalangan politisi.

Namun sebagai kiai politik yang berada diluar sistem pemerintahan tetap melekat berbagai kepentingan yaitu mensinergikan kepentingan masyarakat dan pemerintah, menyatukan antar politisi satu dengan lainnya dan bahkan kepentingan ekonomi pribadi dalam mengembangkan pesantrennya.

Terbukti dari pengakuan kiai bahwa kiai yang berada diluar sistem dan berposisi sebagai penengah antara satu dengan lainnya mendapatkan "berkah" material yang berlimpah dari pemerintah

dan politisi, baik melalui program pemerintah seperti pembangunan pesantren dan sekolah maupun "upeti" para politisi yang dibungkus dengan bahasa "sowan" kepada kiai. Kiai yang berposisi *tawassuth* ini dilakukan agar charisma kiai tidak menurun dimata masyarakat disatu sisi, disisi lain meraih keuntungan materi dalam mengembangkan pembangunan pesantren. Hal ini diamini oleh kiai Dimiyati bahwa seharusnya mengayomi masyarakat termasuk kalangan politisi.

Dasar kiai terjun dalam politik adalah untuk memperbaiki moral para politisi dalam tatanan sistem negara dan meraih keuntungan dalam mengembangkan ekonomi pesantren. Namun perilaku meadiasi yang dilakukan oleh sebagian kiai dengan cara menegosiasikan berbagai program pemerintah merupakan perilaku yang jauh dari asumsi moral tersebut, apalagi keuntungan dari berbagai program yang diraihnya adalah kepemilikan pribadi sehingga kiai tetap menjadi seorang 'raja' di pesantrennya.

2. Moral Administratif-Manipulatif

Administrasi diartikan sebagai bimbingan, kepemimpinan dan kontrol dari usaha-usaha kelompok, individu-individu terhadap terciptanya tujuan bersama. Sehingga moral administratif dimiliki oleh seseorang yang memiliki jiwa kepemimpinan dengan selalu berpegangan pada tujuan bersama. Moral administratif juga dimiliki oleh kiai yang bertindak sebagai anggota legislatif maupun eksekutif atau dalam bahasa lain adalah kiai pejabat.

Tindakan-tindakan kiai yang mencerminkan perjuangan dengan tujuan menciptakan kemakmuran masyarakat banyak ditemukan dalam realitas politik kiai. Cita-cita terhadap tujuan bersama menjadi fokus utama dalam setiap kebijakan yang dikeluarkan. Usaha-usaha ini dimunculkan oleh kesadaran akan moral-moral ketuhanan maupun keislaman. Moral ketuhanan yang menjadi patokan utama dilahirkan oleh sifat ketaatan terhadap Allah dan moral kemanusiaan dijadikan ukuran demi terciptanya kemakmuran bersama.

Kiai yang memiliki moral administratif selalu bersifat aktif-emansipatoris. Keikutsertaan dalam dunia politik didasarkan pada niat untuk memperbaiki tatanan masyarakat agar sesuai dengan nilai-nilai yang berlaku dan tujuan-tujuan bersama demi kebahagiaan masyarakat. Perubahan pada hal yang lebih baik untuk selalu menjaga sinergitas moral keislaman. Sinergitas kepemimpinan kiai dalam pesantren maupun kepemimpinannya dalam kehidupan bernegara.

Banyak hal yang sudah terbukti, partisipasi kiai dalam dunia politik menciptakan sebuah peraturan ataupun undang-undang yang lebih memihak pada pembentukan moral. Moral inilah yang kemudian diharapkan membawa kemakmuran. Tidak salah kemudian jika moral administratif harus tertanam dalam setiap pemimpin di Indonesia. Kedalaman pengetahuan dan tindakan moderat sebagai ukuran keutamaan mengcover pemikiran Mawardi tentang moral.

Kiai sebagai kiai politik yang diberikan amanah struktur kepartaiaan dan lembaga legislatif kepemeintahan menuntut kesesuaian normatif. Kiai yang menduduki jabatan legislatif dan kepartaiaan disebut sebagai kiai pejabat. Aturan normatif dana aturan administrasi seakan-akan menjadi "tuhan" baru yang wajib dipatuhi dan tidak boleh ada kesalahan, sekalipun normatifitas duniawi dan administrasi belum tentu mengarah kepada kebaikan masyarakat banyak.

Pada taraf inilah, moralitas kiai yang menjadi pejabat dapat dianggap sebagai moralitas administratif-manipulatif yang hanya mementingkan aturan administratif tanpa menghiraukan moralitas agama yang tertanam dalam dirinya.

3. Moral Pragmatis-Faksionis

Moral faksionis adalah moral yang dimiliki oleh kiai yang menonjolkan diri dengan cara-cara oportunistis. Karakter yang meladasi moral ini adalah pragmatis-faksionis. Segala bentuk tindakannya akan dipertimbangkan apakah tindakan tersebut memiliki sumbangsih finansial pada dirinya ataupun golongannya.

Dalam konteks politik ada sebagian kiai yang menonjolkan perilaku yang mencerminkan moral semacam ini. Tindakan tersebut hanya didasarkan usaha untuk dapat mengambil keuntungan yang banyak di dalam politik. Perbuatan semacam ini tidak dilakukan oleh kiai politik sendirian akan tetapi dilakukan tersistem yang melibatkan berbagai pihak. Pihak-pihak ini menjadi partner untuk saling bekerja sama dan saling menutupi. Kerjasama yang dihasilkan akan saling menguntungkan keduanya.

Kepentingan bersama ini kemudian menonjolkan sebuah moral yang dilandaskan pada kepentingan golongan. Dalam politik terdapat berbagai faksi sesuai dengan tujuan dan kesepakatan bersama. Oleh sebab itu moral yang menonjolkan pada keperpihakan terhadap kepentingan materi dari golongan ini diistilahkan sebagai moral pragmatis-faksionis. Moral pragmatis-faksionis sama sekali tidak mencerminkan bentuk kesadaran moral

ketuhanan maupun moral kemanusiaan. Korupsi yang juga merupakan larangan agama sangat bertentangan dengan kebenaran. Korupsi juga sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan. Moral pragmatis-faksionis akan membawa kesengsaraan bagi masyarakat, karena yang hanya menjadi prioritas dari moral ini adalah pemenuhan kepentingan materi dan kenikmatan golongan.

Aroma politik adalah aroma kepentingan, antara satu dengan lainnya memiliki kepentingan masing-masing yang berbeda-beda dan bahkan konfrontasi. Oleh karena itu hubungan patron-klien antara kiai dan masing-masing pengikutnya juga masih melekat dalam medan politik. Pada taraf perilaku yang seperti ini, tidak jarang kiai terlibat kasus dan bahkan sampai ke dalam jeruji besi.



BAB V REALITAS KIAI POLITIK

Tipologi Kiai Politik

Genderang reformasi yang ditabuh sejak 1998 menjadi akhir dari perjalanan rezim Soeharto dalam kancah kekuasaan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hal ini merupakan akhir dari sebuah kekuasaan yang telah menjadi replika kekuasaan paling kelam dalam catatan sejarah Indonesia. Soeharto tidak hanya menjalankan kekuasaannya dengan menggunakan sistem otoriter, akan tetapi juga membumikan tradisi KKN (Korupsi, Kolusi, dan Nepotisme) dengan subur. Orde Baru, Agus Sunyoto menyebutnya dengan "Orde Bau" bangkit dengan pola politik yang menindas dan sistem politik yang ketat, terutama terhadap Islam, khususnya kalangan masyarakat pesantren.²⁰²

Realitas di atas dapat terlihat dalam pelbagai kebijakan yang pernah dikeluarkan di masa Orde Baru. Sebut saja misalnya, penataan sistem politik multipartai menjadi beberapa partai, yang pada gilirannya berakhir dengan restrukturasi dengan melakukan fusi partai, yaitu sebuah kebijakan yang menyederhanakan partai politik menjadi tiga partai yang ditentukan melalui Undang-Undang Korpertaian dan Golkar No. 3 Tahun 1975.²⁰³

Dengan kebijakan tersebut, rezim Orde Baru telah memulai dengan melakukan langkah yang ketat dalam masalah perpolitikan di Indonesia, yang pada gilirannya dilanjutkan dengan kebijakan-kebijakan baru yang *notabene* sama sekali tidak memberikan peluang yang luas bagi berkembangnya politik Islam pada saat itu.

Praktis dalam rentang waktu 32 tahun lamanya berkuasa, Soeharto menjalankan kekuasaannya dengan sistem yang tertutup dan miskin kebebasan. Namun demikian, tidak ada kekuasaan yang absolut, kecuali kekuasaan Tuhan. Sekuat apapun Soeharto berkuasa akhirnya turun juga dari kekuasaannya.

Pada tanggal 21 Mei 1998, Soeharto meletakkan jabatannya. Dengan demikian, dengan ditandai dengan turunnya Soeharto,

²⁰²Agus Sunyoto, *Dajjal* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 3.

²⁰³Ahmad Ali Riyadi, *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007), 33.

bangsa Indonesia telah bisa bernafas lega, karena secara otomatis cita-cita tentang kebebasan yang telah sekian puluh tahun lamanya dibelenggu oleh Soeharto bisa dilepaskan. Dengan ini juga ditandai dengan meledaknya partisipasi politik masyarakat. Kelompok-kelompok politik dan partai politik bermunculan untuk mengakomodasi berbagai aspirasi dan kepentingan serta tuntutan dari ledakan partisipasi tersebut.²⁰⁴

Tak terkecuali kiai ikut turun gunung menjadi politisi. Mereka yang pada masa Orde Baru diam seribu bahasa, hanya mengelola lembaga pendidikan (pesantren), sejak reformasi telah mulai berubah. Hal ini bukan tanpa dasar, karena reformasi juga telah mendorong kalangan kiai untuk mengambil peran politis dalam kancah dunia perpolitikan, dalam berbagai tingkatan baik di kabupaten, provinsi maupun nasional.

1. Kiai yang Berafiliasi Politik

Kiai dan politik tidak dapat dipisahkan dengan politik seperti yang diungkapkan Geertz,²⁰⁵ Horikoshi,²⁰⁶ Pradjarta,²⁰⁷ Turmudi,²⁰⁸ bahwa peran kiai dalam membangun masyarakat dan menggerakkan aksi sosial politik dengan efektif, karena kiai adalah tokoh pemimpin dalam masyarakat Islam Jawa. Rasa hormat kepada kiai diperkuat oleh budaya masyarakat Indonesia, karena aktifitas yang selalu dekat dengan massa tersebut, sangat mungkin terjadinya bias dari urusan agama kepada urusan lain, termasuk masalah politik. Terdapat hubungan antara kiai, sebagai *patron*, dan pengikutnya sebagai subordinat atau klien (*client*). Patron dilihat sebagai sumber yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan materiil dan sprituil para pengikutnya, dan pada gilirannya, menuntut penghormatan dari mereka.

Jackson dalam penelitian di Jawa Barat menemukan, pola hubungan kiai dan masyarakat ditopang oleh apa yang disebut

²⁰⁴Wardi Taufiq, dkk, *Sindrom Kuasa: Ancaman Sistem Politik Demokrasi* (Jakarta: Democratic Institute, 2005), 3.

²⁰⁵Cliffortz Geertz, Abangan, *Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1989), 170-2.

²⁰⁶Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), 235.

²⁰⁷Pradjarta Dirdjosantojo, *Memelihara Umat; Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 1999), 248.

²⁰⁸Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi (Yogyakarta: LkiS, 2004), 323.

“otoritas tradisional”²⁰⁹. Otoritas ini adalah otoritas patron yang mempengaruhi dan membangkitkan emosi para pengikutnya. Mereka akan mempertahankan patronnya sekuat tenaga. Pola hubungan seperti ini sangat mengakar di kalangan penduduk desa di Indonesia, dan sering dimanfaatkan untuk melayani kepentingan-kepentingan politik, karena masyarakat dapat dengan mudah dimobilisasi hanya dengan memobilisasi lapisan *patron* yang lebih tinggi. Afiliasi politik *patron* biasanya diikuti oleh kliennya. Selain itu, perubahan apapun dalam sikap politik yang dibuat oleh *patron* akan menyebabkan perubahan serupa dalam sikap politik para pengikutnya. Dengan pola seperti ini, pengikut yang setia akan memenuhi permintaan dukungan apapun dari kiai mereka, bahkan jika dukungan ini diperuntukkan bagi partai pemerintah. Sebagian pengikut akan melakukan hal ini tanpa berfikir panjang, karena mereka yakin bahwa kiai mengetahui apa yang tidak dapat diketahui oleh orang biasa.²¹⁰

Namun menurut hasil penelitian Asfar, kepemimpinan yang bercorak otoritas tradisional sudah mulai bergeser. Para santri tidak selamanya tunduk pada kiai. Pada persoalan tertentu seperti

²⁰⁹ Muhammad Asfar, “Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai”, *Prisma*, 5 Mei (1995), 36. Dalam penelitiannya, Jackson banyak menggunakan teori kepemimpinan, yang salah satunya adalah teori otoritas. Teori otoritas yang cukup populer dikemukakan oleh Max Weber. Dalam melakukan pemilahan kepemimpinan, Weber membagi otoritas menjadi tiga, yaitu otoritas kharismatik, otoritas tradisional dan otoritas rasional. *Otoritas kharismatik* didasarkan pada kemampuan khusus yang ada pada diri seseorang. Kemampuan ini melekat pada diri seorang pemimpin yang dipercaya berasal dari anugerah Tuhan. Masyarakat mengakui adanya kemampuan itu berdasarkan kepercayaan, karena kemampuan seorang pemimpin di atas ukuran manusia normal. *Otoritas tradisional* dimiliki seorang pemimpin bukan karena kemampuan khusus, tetapi karena pengakuan masyarakat secara tradisi dan lembaga. Cirinya, otoritas seorang pemimpin terikat dengan masyarakat dan ketentuan tradisi yang berlaku. Weber membagi otoritas tradisional menjadi dua; patriarkhalisme dan patrimonialisme. Yang pertama kekuasaan pemimpin didasarkan pada senioritas; sementara yang terakhir didasarkan pada kerja sama dengan kerabat atau orang-orang terdekat yang memiliki loyalitas terhadap pemimpin. Sementara *otoritas rasional* didasarkan pada sistem hukum yang berlaku di masyarakat, yang ditaati dan diperkuat oleh birokrasi pemerintah. Seringkali yang terjadi, untuk sekedar menenteramkan masyarakat, sistem ini disesuaikan dengan tradisi, agama dan budaya setempat. Max Weber, *The Theory of Social and Economics* (Glencoe: The Free Press, 1957), 56.

²¹⁰ Pradjarta Dirdjosantojo, *Memelihara Umat; Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, 123.

menentukan hukumnya bunga bank, tempat shalat di hari raya, dan bahkan masalah pilihan politik terdapat perbedaan antara kiai dan santri, sementara untuk hal tertentu ada kesamaan.²¹¹ Namun, seiring berjalannya reformasi, sejumlah kalangan mulai meyakini ada penurunan kadar ketaatan, terutama jika dikaitkan dengan hubungan antara preferensi politik santri, masyarakat, dan kiai. Terdapat banyak faktor yang dinilai menjadi penyebab.

Menurut Asfar, setidaknya terdapat dua faktor penyebab. Pertama, semakin beragamnya partai dan tokoh yang dapat dipilih masyarakat dalam pemilu. Hal itu tidak saja mengubah perilaku dan preferensi memilih, tidak hanya masyarakat, tetapi juga sebagian kiai. Faktor kedua, semakin menipisnya "ketaatan" politis umat. Menurut Priyatmoko, hal itu disebabkan kian banyak warga yang berpengetahuan dan berpengalaman tentang bagaimana memilih dan siapa atau apa yang harus mereka pilih. Dengan modal pengetahuan itu, masyarakat calon pemilih, baik dalam pilkada langsung maupun pemilu, lebih paham soal bagaimana perilaku dan kecenderungan memilih dan manfaatnya bagi mereka.²¹²

Menurut Jackson, hubungan otoritas tradisional akan mengalami pergeseran apabila terjadi hal berikut; pertama, pertukaran antara benda-benda jasadiyah (*material good*) dengan kewajiban moral tidak lagi menarik; kedua, hubungan pribadi yang meluas dan berlangsung lama menjadi jarang dan kian digantikan dengan hubungan kerja yang bersifat kontraktual; ketiga, ikatan khusus yang lebih bersifat fungsional kian dianggap wajar dan biasa; keempat, peliknya saling ketergantungan yang dituntut oleh jenis-jenis pekerjaan baru, dan kian seringnya pertukaran informasi.²¹³

Adanya anggapan bahwa kiai sangat dekat dengan urusan politik ditolak oleh sebagian kiai. Kiai yang sebagian besar kiai adalah tokoh masyarakat yang memiliki pengaruh di masyarakat, dan pengaruh tersebut (kadang) melebihi pemimpin politik formal. Karena pengaruh tersebut, para tokoh politik, pemerintah yang sedang berkuasa kemudian mendekati kiai, baik secara pribadi atau atas nama lembaga yang melekat pada dirinya.

²¹¹Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai", *Prisma*, 5 Mei (1995), 36.

²¹² Wisnu Dewabrata, "Politik Pesantren; Makna Yang Didengar dan Ditaati", *Kompas*, 15 Juli 2008.

²¹³ Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai", *Prisma*, 5 Mei (1995), 37.

Persoalannya bukan kiai identik dengan politik, tapi kiai identik dengan massa, identik dengan ummat. Jangan dibalik, karena punya massa yang besar, lalu datang berbagai kalangan, termasuk partai politik atau pemerintah yang sedang berkuasa. Kiai tidak memiliki niat apa-apa kecuali memperjuangkan agama. Dari inilah muncul hubungan kiai dan politik. Tapi perlu dicatat, tidak semua kiai yang memanfaatkan kesempatan massa seperti itu untuk kepentingan dirinya".

Kiai dengan segala peran kemasyarakatannya harus dipahami secara proporsional. Sejarah kiai politik memang berasal dari masyarakat. Pesantren pada akhirnya bukan sekedar tempat kaderisasi umat Islam melalui pendidikan dan pengajaran kitab kuning, tetapi lebih dari itu, yakni sebagai tempat keluh-kesah masyarakat ketika pemerintah yang sedang berkuasa tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan atas persoalan yang mereka hadapi, dan tempat berlindung ketika mereka dijajah Belanda. Kiai bersama pesantren kemudian menaman padi, tebu, tembakau, dan ikut bersama-sama memberdayakan ekonomi umat, suatu wilayah yang bukan dunianya.

Namun karena akibat dari kuatnya komunikasi dengan masyarakat, banyak persoalan yang dibahas selain persoalan pendidikan putera-puterinya dan persoalan ekonomi. Komunikasi kiai melebar kepada persoalan perubahan kebijakan yang berpihak pada rakyat, dan pentingnya partisipasi masyarakat secara luas dalam pembangunan. Sementara pesantren dan NU sebagai organ yang mempercepat terdesiminasinya saluran partisipasi masyarakat tersebut. Persoalan tersebut terjadi secara luas,²¹⁴ bukan sekedar di wilayah yang dikenal menjadi pusat pesantren dan NU, bahkan di daerah-daerah lain yang banyak melibatkan elite agama dalam masyarakat. Pandangan ini dapat dipahami bahwa, setiap kegiatan yang identik dengan massa, maka sangat dimungkinkan terjadinya transaksi politik baik secara langsung maupun tidak langsung.

Hubungan kiai dan politik dapat dilihat menggunakan sudut pandang teori struktural-fungsional. Fungsi didefinisikan sebagai hasil yang dituju dari suatu pola tindakan, yang diarahkan bagi kepentingan sistem. Fungsi selalu terkait dengan akibat dari suatu

²¹⁴ Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 316., Patoni, *Peran Kiai Pesantren*, 178. Selain pesantren, di kawasan Jombang dan sekitarnya, peran mursyid tarekat yang berafiliasi ke NU cukup besar. Sehingga peran tokoh-tokoh tarekat juga banyak diidentikkan dengan persoalan-persoalan politik.

pola tindakan yang ditujukan bagi suatu sistem.²¹⁵ Peran kiai yang awalnya menjadi pengayom, mitra sampai pada politik merupakan akibat dari peran yang sangat luas di masyarakat, yang kemudian fungsi tersebut dianggap melekat pada diri seorang kiai.

Sementara bila dilihat menggunakan pandangan Merton, fungsi adalah akibat yang tampak, yang ditujukan untuk kepentingan adaptasi dan "penyetelan" (*adjustments*) dari suatu sistem tertentu, dan *disfunction* adalah akibat yang tidak tampak, yang mengurangi daya adaptasi dan "penyetelan" dari suatu sistem.²¹⁶ Hal ini bukan berarti bahwa akibat-akibat yang bersifat fungsional dan disfungsional selalu dihasilkan oleh pola tindakan yang berbeda, atau pola ini bekerja dalam lingkup sistem yang sama. Bisa saja pola-pola tindakan yang fungsional bagi seluruh sistem sosial, disfungsional bagi individu atau kelompok, demikian juga sebaliknya.

Merton membuat perbedaan yang sangat bermanfaat antara fungsi nyata (*manifest*) dengan fungsi yang bersifat laten (*latent*). Fungsi nyata bersangkut paut dengan pola tindakan yang konsekuensinya benar-benar diharapkan dan dikenal oleh masyarakat, sedangkan fungsi laten berkenaan dengan pola tindakan yang konsekuensinya tidak diharapkan dan dikenal oleh masyarakat atau bisa juga terdapat pola tengah yang tidak diharapkan tetapi dikenal, atau diharapkan tetapi tidak dikenal.

Pesantren dan NU merupakan struktur yang menjalankan fungsi-fungsi. Fungsi tersebut dimainkan oleh sebagian kiai sebagai pemegang kendali struktur. Ada kalanya fungsi tersebut melebihi ekspektasi yang diinginkan, atau di luar kendali agen yang menjalankan fungsi, ada kalanya juga sesuai dengan yang diharapkan. Dalam konteks politik, mengacu pada pernyataan Kiai Qodir, bahwa terseretnya kiai pada lembah politik sama sekali di luar keinginan, tetapi sebagai sesuatu yang tidak bisa ditolak, karena peran politik muncul secara bersamaan dengan peran-peran lain, dan inilah yang disebut dengan fungsi *latent*.

Sementara bersama dengan fungsi laten tersebut, muncul juga fungsi nyata sebagai akibat dari hubungan fungsi tersebut dengan struktur. Fungsi ini muncul karena adanya peluang yang bisa dimasuki oleh struktur untuk memperoleh manfaat dari fungsi-

²¹⁵ Oran Young, *Systems of Political Science* (New Jersey: Prentice Hall Inc., 1968), 29.

²¹⁶ SP. Varma, *Teori Politik Modern*, ter. Yohannes Kristiarto, dkk. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), 68.

fungsi tersebut. Inilah yang disebut dengan fungsi "penyetelan", atau fungsi "adaptasi" dengan kepentingan struktur. Pada awalnya kiai tidak peduli terhadap fungsi manifes, misalnya dalam kasus hubungan kiai dan elite politik. NU tidak bermaksud untuk membangun sistem politik, tidak ingin menguasai negara, tetapi menyiapkan tenaga (sumber daya manusia) yang dapat digunakan oleh negara. "Awalnya perjuangan, dari sana kiai butuh agar pondoknya diperbaiki, sarannya dipenuhi, dan fasilitas pendidikan bisa berjalan beriringan dengan sekolah moderen". Lebih dari itu, karena merasakan manfaat dari hubungan dengan kekuasaan, maka muncul keinginan yang lebih banyak. "Kemudian pingin punya kendaraan, rumah yang cukup, dan kesejahteraan yang memadai dan hal-hal yang manusiawi".

Keterlibatan kiai dalam politik juga didukung oleh struktur yang menaunginya. Menurut Giddens, struktur merupakan seperangkat aturan dan sumber daya organisasi. Peraturan dan sumber daya tersebut tidak hanya bersifat membatasi (*constraining*) tetapi juga memberi peluang (*enabling*) kepada aktor untuk memilih tindakannya. Dengan demikian struktur merupakan jaringan organisasi dimana aksi dan interaksi berproses.²¹⁷ Menurut teori ini, keterseretannya kiai dalam politik karena adanya dukungan lembaga yang memanfaatkan dan memperoleh manfaat dari perilaku politik tersebut, adanya seperangkat nilai dan aturan organisasi yang menjadi ruh suatu organ semakin memperkuat peran-peran kiai politik sebagai instrumen organisasi dalam berpolitik.

Sementara perilaku politik dibentuk oleh keinginan yang sangat kuat dalam diri seseorang. Keinginan ini menurut Icek Aizer, tidak otonom melainkan dikendalikan oleh tiga faktor besar, yaitu *behavioral beliefs*, *normative beliefs* dan *control beliefs*.²¹⁸ *Behavioral beliefs* merupakan keyakinan dalam diri aktor bahwa apa yang dilakukan akan memperoleh manfaat, sehingga membentuk keinginan subyektif mereka. Keyakinan dan keinginan tersebut kemudian melahirkan sikap terhadap perilaku (*attitude toward behavior*), yakni penilaian-penilaian bahwa dirinya mampu untuk mewujudkan keinginan tersebut, dan ada kalanya sikap tersebut berdampak positif dan negatif.

²¹⁷ Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Hutchinson Library, 1982), 109.

²¹⁸ www.people.umass.edu/aizen/lpb.diag.htm, diakses pada tanggal 3 Juni 2013

Faktor kedua yang membentuk perilaku adalah adanya keyakinan terhadap norma-norma yang berlaku di masyarakat yang berasal dari interaksi mereka dengan lingkungan (*normative beliefs*). Lingkungan tersebut adalah keluarga, sekolah, teman, dengan mengacu pada aturan-aturan normatif. *Normative beliefs* berakibat munculnya tekanan sosial (*social pressure*) yang diakibatkan oleh keyakinan terhadap norma.

Faktor ketiga adalah keyakinan terhadap kontrol lingkungan (*control beliefs*), yakni faktor lain di luar *behavior* dan *normative beliefs* yang dapat memfasilitasi aktor dalam melahirkan perilaku, atau terdapat faktor eksternal yang mempengaruhi perilaku aktor. Keyakinan ini kemudian memunculkan dukungan dan persepsi dari orang lain yang menguatkan terhadap keinginan aktor (*perceived behavior control*).

Para elite awalnya hanya bermodal keyakinan tentang kemungkinan memperoleh manfaat dari tindakan dia sebagai komunikator umat melalui pengajaran, pengajian, dan hubungan kemasyarakatan lain. Karena adanya keyakinan tersebut, maka timbul sikap berbeda dalam memahami lingkungan dan komunitasnya, misalnya akibat seringnya menjadi penceramah, kemudian masyarakat menghormati dan meneladani setiap perilakunya.

Faktor lain yang membentuk perilaku adalah karena adanya keyakinan dari nilai-nilai yang dianut, baik bersumber dari masyarakat, budaya, warisan leluhur bahkan agama. Keyakinan ini kemudian melahirkan tekanan masyarakat agar dapat mewujudkan keinginan tersebut. Kemudian faktor yang terakhir adalah karena dorongan eksternal yang memfasilitasi terbentuknya perilaku berpolitik. Pandangan ini pada akhirnya akan membentuk opini masyarakat (*perceived behavioral control*) dalam bentuk pujian, harapan, bahan permintaan agar elite mewujudkan keinginan tersebut dalam bentuk kegiatan nyata. Di samping ketiga faktor tersebut, masih memungkinkan masuknya faktor lain yang menguatkan keinginan berperilaku, yaitu berupa kemampuan diri, keterampilan dan akses-akses yang dapat menguatkan keinginannya atau dikenal dengan istilah *actual behavior control*.

Bagaimana kiai Jawa Timur berinteraksi dengan politik? Dalam riset yang dilakukan oleh Muhammad Asfar tentang perilaku memilih dalam Pemilu tahun 1955-2004, ditemukan beberapa perbedaan-perbedaan dasar dan alasan bagi masyarakat dalam memilih partai politik, dalam hal ini faktor sub kultur memberikan pengaruh terhadap cara pandang masyarakat tentang politik.

Menurutnya, berdasarkan geo politik, sebagian besar masyarakat Tapal Kuda terlibat dalam politik karena alasan-alasan keagamaan, misalnya karena kiai yang dianut memilih partai tertentu, maka masyarakat juga mengikutinya, dan karena alasan inilah, kawasan tapal kuda banyak yang berafiliasi ke PKB. Sementara untuk wilayah Mataraman, keterlibatan dalam politik lebih kuat karena ikatan kebangsaan dari pada keagamaan, dan karena ikatan tersebut, wilayah Mataraman lebih condong ke PDI dan Golkar.²¹⁹ Sementara wilayah pesisiran yang merupakan basis keagamaan di Jawa Timur lebih rasional dalam melihat politik. Ketaatan pada agama menyamai ketaatan masyarakat Tapal Kuda, tetapi mereka melihat agama bukan personifikasi kiai. Dalam politik, mereka mampu membedakan antara wilayah agama (*holistik*) dan politik (*profan*). Politik dipahami sebagai urusan individu-individu, bukan urusan kiai. Namun demikian, mereka akan patuh pada kiai yang berpolitik asalkan kiai tersebut bisa dijadikan contoh oleh masyarakat.

Dalam penelitian Asfar, di Tapal Kuda faktor keterlibatan kiai sangat menentukan terhadap perolehan suara partai politik yang berbasis Islam. Tidak sedikit kiai terlibat langsung dalam penggalangan massa, bahkan tidak sedikit pula kiai yang menjadi pemimpin partai politik. Sementara di Mataraman, faktor afiliasi kiai politik bukanlah faktor dominan yang dapat mempengaruhi pilihan politik masyarakat, melainkan faktor ketokohan. Sebagaimana diakui oleh Nafi Sahal, dalam Pemilu dia tidak pernah menampakkan atau menyatakan secara terbuka di hadapan publik kalau dirinya sebagai partisipan PKB. Dalam berbagai kesempatan, dia hanya menyebutkan, kalau dalam memimpin, pilihlah pemimpin yang amanah, dapat memberikan kontribusi pada agama dan patut dijadikan contoh. "Sebab kalau sampai saya mendukung calon tertentu, atau partai politik tertentu, maka masyarakat kurang suka".

Sementara di Tapal Kuda tidak demikian, agama dan politik bisa berjalan beriringan. Kawasan Tapal Kuda merupakan kawasan yang sebagian dihuni oleh etnis Madura. Dalam melihat realitas politik di Madura, menurut Kontowijoyo (1993) harus dilihat dari proses terbentuknya "integrasi" antara kiai dan masyarakat. Secara ekologis, Madura adalah kasawan tandus, kering, tadah hujan bahkan sebagian besar tidak produktif. Karena persoalan tersebut,

²¹⁹ Muhammad Asfar, *Pemilu dan Perilaku Pemilih 1955-2004* (Surabaya: Pustaka Uereka dan PusdeHAM, 2006), 194.

rumah penduduk cenderung terpisah satu sama lain, tidak bergandengan (berkelompok) sebagaimana rumah-rumah yang ada di Jawa. Karena rumah terpisah satu sama lain, maka agama menjadi pemersatu yang cukup efektif. Keterlibatan kiai dalam mempersatukan entitas yang terpisah karena tempat tinggal dapat digantikan oleh agama, yakni kiai sebagai lambang "pemersatu" di antara mereka. Pada tingkat berikutnya, kiai bukan sekedar berfungsi sebagai pembimbing spritual, tetapi menjadi dukun, mitra kerja, dan tempat keluh kesah semua persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Akibat dari faktor ekologi inilah, kiai-kiai di Tapal Muda memiliki fungsi yang cukup banyak, salah satunya adalah fungsi politik.

Ikatan kiai dan santri di Tapal Kuda sangat kuat, karena memang dibentuk oleh alasan tadi, di samping kitab-kitab yang dipelajari di pondok pesantren mengarahkan santri untuk mentaati guru secara total. Pandangan tersebut berpengaruh kepada politik. Salah satu bukti nyata ketika konflik Gus Dur dan Kiai Fawaid Situbondo, yang berakibatnya pindahnya Kiai Fawaid ke PPP. PPP Dalam Pemilu 1999 hanya memperoleh satu kursi, akibat Kiai Fawaid ikut PPP, jumlah kursi mencapai 7. "Coba kiai ikut PDI, santri juga akan ikut PDI"

Sementara di kawasan Mataraman, fungsi kiai Tarekat lebih dominan dibandingkan dengan kiai biasa. Dalam penelitian Turmudi, ikatan kiai dan masyarakat diperkuat oleh jaringan antar sesama jamaah tarekat. Hal tersebut juga diakui oleh Kiai Abu As'ad, bahwa tarekat yang dia pimpin meskipun berafiliasi dengan NU, namun dia sendiri tidak pernah menyampaikannya kepada jamaah. Sebab dikhawatirkan, ketika menyebut NU, persepsi jamaah akan berbeda. Pada satu sisi berimplikasi positif, tetapi juga berdampak negatif. Salah satunya adalah NU secara organisasi kurang berjalan secara efektif. Organisasi kurang berjalan secara maksimal, baik di tingkat Cabang hingga ranting. Kondisi tersebut berbeda dengan kawasan Tapal Kuda.

Sejarah NU di kawasan Mataraman tidak dapat dilepaskan dari hubungan antara Mataram Islam dan Pesantren Tegalsari, yang dianggap sebagai embrio kelahiran pesantren di Indonesia. Kiai Kasan Besari ketika diminta untuk membantu Mataram mengusir penjajah dan pada akhirnya berhasil, dia tidak meminta imbalan apa-apa, demi pengabdian kepada bangsa dan negara.

Kita menerapkan siasat politik NU semacam ini, kita berusaha sebagai pengayom, sebagaimana yang dilakukan Kiai Kasan Besari. Ketika Paku Buwono datang di Madiun untuk membawa

perlindungan, saya akan memberi perlindungan kepada Tegalsari. Negeri saya sudah dihancurkan oleh Cina, saya berkewajiban agar pemimpin kembali ke Bangsa Indonesia. Kemudian mengutus atasannya ke Mataram, dan berhasil mengusir Cina. Ketika berhasil dia tidak minta jabatan, tapi langsung pulang lalu dikasih songsong sebagai tanda keramat dari kerajaan. Yang diutus anaknya. Songsong (payung). diberikan kepada Bapaknya, tapi tidak mau. Karena anaknya menganggap tidak berhak, maka songsong tersebut dibuang di Wonogiri. Kemudian bapak'e tanya, kemana songsongnya, dia katakan dibuang karena merasa tidak berhak. Ketika anaknya dewasa, kemudian bilang ke bapaknya, dimana saya meletakkan rumah, kaki Bapaknya bilang, cari payung yang kau buang itu. Akhirnya setelah dicari selama 1000 hari lebih akhirnya ketemu. Ketemu di Dewa Wulan, tempat mertua Gus Dur. Dia (kiai) sebagai pengayom, dan siap mengabdikan apabila dibutuhkan oleh negara sewaktu-waktu. Tapi raja tahu sendiri. Kawasan Tegalsari dibebaskan dari pajak. Ada lima desa. Sebaiknya ulama begitu. Tidak minta porsi.²²⁰

Kiai Mataraman berusaha memisah urusan agama dan politik dengan menempatkan kiai berada di atas semua golongan. Namun usaha pemisahan keduanya bukan persoalan mudah, karena tidak sedikit jumlah kiai yang berusaha mencampuradukkan dan berusaha menjadikan hubungan keduanya semakin akrab. Para kiai akhirnya dikalahkan oleh budaya yang melekat pada jamaah NU. Partai-partai yang berbasis keagamaan jauh tertinggal dengan partai yang berlatar nasionalis.

Namun kecenderungan terhadap pilihan politik, kiai pesisir dan Tapal Kuda yang cenderung santri, dan Mataraman yang cenderung sekuler tidak selamanya berlaku, khususnya dalam Pilkada. Ketiganya dapat berjalan beriringan. Pemetaan Geertz tentang masyarakat Jawa (khususnya Jawa Timur) ke dalam tiga varian; abangan, santri dan priyayi tidak terlalu tampak dalam fenomena terakhir. Bahkan jika saja Clifford Geertz masih hidup dan berkesempatan menuliskan disertasinya berdasarkan apa yang tengah berlangsung dewasa ini di Jawa Timur, mungkin pandangan dia mengenai kaitan antara Islam dan partai politik (parpol) bakal berbeda.

²²⁰ Ibid.

2. Kiai Pejabat Pemerintah atau Parpol

Kondisi keziaian tersebut oleh Laode Ida disebut dengan "stratifikasi kiai", yaitu stratifikasi berdasarkan posisi genealogis dan teritori. Poin penting dalam hal ini ialah bahwa kiai-kiai NU di Indonesia berinduk pada satu guru yang sama, yakni mereka yang mendirikan dan mengembangkan NU.²²¹ Menurut Ida, terdapat tiga stratifikasi kiai NU. Pertama, kiai aristokrat atau biasa disebut dengan kiai darah biru, yakni kiai yang berasal dari keluarga pendiri NU yang umumnya berada di Jawa Timur. Mereka ini termasuk keluarganya, di lingkungan keluarga NU umumnya menempati posisi tertinggi dan seolah bersifat permanen.

Kedua, para kiai belajar di beberapa pesantren sehingga memiliki ilmu yang bervariasi dan memiliki kelebihan tersendiri yang tidak dimiliki oleh kiai lainnya. Ketenaran kiai seperti ini selalu menjadi rujukan baik oleh kalangan NU maupun masyarakat luas. Ketiga, kiai biasa, yaitu kiai yang belajar pada pesantren NU tertentu dan kemudian mengembangkan pesantren sendiri dan atau mengajar pada pesantren tertentu, mereka semata-mata mengembangkan pendidikan pesantren dengan ajaran-ajaran yang sudah digariskan oleh NU.²²²

Relasi Kiai Politik dan Pesantren dalam Pusaran Politik Praktis

Menurut Zamakhsyari Dhofier, pesantren berdiri sejak abad ke-16 Masehi yang ditandai dengan maraknya pengajaran berbagai kitab klasik bercorak teologi dan tasawuf.²²³ Keunikan dan keaslian pesantren adalah sebagai khazanah tradisi budaya bangsa yang menjadi pilar bagi seluruh kehidupan manusia melalui jejaring pendidikan untuk memunculkan insan bermoral. Pada taraf ini, pesantren diarahkan pada dimensi *ubudiyah (religius oriented)* untuk menciptakan insan agamis (*tafaqquh fiddin*) dan berakhlak mulia. Kehadiran pesantren dalam pandangan Aboebakar²²⁴ merupakan respon terhadap gejala realitas sosio-cultural yang berkembang. Oleh karena itu, pesantren berevolusi menjadi institusi agama yang menggawangi moral manusia.

Sampai akhir abad 19, pesantren merupakan satu-satunya institusi islam yang mengalami perubahan searah dengan

²²¹ Laode Ida, *NU Muda Kaum Progressif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 6.

²²² *Ibid.* 7.

²²³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982).

²²⁴ H. Aboebakar, *Sejarah Hidup KH. Wahid Hasym dan Karangan Tersiar* (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. KHA.Wahid Hasyim, 1957), 77.

kecenderungan modernisasi.²²⁵ Homogenitas pesantren telah terbuka oleh peradaban modern yang rasionalistik. Peta geografis lingkungan pesantren merupakan cermin dari sistem hubungan kekerabatan yang menempatkan setiap individu sebagai warga dalam suatu sistem yang utuh dan komprehensif.

Pesantren sebagai institusi agama merupakan legenda hidup yang masih eksis hingga hari ini. Nurcholish Madjid mengatakan bahwa eksistensi pesantren, dikarenakan pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi keaslian Indonesia (*indigenous*).²²⁶ Sebagai *indigenous*, pesantren muncul dan berkembang dari pengalaman sosiologis masyarakat lingkungannya.²²⁷

Eksistensi pesantren memberikan kontribusi konkrit dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia. Di era kerajaan Jawa, pesantren menjadi pusat dakwah penyebaran Islam. Di era penjajahan kolonial, pesantren menjadi medan heroisme pergerakan perlawanan rakyat. Di era kemerdekaan, pesantren terlibat dalam perumusan bentuk dan ideologi dan revolusi fisik untuk mempertahankan kemerdekaan.²²⁸ Di era reformasi ini, pesantren menjadi kawah candradimuka pengembangan khazanah Islam modern, mempertegas kultur islam bangsa Indonesia yang sering disebut dengan *cultural broker* dan tidak jarang menjadi agen politik yang sering disebut dengan *political broker*. Terlepas dari kesalahan dalam berpolitik, pesantren memberikan sumbangsih dalam mewujudkan idealisme bangsa yang bukan sekedar meningkatkan kualitas sumber daya manusia (*human*

²²⁵ Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta: Sipsess, 1999), 54.

²²⁶ Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), 18.

²²⁷ Ada satu hipotesa bahwa jika Indonesia tidak mengalami penjajahan, mungkin pertumbuhan sistem pendidikan di Indonesia akan mewarisi corak pesantren. Sehingga perguruan-perguruan tinggi yang ada sekarang ini tidak akan berupa ITB, UI, IPB, UGM, UNAIR ataupun lainnya, melainkan mungkin Universitas Tremas, Krapyak, Tebuireng, Bangkalan, Lasem, Sidogiri, Lirboyo dan seterusnya. Kemungkinan ini bisa kita tarik setelah melihat dan membandingkan dengan sistem pendidikan di Barat. Dimana hampir semua universitas terkenal cikal bakalnya adalah perguruan-perguruan yang semula berorientasi keagamaan. Sebagai contoh, universitas-universitas ternama di Amerika seperti Universitas Harvard, dulunya merupakan lembaga keagamaan yang didirikan oleh Pendeta Harvard, kemudian saat ini telah berkembang menjadi universitas modern, ternama dan berpengaruh di dunia. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: Univesity of Chicago press, 1988), 62.

²²⁸ H. Aboebakar, *Sejarah Hidup KH. Wahid Hasym dan Karangan Tersiar*, 79.

resource) atau aspek intelektualitas saja, melainkan *concern* dalam mencetak moralitas dan spiritualitas bangsa yang luhur. Sebagai lembaga tradisional, pesantren menjadi benteng kultural budaya bangsa dari gesekan-gesekan dan pergeseran tata nilai sosial sebagai implikasi modernitas. Sekalipun demikian, pesantren selalu digambarkan yang selalu *vis a vis* dengan sekuler berbasis skill duniawi. *Opinion public* ini semakin diperparah oleh kebijakan rezim Orde Baru yang represif dan memarjinalkan pesantren, sehingga keberadaan pesantren menjadi semakin terpinggirkan dan kurang diminati dalam kontestasi intelektual modern.

Kontribusi yang tidak kalah spektakuler dari dunia pesantren adalah peletakan pesantren sebagai *indigenous* yang unik dan eksotik, kaya nilai-nilai keadaban, nilai-nilai kultural dan khazanah intelektual Islam yang termanifestasikan dalam warisan tak ternilai berupa literatur klasik (kitab kuning) yang menjadi tradisi keilmuannya. Selama ini, banyak penulis tentang pesantren yang terkesan simplistik yang cenderung terhenti pada ciri atau kategorisasi dan karakteristik lahiriah sebuah pesantren. Tidak jarang pesantren hanya dibaca dan dideskripsikan sebagai lembaga yang dipimpin oleh kiai dalam satu kompleks yang bercirikan: masjid atau surau sebagai pusat pengajaran; asrama sebagai domisili santri; dan kitab kuning sebagai buku wajib. Secara faktual kehidupan pesantren dengan dinamika dan tingkat variasi yang sangat bebas, gambaran seperti ini jelas tidak komprehensif. Pengamatan lebih jauh, terkesan hanya menyinggung tipologi pesantren, sistem dan metodologi pendidikan, struktur organisasi, kepemimpinan, dan aspek-aspek dunia pesantren yang 'kasat mata' saja, seperti pesantren salaf, pesantren modern atau pesantren terpadu. Kendati pengamatan seperti itu tidak salah, karena secara umum pesantren memang memiliki tipologi yang sama, namun pengamatan yang terjebak pada ciri-ciri dan karakteristik lahiriah yang tidak menyentuh hakikat intrinsik dari suatu obyek, merupakan tindakan simplifikatif, reduktif bahkan distortif. Kegagalan mengangkat sisi sesungguhnya pesantren, akan memunculkan citra dan stigma merugikan, seperti konservatif, eksklusif, pinggiran dan citra-citra lain yang anti peradaban.²²⁹

²²⁹ Ada beberapa alasan mendasar yang mempengaruhi pengamatan terhadap pesantren menjadi cenderung sederhana. *Pertama*, pesantren yang semula didirikan untuk mengembangkan Islam telah memiliki dunianya sendiri. Dunia yang sama sekali unik, eksotik dan tidak mudah dimengerti oleh orang di luarnya tanpa bersedia 'memasuki' dunia itu dan melakukan observasi secara langsung dalam rentang waktu yang tidak sebentar. *Kedua*, pertumbuhan pesantren yang bebas dalam membentuk variasi tipologinya,

Menurut hemat penulis, pengamatan mendalam yang mendedah karakteristik pesantren sebagai institusi agama yang berorientasi pada pembentukan karakter manusia Islami, dengan segala nilai kultural dan kekuatan-kekuatan potensial yang dimilikinya, serta peranannya dalam mewarnai corak bangsa Indonesia, nyaris masih minim dilakukan. Hal ini lumrah, karena membaca hierarki pesantren secara integral dan komprehensif sebagai sebuah kampung peradaban, subkultur, institusi kultural, atau sebagai institusi Islam (*tafaqquh fi addin*) tertua di Nusantara memang suatu yang tidak mudah (untuk tidak menyebutnya absurd) diperoleh obyektifitas analisis yang benar-benar representatif bila dilakukan dari pihak luar pesantren.

Pesantren, dengan jumlah ribuan dan memiliki kekhasan sendiri-sendiri sekaligus variasinya yang bebas dalam membentuk tipologi, serta corak tradisi keilmuannya yang heroik, memerlukan pihak yang benar-benar 'dekat' dengan pesantren, atau 'pihak dalam' yang secara langsung terlibat dengan hierarki pesantren, untuk memungkinkan menghasilkan analisa menyeluruh dan benar-benar representatif. Pendekatan naratif (*narrative*) yang dilakukan oleh pihak dalam pesantren sendiri akan sangat memungkinkan berhasil memberikan gambaran potret utuh dinamika pesantren, nilai-nilai keadaban, karakteristik kultural dan tradisionalismenya, serta kekuatan-kekuatan potensial yang ada di dalamnya.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan tertua mulai diperkenalkan di tanah nusantara semenjak 500 tahun yang lalu. Secara historis terhitung sejak zaman wali songo, pesantren telah memainkan peranan penting dalam penyebaran agama Islam. Peran pesantren juga menemukan titik pijarnya di zaman kolonial untuk melakukan perlawanan terhadap berbagai penjajahan, begitu juga pada era kemerdekaan dan masa reformasi semakin menemukan peranannya menjadi gawang terakhir moral umat. Pesantren merupakan suatu lembaga yang unik, sehingga pada akhirnya merupakan titik pembeda dengan lembaga yang lain. Didalamnya terdapat lima unsur sehingga dapat dikategorikan sebagai pesantren, yaitu; *Pertama*; keberadaan kiai, kiai memiliki peranan penting dalam pendirian, pertumbuhan, perkembangan dan pengurusan sebuah pesantren. Sebagai pemimpin pesantren, watak dan keberhasilan

akan sulit membuat klasifikasi secara integral. *Ketiga*, penelitian yang hanya mengacu pada beberapa sampel pesantren, jelas tidak akan sepenuhnya merepresentasikan seluruh variannya yang bebas itu. Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LKIS, 2004), 50.

pesantren banyak bergantung pada keahlian dan kedalaman ilmu, karismatik dan wibawa, serta keterampilan seorang kiai.²³⁰

Kedua; keberadaan masjid, masjid mempunyai hubungan yang erat dalam tradisi Islam. Kaum muslimin selalu memanfaatkan masjid sebagai tempat beribadah dan juga sebagai tempat pendidikan Islam. Sebagai pusat kehidupan rohani, sosial dan politik, dan pendidikan Islam, masjid merupakan aspek kehidupan sehari-hari yang sangat penting bagi masyarakat. Dalam kerangka pesantren, masjid dianggap sebagai tempat yang paling tepat untuk mendidik para santri, terutama dalam praktek sholat lima waktu, khutbah dan pengajaran kitab-kitab Islam klasik.²³¹ Ketiga; keberadaan santri, santri merupakan unsur penting dalam perkembangan pesantren, karena langkah pertama dalam membangun pesantren adalah keberadaan santri yang datang untuk belajar dari seorang alim. Kalau santri tersebut sudah menetap di rumah seorang alim, baru seorang alim bisa disebut kiai dan mulai membangun fasilitas yang lebih lengkap untuk pondoknya. Zamakhari Dhafier membagi karakter santri menjadi dua kelompok, yaitu santri kalong dan santri mukim.²³² Santri kalong merupakan bagian santri yang tidak menetap dalam pondok tetapi pulang ke rumah masing-masing sesudah selesai mengikuti suatu pelajaran di pesantren. Santri kalong biasanya berasal dari daerah-daerah sekitar pesantren jadi tidak keberatan kalau sering pulang pergi. Sedangkan santri mukim adalah putera atau puteri yang menetap dalam pondok pesantren dan biasanya berasal dari daerah jauh.

Keempat; adanya pondok atau tempat sederhana yang merupakan tempat tinggal kiai bersama para santrinya. Di samping itu pondok juga dimaksudkan sebagai tempat asrama para santri. Hal ini dimaksudkan sebagai tempat untuk menempa diri bagi santri untuk mengembangkan keterampilan dan kemandiriannya agar mereka siap hidup mandiri dalam masyarakat sesudah dari pesantren. Kelima; kitab-kitab Islam klasik biasanya sering disebut kitab kuning, karena warna kertasnya kebanyakan berwarna kuning. Pada masa lalu menurut Zamakhari Dhafier, pengajaran kitab-kitab Islam klasik merupakan satu-satunya pengajaran formal yang diberikan dalam lingkungan pesantren.²³³ Sedangkan pada saat ini, kebanyakan pesantren telah mengambil pengajaran pengetahuan umum sebagai

²³⁰Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), 14.

²³¹Zamakharyari Dhafier, 1985, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1885), 49.

²³²Ibid., 52.

²³³Ibid.

bagian yang juga penting dalam pendidikan pesantren, namun pengajaran kitab-kitab Islam klasik masih masih dominan dalam pengajarannya. Dalam dunia pesantren ada delapan macam bidang pengetahuan yang diajarkan dalam kitab-kitab Islam klasik, termasuk di dalamnya adalah : ilmu nahwu dan sarraf (morfologi), fiqh, ushul fiqh, hadis, tafsir; tauhid, tasawuf dan etika, dan cabang-cabang lain seperti tarikh dan balaghah.

Sebagai pengembang peradaban, peran strategis pesantren sebagai beriringan dengan peran kiai sebagai *cultural broker*, bahkan lebih jauh itu ada juga yang berpikiran bahwa pesantren layak menjadi pusat peradaban (*center culture*). Terlepas dari konsep-konsep itu, cara pandang masyarakat pesantren banyak dinilai sebagai cara pandang yang sesuai dengan cara pandang kebangsaan dan keindonesiaan. Untuk itu dunia pesantren perlu tampil berada di garda depan dalam rangka menggagas peradaban Indonesia ke depan. Dalam rangka melakukan filterisasi terhadap nilai-nilai global yang berseliweran di tengah masyarakat Indonesia yang terkadang membingungkan. Dalam perkembangannya, pesantren tidak hanya sebagai intitusi pendidikan. Pesantren telah menemukan peran barunya, yaitu keterlibatan atau afiliasi pesantren dengan partai politik. Sebagai lembaga layanan masyarakat, sudah selayaknyalah bila pesantren tidak hanya puas mendengar keluh-kesah rakyat jelata. Pesantren juga dituntut menyampaikan aspirasi umat tersebut ke hadapan umara. Walaupun begitu, tidak berarti semua pengasuh pesantren harus terjun ke dunia politik, apalagi politik praktis.

Dengan keterlibatan pesantren dalam pemilihan umum di Indonesia telah mengalami perubahan besar, dulu pada masa Orde Baru, pesantren merasa tidak nyaman jika didekati oleh para politisi. Hal ini bukan tanpa alasan, karena realitas yang terjadi pada masa itu, jika pesantren berdekatan dengan partai politik tertentu terutama partai pemerintah santrinya akan habis. Mereka akan pergi meninggalkan pesantrennya yang menerima bantuan dari pemerintah. Realitas inilah yang terjadi di masa Orde Baru, yang memang sangat hegemonik terhadap kehidupan sosial-politik masyarakat pada waktu itu. Hari ini situasinya berbeda, pesantren sudah tidak lagi alergi terhadap partai politik, apa pun itu posisinya, sebagai partai pemerintah atau partai oposisi. Hal ini nampak jelas bahwa pesantren setelah jatuhnya Orde Baru justru memainkan posisi yang strategis dalam percaturan politik. Pesantren masih dianggap memiliki kekuatan penyedot suara, tak heran jika banyak politisi yang datang ke pesantren meskipun hanya untuk meminta restu.

Realitas kiai bukan hanya sekedar dituntut untuk melek terhadap problematika keagamaan belaka, akan tetapi masyarakat pesantren juga harus melek terhadap problematika kenegaraan. Salah satunya adalah pengetahuan masyarakat tentang pemilu yang merupakan instrumen negara dengan menggunakan sistem demokrasi.

Keberadaan pesantren sebagai agen mobilitas politik dalam memberikan andil terhadap terhadap partai yang berbasis santri tidak dapat dipungkiri. Ikatan primordial santri dengan guru memberikan pengaruh yang sangat kuat terhadap aspirasi politik santri. realitas ini ditopang oleh tradisi kesetiaan santri pada guru dan kiai mendorong terjadinya ketaatan tanpa *reserve* seorang santri pada perintah-perintah kiai, demikian pula soal ketaatan menjalankan perintah politik.

Di sisi lain, pesantren menempatkan diri sebagai agen politik dalam mensosialisasikan, mempengaruhi dan mengeruk massa. Kepercayaan yang tinggi masyarakat membuat pesantren dengan mudah memobilisasi massa dan membuat pengaruh berdasarkan standar-standar kognisi kiai politik, yaitu kognisi bahwa pesantren harus memperjuangkan kepentingan umat, pesantren harus menjadi media umat dengan pemerintah dan kekuatan-kekuatan lain di luar pesantren, dan pada akhirnya pesantren ikut bertanggung jawab dalam semua proses sosial-politik yang berada di luar pesantren.

Keberadaan pesantren sebagai agen politik yang kuat tidak terbantahkan lagi, tidak ada gugatan yang represif dari kekuatan luar terhadap otonomi politik pesantren, karena pesantren dibangun atas donasi pribadi, dibangun dengan kerja keras dan tanpa pamrih, meskipun pada akhirnya pihak luar memberikan andil dalam bentuk sokongan dana, tetapi sokongan tersebut muncul setelah pesantren berdiri, atau setelah pesantren dipandang memiliki pengaruh di masyarakat. Kiai dan pesantrennya berdiri tegak dengan independensi idealnya, sehingga pesantren tidak dapat di dikte oleh siapapun. kiai memiliki kebebasan dalam menentukan pilihan politiknya dan keterlibatan kiai dalam politik praktis adalah sah, karena kiai juga sebagai manusia yang membutuhkan kepuasan dalam mengambil peranan sosial-politiknya.

Dalam konteks politik, pesantren menurut Sholahuddin Wahid tidak bisa dilihat dari satu sisi saja, setidaknya terdapat ada tiga kacamata yang perlu dipakai, yaitu; pertama, melihat pesantren dari sisi pribadi kiai (pimpinan pesantren), banyak diantara pimpinan pesantren sebagai tokoh atau pengurus, sekalipun pesantren tersebut tidak mau disebut dengan pesantren NU atau yang secara struktural berada di bawah naungan NU. Kedua, pesantren yang secara resmi

menjadi anggota RMI (Rabithah Ma'ahid Islamiyah), organisasi pesantren di bawah naungan NU. Ketiga, pesantren mandiri, artinya baik secara kelembagaan atau secara pribadi kiai tidak terlibat dalam kepengurusan jama'ah. Pada taraf ini, perspektif yang ketiga ini lebih independen dalam menentukan sikap politiknya dalam meraih kekuasaan.

Kekuasaan kiai dikendalikan terutama melalui hubungan keluarga dan jaringan patronase. Asumsi ini didukung oleh temuan Greg Fealy di beberapa pesantren di Jawa, kiai senior menempatkan anggota keluarga atau pengikut yang dipercaya di jabatan yang berpengaruh, dan dari sini orang-orang yang ditempatkan tersebut dapat mengembangkan kariernya sekaligus menjalankan kepentingan kiai dan pesantrennya.²³⁴ Tanpa dukungan kiai yang berpengaruh, kemajuan karir seorang muslim awam sulit dicapai. Sebagian besar posisi kunci non-ulama', baik di tingkat lokal maupun nasional selalu dilindungi oleh seorang kiai senior. Dalam keadaan seperti itu umumnya terjadi tawar menawar yang tidak terucap antara "patron" dan "client" yang menjamin keuntungan bagi keduanya. Sang kiai mengandalkan kliennya untuk menyuarakan pandangan dan kepentingannya, sedangkan sang klien tergantung pada kiai dalam otoritas serta keamanan karirnya. Dengan demikian hubungan struktur kekuasaan dalam tubuh jejaring bersifat vertikal dan didasarkan pada hubungan kekeluargaan atau hubungan pasangan santri-kiai. Disisi lain, jejaring kuasa kiai melalui patronase, sebagaimana temuan van Bruinessen bahwa jejaring kuasa kiai diciptakan melalui pernikahan antar keluarga kiai pesantren.²³⁵ Melalui ikatan perkawinan ini, regenerasi terus dikembangkan hingga mencapai anak cucu.

Keterlibatan pesantren dalam politik ada kalanya *secara langsung*, yakni dengan cara menjadi pengurus partai politik, atau tidak menjadi pengurus partai tetapi mencalonkan, dan/atau dicalonkan sebagai anggota legislatif. Sementara model yang kedua adalah tidak langsung, yakni dengan cara mendudukkan anggota keluarga, alumni, patron politik untuk menduduki jabatan politik, dan/atau anggota legislatif. Jumlah yang kedua lebih besar dibandingkan dengan cara yang

²³⁴ Gerg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama* (Jogjakarta, LKIS, 1998), 57.

²³⁵ Martin Van Bruinessen, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKIS, 1994), 151-4. Misalnya pesantren di Jombang, yakni Pesantren Tebu Ireng, Denanyar, Tambak Beras dan Darul Ulum serta pesantren Lasem di Jawa Tengah yang selama ini dianggap sebagai penjaga gawang utama NU memiliki hubungan kekerabatan yang sangat kuat. Hubungan kekerabatan ini dalam rangka untuk memperkuat trah generasi NU dan sekaligus memperkuat patronase pesantren dan NU.

pertama, karena kiai tidak perlu susah-payah ikut rapat dan kampanye secara langsung.

Setelah era multi partai dimana kiai dengan pesantrennya memiliki hubungan kuat dengan salah satu partai politik, keterlibatan pesantren dan kiai semakin jelas dan transparan. Kondisi sosial politik, ekonomi dan budaya di lingkungan pesantren dan kiai menghendaki adanya perubahan-perubahan keterlibatan dalam politik yang dulunya pasif, kurang terbuka dan banyak bermain di belakang panggung, kini kian transparan. Bahkan lebih dari itu. Karena banyaknya partai politik yang (mengaku) memiliki basis ideologis *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* serta kuatnya hubungan dengan partai politik yang beraliran kebangsaan yang pernah terjadi sebelum era multi partai, maka kiai dan pesantren ibarat gadis cantik yang menjadi rebutan setiap laki-laki.

Peran sosial kiai politik dan Pesantren semakin terbuka setelah banyaknya partai politik yang memanfaatkan jasa kiai dalam memperebutkan massa pemilih yang besar. Partai yang banyak menjadi patron kiai dan Pesantren adalah partai yang memiliki kedekatan ideologis, semisal PKB, PPP, dan partai Islam yang tidak terlalu besar. Tetapi juga banyak tokoh-tokoh pesantren dan kiai yang menjadi aktifis politik partai yang berbasis kebangsaan karena adanya ikatan sejarah dan kedekatan secara personal sehingga sulit melepaskan dari ikatan partai tersebut.

Sementara itu, ada dua pola keterlibatan kiai sebagai calon anggota legislatif yang kemudian melibatkan diri mereka aktif dalam kegiatan partai, yaitu; pertama melalui forum rapat partai dan NU, dimana kiai bertindak sebagai pribadi yang ditunjuk oleh forum rapat untuk menjadi calon. Kedua, ada kalanya secara terbuka mengajukan permohonan, dan mengisi formulir sebagaimana yang juga terjadi pada partai-partai lain pada saat penggalangan calon anggota legislatif.

Keterlibatan kiai dan pesantren dalam proses politik, baik langsung atau tidak langsung diakibatkan oleh godaan kepentingan. Kepentingan yang dimaksud adalah persoalan ekonomi.²³⁶ Lemahnya sumber ekonomi pesantren dan kiai memaksa mereka larut dalam persaingan mencari pekerjaan, dan/atau memperoleh keuntungan sesaat dari orang per orang.

²³⁶ Dalam berbagai kasus banyak kiai miskin dan kemudian kaya. Hal ini tidak dilepaskan dari berbagai bisnis yang dilakukan oleh kiai pesantren dalam rangka memperkuat ekonomi mereka. Yang menjadi patner bisnis adalah saudagar kaya, politisi, pejabat pemerintah, pebisnis lokal dan bahkan kelompok China. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan MA Bakhtar (Yogyakarta: LKiS, 2007), 56.

Berdasarkan fakta-fakta sosiologis kiai dan pesantren terdapat beberapa alasan mengapa kiai sulit keluar dari cengkraman politik. Pertama, secara ekonomi kiai dan keluarganya dalam katagori keluarga miskin. Pada umumnya kiai tidak memiliki harta, mereka hanya mengandalkan pemberian orang wali santri, dan/atau sumbangan suka rela santri melalui iuran wajib setiap bulan. Semakin sedikit jumlah santri maka semakin sedikit pula *income* yang diperoleh kiai. Kalau pun mereka memperoleh penghasilan, jumlah yang diterima sangat sedikit, yakni berasal dari gaji bulanan mengajar di pesantren atau lembaga formal. Kedua, pesantren tidak memiliki sumber ekonomi yang jelas. Lagi-lagi pesantren hanya menunggu uluran tangan wali santri yang jumlahnya terbatas, atau bantuan pemerintah yang juga jumlahnya tidak tetap. Sementara biaya yang harus dikeluarkan cukup besar, mulai mengaji guru, pemeliharaan fasilitas dan penambahan fasilitas-fasilitas pendukung. Ketiga, semakin besar jumlah santri maka semakin besar pula pengaruh kiai di masyarakat. Ketika pengaruh semakin besar, maka semakin banyak pimpinan politik atau tokoh-tokoh yang mendorong kiai terlibat dalam kegiatan politik praktis. Keempat, menjadi anggota legislatif adalah bukan pekerjaan yang menuntut adanya rutinitas yang tinggi, artinya seandainya menjadi wakil rakyat masih sempat untuk mengurus pesantren, mengajar atau berceramah rutin sebagaimana yang terjadi di berbagai tempat. Artinya, terlibat dalam politik secara total tidak akan mengganggu kegiatan kepesantrenan, apalagi jika sistem pesantren sudah berjalan dengan baik. Kelima, terlibat dalam kegiatan politik apalagi menjadi wakil rakyat seimbang antara pekerjaan dan *reward* yang diperoleh. Untuk sekelas kiai, pekerjaan menjadi pekerja menjadi wakil rakyat sejalan dengan *reward* yang diperoleh.

Di samping ikatan primordial kiai dan NU yang kemudian menyulitkan pesantren keluar dari cengkraman politik praktis, juga adanya jaringan pesantren yang menjadi basis kekuatan politik. Jaringan pesantren utamanya dibentuk oleh ikatan alumni, banyaknya pesantren besar yang terlibat dalam kegiatan politik praktis juga mengkooptasi para alumni melalui jejaring yang sangat kuat. Jaringan politik pesantren sangat kuat karena adanya sistem yang secara kuat mendukung terhadap jaringan itu. Adanya organisasi alumni yang secara struktur berhubungan dengan pesantren, para alumni juga memanfaatkan organisasi tersebut sebagai ajang sosialisasi, mobilisasi dan pintu masuk dalam pengembangan karier politik. Hubungan patronase yang awalnya satu arah, pesantren ke alumni, juga dikembangkan sebaliknya, dari alumni ke pesantren. Pesantren

maupun alumni memanfaatkan jaringan tersebut untuk memperkuat bargaining politik dalam bentuk barter kepentingan.²³⁷

Jejaring pesantren sebagai agen mobilisasi politik semakin kental terasa menjelang dan pasca pemilu, baik pemilu legislatif maupun eksekutif. Berbagai kekuatan saling tarik menarik kiai dan pesantrennya sampai terjebak pada pusara kepentingan politik praktis. Pesantren tidak lagi menakutkan dengan berbagai karakter agamisnya, melainkan pesantren menjadi gadis cantik menawan yang menjadi primadona berbagai kekuatan politik untuk mempersuntingnya. Godaan politik yang cukup besar telah menyeret pesantren ke dalam "kesesatan" politik dukung-mendukung dan politik transaksional, sehingga pesantren menjadi agen-agen politik kekuasaan yang berorientasi pada kepentingan pragmatis jangka pendek. Pada taraf ini pesantren tidak lagi mampu menjaga peran profetiknya sebagai agen sekaligus gawang moralitas umat.

Semenjak kelahirannya, pesantren tidak bisa lepas dari realitas masyarakat agrikultur. Secara tidak langsung, pesantren menempati salah satu mata rantai dalam jejaring struktur sosial masyarakat agrikultur yang membentuk logika moda produksi tersendiri. Masyarakat pesantren menjadi lekat dengan budaya *entrepreneurship* non-negara, dimana moda produksi yang berlangsung di dalamnya mampu menopang eksistensinya sendiri. Daya tahan dan sustainabilitas pesantren sangat ditentukan oleh moda produksi yang berlangsung di dalamnya, bukan oleh faktor-faktor eksternal.²³⁸

Modernisasi diperkirakan menciptakan kondisi yang mendukung terhadap eksistensi pesantren, tetapi realitas modern telah membuktikan pengaruhnya yang membawa pergeseran-pergeseran di tingkat struktur sosial pesantren.²³⁹ Modernisasi tidak hanya

²³⁷ Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967* (Yogyakarta: LKIS, 2003), 34.

²³⁸ Masdar Hilmy, *Peran Agama dalam Transformasi Politik*, (Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2002)

²³⁹ Budaya agrikultur yang selama ini menjadi "zona penyangga" (*buffer zone*) moda produksi pesantren semakin tergerus oleh budaya industri yang mengandalkan *soft-skills* yang sama sekali berbeda dari budaya agrikultur. Proses modernisasi telah mengubah konfigurasi peran-peran sosial yang dimainkan oleh unit-unit sosial dan memaksa mereka melakukan proses adaptasi. Akibat lebih jauh dari proses pergeseran struktur sosial adalah, "ladang" pesantren semakin menyempit seiring dengan perluasan area modernisasi dan industrialisasi. Pergeseran karakter masyarakat dari budaya agrikultur ke budaya industri inilah yang memaksa pesantren melakukan definisi ulang atas peran-peran sosial yang selama ini dimainkan. Maka, terjadilah proses diversifikasi peran sosial pesantren dalam rangka

berimplikasi pada pergeseran peran sosial pesantren, tetapi juga pada pergerakan pesantren dalam dinamika sosial-politik yang makin terbuka. Di tingkat struktur politik, modernisasi menawarkan sejumlah nuansa baru yang bisa menggoyahkan konfigurasi tatanan politik yang dianggap sudah mapan. Pada taraf ini, datangnya modernisasi diibaratkan sebagai serangan fajar yang siap memporak porandakan tatanan politik yang sudah mapan untuk diganti dengan tatanan sosial politik yang dianggap relevan.

Keterlibatan pesantren dalam ranah politik praktis dapat dimaknai secara positif sebagai bentuk kepedulian pesantren terhadap perbaikan kehidupan politik masyarakat secara keseluruhan. Sejak tumbangannya rezim Orde Baru, pesantren dihadapkan pada hiruk-pikuk ledakan partisipasi sosial dalam ruang publik. Namun demikian, gelombang demokratisasi yang dilakukan secara lebih massif di masa ini ibarat pedang bermata ganda. Di satu sisi, pesantren terpanggil untuk terlibat secara aktif dalam proses-proses deliberasi kebijakan publik. Di sisi lain, pesantren belum memiliki kesiapan memadai dalam rangka menghadapi kerasnya persaingan faksi-faksi politik dalam masyarakat.

Realitas ini telah menorehkan sebetuk cerita sukses kalangan pesantren dalam politik praktis, seperti lolosnya orang-orang pesantren dalam proses pencalonan anggota legislatif maupun eksekutif. Komunitas pesantren menyambutnya secara suka-cita. "Cerita sukses" dengan ditandai maraknya pergerakan mobilitas vertikal kiai dalam piramida kekuasaan, mulai dari tingkat Kabupaten, Propinsi, hingga nasional. Puncaknya adalah terpilihnya orang-orang pesantren dalam pucuk piramida kekuasaan seperti presiden RI (KH Abdurrahman Wahid) merupakan kenyataan yang belum pernah terjadi sebelumnya sejak Republik ini berdiri.²⁴⁰

Di sisi lain terdapat fakta negatif kalangan pesantren dalam politik praktis, banyak orang pesantren yang gagal dalam proses pencalonan anggota legislatif maupun eksekutif. Hal ini telah menjadi bukti bahwa, figur kharismatis kiai tidak serta-merta mengantarkan mereka ke tampuk politik kekuasaan. Realitas ini dikarenakan proses rasionalisasi yang massif di tingkat akar rumput melalui gelombang

mengadaptasikan diri dengan tuntutan modernisasi. Marion Joseph Levy, *Modernization and the Structure of Societies: Aspects of Social Structure in Modernized and Non-modernized Societies* (New Jersey: Transaction Publishers, 1996), 87.

²⁴⁰ Masdar Hilmy, *Peran Agama dalam Transformasi Politik*, (Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2002).

demokratisasi dan partisipasi pendidikan mereka.²⁴¹ Pada titik inilah, komunitas pesantren menemui titik kulminasinya sebagai pecundang akibat tergerusnya dukungan masyarakat terhadap keberadaan mereka dalam ranah politik. Dalam bahasa yang ekstrem, telah terjadi proses devaluasi otoritas pesantren dalam ranah politik praktis.

Era reformasi yang ditandai dengan terbukanya kran kebebasan, termasuk kebebasan mendirikan partai politik baru telah mencuri perhatian bangsa ini untuk menciptakan wadah sebagai saluran politik masyarakat yang lebih komprehensif, tak terkecuali organisasi sebesar Nahdlatul Ulama. Melalui mekanisme *ijma'* pengurus harian Syuriah dan Tanfidiyah yang dilaksanakan pada tanggal 3 Juni 1998 telah menghasilkan keputusan bahwa pengurus besar nahdlatul ulama (PBNU) membentuk tim lima yang ditugaskan untuk memenuhi aspirasi warga Nahdlatul Ulama.²⁴²

Keputusan ini diperkuat dengan munculnya surat tugas PBNU kepada tim lima pada tanggal 20 Juni 1998, yang diteruskan tim lima membentuk tim asistensi yang berjumlah 9 orang²⁴³ yang bertugas menginventarisir dan merangkum usulan warga Nahdlatul Ulama untuk mendirikan parpol baru, dan membantu warga Nahdlatul Ulama dalam melahirkan satu parpol baru yang dapat mewadahi aspirasi politik warga Nahdlatul Ulama.

Selanjutnya pada tanggal 22 Juni 1998 tim menyelenggarakan rapat untuk merancang berbagai persoalan yang terkait dengan partai politik baru, yaitu; pokok-pokok pikiran Nahdlatul Ulama mengenai reformasi politik, *mabda'* siyasi, hubungan partai politik dengan Nahdlatul Ulama, AD/ART dan naskah deklarasi. Lima rancangan tersebut kemudian dibawa ke rapat Silaturahmi Nasional Ulama dan

²⁴¹ Pudarnya kharisma pemimpin menjadi simbol berakhirnya pola kepemimpinan tradisional dan dimulainya era kepemimpinan modern-rasional di ruang publik. Dalam konstruk teoretik Weberian, pola kepemimpinan tradisional ditandai dengan bekerjanya pola relasi *patron-client* yang tidak berimbang antara pemimpin dan yang dipimpin. Pola kepemimpinan modern-rasional di era demokrasi setahap demi setahap mengikis pola kepemimpinan kharismatik. Lebih jauh tentang Max Weber dan kepemimpinan kharismatik, lihat, misalnya, Reinhard Bendix, *Max Weber: an Intellectual Portrait* (London & New York: Routledge, 1998), 301-29.

²⁴² Tim lima tersebut adalah KH. Ma'ruf Amin (Rais Syuriah), KH. M. Dawan Anwar (Katib 'Am PBNU), DR. KH. Said Aqiel Siradj (Wakil Katib), HM. Rozy Munir (Ketua PBNU), H. Ahmad Bagdja (Sekjen PBNU).

²⁴³ Tim asistensi diketuai oleh Arifin Djunaedi, H. Muhyidin Aburusan, HM. Fakhri Thaha Ma'ruf, H. Abdul Aziz, H. Andy Muarly Sunrawa, HM. Nashihin Hasan, H. Lukman Syaefuddin, Amin Said Husni dan Muhaimin Iskandar.

Tokoh Nahdlatul Ulama di Bandung pada tanggal 4-5 Juli 1998 untuk memperoleh masukan lebih lanjut, setelah sebelumnya melalui proses pematangan melalui diskusi dan seminar. Kemudian pada tanggal 23 Juli 1998, bertempat di kediaman Gus Dur Jakarta Selatan, sejarah politik Indonesia moderen menyaksikan kelahiran Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang dibidani oleh kiai-kiai Nahdlatul Ulama.²⁴⁴

PKB merupakan partai politik yang lahir dari rahim Nahdlatul Ulama, sementara masih terdapat partai-partai lain yang mengatasnamakan basis massa Nahdlatul Ulama, yang didirikan oleh kader Nahdlatul Ulama, pimpinan pesantren yang berafiliasi ke Nahdlatul Ulama, atau jaringan massanya terkait langsung dengan jamiyyah Nahdlatul Ulama. Partai-partai tersebut adalah Partai Kebangkitan Umat (PKU) pimpinan KH. Yusuf Hasyim, Partai Nahdlatul Umat (PNU) pimpinan KH. Syukran Makmun, dan Partai Solidaritas Uni Nasional Indonesia (SUNI) yang dipimpin oleh Abu Hasan.²⁴⁵

Tumbuh suburnya partai politik di kalangan masyarakat Nahdlatul Ulama telah memunculkan persoalan lain yaitu ketika Nahdlatul Ulama pesantren terlibat secara langsung dalam kegiatan politik praktis yang dilandasi oleh perbedaan pandangan tentang keterwakilan peran strategis dalam mengembangkan partai. Pasca munculnya PKB, biduk keharmonisan yang selama ini dijaga oleh berbagai elemen Nahdlatul Ulama yang melibatkan kiai dan pesantren mulai terusik, satu sisi sebagian kiai menganggap dirinya sebagai pemilik lumbung suara menuntut peran lebih dalam politik praktis, disisi lain para punggawa partai bersikukuh menjaga kedaulatan politiknya dengan tidak melibatkan kiai. Pada taraf inilah, kalangan Nahdliyin mulai mulai tercabik-cabik oleh kepentingan pragmatis politik, padahal kiai selama ini selalu dianggap sebagai penjaga gawang terakhir moralitas.

Ketegangan pasca lahirnya partai politik dari rahim NU menjadi titik awal terjadinya konflik terbuka dan bahkan tidak jarang membuat partai baru untuk menyalurkan syahwat politik pragmatisnya. Sekalipun konflik di era reformasi bukanlah satu-satunya konflik yang terjadi di kalangan NU, karena ketegangan dikalangan NU menemukan realitas sejarahnya semenjak dilahirkan. Ketegangan dan konflik, sebagaimana digambarkan oleh Laode Ida, terdapat lima di NU sendiri.²⁴⁶ Pertama; kelompok kiai *Vis a Vis* politisi, seperti kelompok

²⁴⁴ Zainal Abidin Baqir, *Peta Islam Politik Pasca Soeharto* (Jakarta: LP3ES, 2003), 110-113.

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ Laode Ida, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006), 76-7.

Kiai As'ad Vis a Vis kelompok Kiai Idham Chalid. Kedua; ketegangan yang terbiasa terjadi di tingkat Syuriah, Tanfidiyah dan Pesantren yang disebabkan oleh adanya perbedaan kepentingan diantara tiga kelompok tersebut, dan terjadinya perubahan tingkah laku yang menimbulkan pola hubungan atau interaksi antara tiga komponen tersebut. Ketiga; ketegangan berdasarkan domisili dan akses pada kebijakan politik, yaitu antara PBNU yang ada di Jakarta Vis a Vis organisasi di bawahnya yang berada di berbagai daerah. Keempat; perbedaan-perbedaan pendapat antara Suriyah Vis a Vis Tanfidiyah yang kemudian merembet pada persoalan lain. Kelima; ketegangan kelompok NU muda Vis a Vis NU tua yang dalam pemikiran-pemikirannya NU tua digambarkan konservatif, dan NU muda lebih kritis dan bahkan liberal.²⁴⁷

Berbagai ketegangan di atas semakin menemukan titik pijaknya di era politik multi partai. Realitas kiai politik sudah menjadi fakta sosial yang tidak terelakkan, realitas dengan karakter khusus yaitu struktur berpikir dan struktur tindakan dengan kekuatan koersif. pada taraf inilah, representasi dan aksi disandingkan sebagai fenomena organik yang tidak memiliki eksistensi dalam kesadaran individu.²⁴⁸

Kiai merupakan entitas yang memiliki peran penting dalam kehidupan masyarakat. Peranan ini semakin meluas ketika kran keterbukaan politik, kiai memainkan peran yang vital dalam membangun, mengembangkan dan mengambil peran dalam perpolitikan secara aktif dan pasif, utamanya dalam menyokong partai politik yang beraliran (berideologi) *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*. Hubungan kiai tidak hanya berada dalam dunia pesantren, tapi juga merambah dalam sektor politik, sekalipun sering mengalami pasang surut seiring makin tingginya intensitas interaksi mereka. Dalam konteks ini dipahami, bahwa hubungan kiai dan politik mengarah pada hubungan persaingan, kontroversi dan pertikaian (*process of disassociation*)²⁴⁹ dalam memperebutkan ruang (*sphere*) politik setelah era multi partai.²⁵⁰

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ Anthony Giddens (ed.), *Emile Durkheim; Selected Readings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 58-60.

²⁴⁹ *Persaingan (competition)* dipahami sebagai proses sosial dimana individu atau kelompok-kelompok sosial bersaing mencari keuntungan melalui berbagai cara, tanpa melalui jalan kekerasan. *Kontravensi* adalah proses yang berada antara persaingan dan pertentangan. *Kontravensi* terutama ditandai oleh gejala-gejala ketidakpastian mengenai diri seseorang atau suatu rencana atau perasaan, baik dalam bentuk sesuatu yang disembunyikan, maupun kebencian atau keragu-raguan terhadap kepribadian

Peter Blau dan Richard Emerson sebagaimana dikutip Philipus mengasumsikan bahwa setiap orang berusaha merebut peluang dan manfaat yang didapatkan orang melalui proses sosial tergantung pada manfaat yang mampu mereka berikan dalam pertukaran, pemusatannya perhatiannya pada aliran manfaat melalui interaksi sosial.²⁵¹ Pandangan tersebut kemudian sampai pada apa yang disebut Emerson sebagai "ketergantungan kekuasaan" (*power-dependence*).

Emerson mendefinisikan kekuasaan sebagai tingkat biaya potensial yang menyebabkan seorang aktor memaksa orang lain "menerima", ketergantungan melibatkan tingkat biaya potensial yang diterima seorang aktor dalam sebuah relasi.²⁵² Kekuasaan yang tidak seimbang dan ketergantungan menyebabkan ketidakseimbangan dalam hubungan, tetapi melalui perjalanan waktu ketimpangan ini bergerak menuju hubungan kekuasaan yang makin berimbang.²⁵³

Teori ini kemudian dikembangkan lagi oleh Cook dan Whitmeyer menjadi teori pertukaran jaringan (*network exchange theory*) yang mengkombinasikan teori pertukaran sosial dan analisis jaringan.²⁵⁴ Cook berkesimpulan, teori pertukaran secara eksplisit mengasumsikan bahwa aktor secara rasional mengejar maksimalisasi kepentingan diri (*self interest*) dalam bentuk apapun, kepentingan semakin kuat apabila aktor memperoleh keuntungan dari proses pertukaran itu.²⁵⁵

seseorang. *Pertentangan (conflict)* adalah suatu keadaan dimana individu atau kelompok berusaha menghancurkan, melakukan perlawanan terhadap individu atau kelompok lain dengan cara kekerasan atau ancaman. Ng. Philipus, Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 29-33.

²⁵⁰ Dapat dipahami juga, bahwa intensitas persaingan, kontroversi dan bahkan pertikaian semakin menguat ketika perebutan ruang politik semakin terbuka. oleh karena itulah, yang lebih menonjol adalah unsur konflik dibandingkan dengan persaingan dan kontroversi. Bahrul Ulum, *Bodohnya NU apa NU Dibodohi; Jejak Langkah NU Era Reformasi, Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik*, (Yogyakarta: Arruz Press dan PW IPNU Jateng, 2002), 21.

²⁵¹ Ng. Philipus, Nurul Aini, *Sosiologi dan Politik*, 367-373.

²⁵² Cook, Karen S., Emerson, Richard M., Mary B. Gillmore, Toshio Yamagishi, "The Distribution of Power in Exchange Networks"; Theory and Experimental Results", *American Journal of Sociology*, edisi 89 (1983).

²⁵³ Ibid. 378.

²⁵⁴ Karen S. Cook, J.M. Whitmeyer, "Two approach to social structure; Exchange theory and network analysis", *Annual Review of Sociology* (1992), 109-127.

²⁵⁵ Ibid.

Pandangan Kiai Politik terhadap Moral Politik

Moral merupakan sebuah kelaziman dalam praktek kehidupan. Kelaziman sebagai kebiasaan yang dianggap baik, dibatasi oleh norma sebagai standarisasi penilaian terhadap struktur tindakan manusia. Moral inilah yang kemudian dijadikan alat kontrol dalam menentukan struktural kualitas tindakan manusia untuk mengarahkan pada kualitas yang lebih baik dalam kehidupan manusia. Melalui pendekatan struktural, untuk menciptakan kualitas manusia yang lebih baik dapat dilihat dari kedadaran diskursif yang melekat dari pemahaman moralitasnya. Kesadaran diskursif moralitas akan melahirkan struktur tindakan manusia yang praktis, tindakan praktis disebut dengan kesadaran praktis. Manusia yang bermoral adalah manusia yang dapat menyatukan antara kesadaran diskursif dan kesadaran praktis dalam struktur tindakannya yang berbasis moral-spiritual.

Bagi kiai, moral tidak hanya dibatasi oleh norma yang dihasilkan melalui interaksi masyarakat, akan tetapi moral dibatasi oleh aturan-aturan yang tertulis yang dilandaskan pada argumen-argumen *syar'i*. Moral semacam ini yang kemudian ditransformasikan oleh kiai sebagai alat perubahan sosial dan budaya. Pola transformasi moral yang dilandaskan nilai-nilai spiritual yang sesuai dengan fitrah manusia tidak hanya melalui pembelajaran akan tetapi lebih pada perbuatan, sehingga moral selalu terapkan dalam setiap perilaku.

Perilaku ini kemudian rancu jika terapkan dalam dunia politik praktis, karena akan terjadi ambiguitas antar kepentingan, keyakinan, dan syahwat kiai dalam kekejaman dunia politik.

Kiai sebagai agen perubahan sosial-keagamaan yang berlandaskan moral dituntut untuk selalu berperan aktif dalam berbagai bidang di dalam masyarakat termasuk juga keaktifan dalam dunia politik. Pengetahuan tentang moral keislaman dan tata negara dapat menjadi pondasi berperan aktif dalam pembangunan politik kenegaraan. Dialektika sejarah politik telah membuktikan bahwa kiai memiliki peran penting dalam memajukan politik bangsa ini. Pada taraf ini, kiai digambarkan sebagai manusia politik. Dalam artian, kiai merupakan pemimpin pesantren dan masyarakat untuk melakukan kontrol terhadap dinamika politik untuk perbaikan sejarah hidup umat manusia.

Salah satu tujuan politik adalah sebagai media untuk mengontrol dan mensejahterakan rakyat. Begitu pula seorang kiai, kiai berada di tengah masyarakat memiliki tujuan sebagai pengayom dan memberikan ketenangan batin yang dapat memberikan kebahagiaan yang berujung pada kesejahteraan masyarakat. Kesamaan tujuan antara politik dan kiai dapat melengkapi antara satu dan lainnya dan

bahkan bisa beriringan untuk meraih tujuan yang sama. Pada tataran ideal, seorang kiai yang aktif dalam politik praktis dapat memberikan sumbangsih bagi terbentuknya berbagai kebijakan yang mengarah pada kebahagiaan dan kesejahteraan masyarakat. Idealitas tujuan ini dapat memberikan motivasi tersendiri bagi seorang kiai untuk secara aktif terjun dalam politik praktis. Keterlibatan kiai secara langsung dalam politik praktis dapat memungkinkan kiai untuk mengontrol dan memberikan masukan tentang kebijakan yang sejalan dengan moral keislaman.

Pada realitasnya, politik diartikan sebagai media *networking* untuk perluasan jaringan yang dibutuhkan seorang kiai untuk memajukan potensi diri, pesantren maupun masyarakat. Hubungan ini seperti halnya hubungan seorang kiai dengan *jami'iyah* keagamaan. Akan tetapi pola hubungan yang tercipta antara kiai dan politik lebih kompleks, karena didasarkan oleh berbagai kepentingan sehingga kiai lebih bebas berpindah haluan sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan politiknya.

Keaktifan kiai dalam politik merupakan keniscayaan, karena kiai sebagai pembentuk moral masyarakat, memiliki *akhlak al-karimah* yang dapat dicontoh dan dapat memberikan manfaat bagi semua kalangan. Hal tersebut sudah banyak terbukti, tidak sedikit kiai yang menjadi anggota legislatif atau eksekutif memiliki keagungan moral yang dapat mencegah terjadinya perilaku amoral seperti korupsi.

Keaktifan seorang kiai dalam politik tidak bisa terelakkan dalam kondisi perpolitikan masa sekarang. Banyaknya kiai yang menjabat sebagai anggota partai ataupun sebagai anggota legislatif maupun eksekutif dapat membuktikan bahwa masyarakat memiliki kecenderungan untuk memberikan apresiasi bagi kiai untuk terjun secara aktif dalam politik. Kadang pula, masyarakat meminta secara langsung kepada seorang kiai untuk berperan aktif. Meskipun sebagian kiai terlena dengan jabatannya sehingga tergerus oleh arus kekejaman yang biasa terjadi dalam dunia politik yang mengantarkan pada perilaku menyimpang yang keluar dari jalur yang seharusnya diperjuangkan.

Kiai sebagai tokoh utama pembentuk moral dalam masyarakat memiliki peran yang vital sehingga kemudian dimunculkan oleh media terkait perilaku dan pengaruh kebijakan yang tidak sesuai dengan nilai-nilai moral akan berimbas pada pola pembentukan moral masyarakat. Untuk meminimalisir pengaruh buruk dalam dunia politik, kiai seharusnya dapat mengontrol dengan terjun secara langsung ataupun tidak langsung dalam politik praktis. Pada taraf ini, kiai tidak pernah bisa acuh tidak acuh terhadap dinamika politik yang terjadi.

Dalam konteks politik, kiai dan politik memiliki hubungan yang tidak dapat dipisahkan dan bahkan saling melengkapi dan mempengaruhi. Moral yang dimiliki kiai membawa politik menjadi sebuah dunia yang aman dan selalu ada dalam perjuangan sebenarnya. Begitu juga realitas politik yang penuh dengan intrik, penjegalan dan korupsi juga mempengaruhi kiai untuk keluar dan tidak mengindahkan nilai-nilai moral yang sebelumnya dipahami.

Kiai dan politik tidak dapat dipisahkan seperti yang diungkapkan Geertz,²⁵⁶ Horikoshi,²⁵⁷ Pradjarta,²⁵⁸ Turmudi,²⁵⁹ bahwa peran kiai membangun masyarakat dengan menggerakkan aksi sosial politiknya sangat efektif, karena kiai dipandang sebagai tokoh masyarakat Islam Jawa. Hubungan kiai sebagai *patron*, dan pengikutnya sebagai klien (*client*).

Jackson sebagaimana dikutip Asfar mengatakan bahwa pola hubungan kiai dan politik yang melibatkan masyarakat ditopang oleh otoritas tradisional yang identik dengan otoritas *patron* yang mempengaruhi dan membangkitkan emosi pengikutnya.²⁶⁰ Hubungan

²⁵⁶Geertz, Abangan, *Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, (Jakarta:Pustaka Jaya, 1989), 170-2.

²⁵⁷Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andy Mually Sunrawa, (Jakarta:P3M, 1987), 235.

²⁵⁸Pradjarta Dirdjosantojo, *Memelihara Umat;Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta:LKiS, 1999), 248.

²⁵⁹Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi (Yogyakarta:LKIS, 2004), 323.

²⁶⁰ Penelitian Jackson secara panjang lebar diulas oleh Asfar. Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai", *Prisma*, 5 Mei (1995), 36. Dalam penelitiannya, Jackson banyak menggunakan teori kepemimpinan, yang salah satunya adalah teori otoritas. Teori otoritas yang cukup populer dikemukakan oleh Max Weber. Dalam melakukan pemilahan kepemimpinan, Weber membagi otoritas menjadi tiga, yaitu otoritas kharismatik, otoritas tradisional dan otoritas rasional. *Otoritas kharismatik* didasarkan pada kemampuan khusus yang ada pada diri seseorang. Kemampuan ini melekat pada diri seorang pemimpin yang dipercaya berasal dari anugerah Tuhan. Masyarakat mengakui adanya kemampuan itu berdasarkan kepercayaan, karena kemampuan seorang pemimpin di atas ukuran manusia normal. *Otoritas tradisional* dimiliki seorang pemimpin bukan karena kemampuan khusus, tetapi karena pengakuan masyarakat secara tradisi dan lembaga. Cirinya, otoritas seorang pemimpin terikat dengan masyarakat dan ketentuan tradisi yang berlaku. Weber membagi otoritas tradisional menjadi dua; patriarkhalisme dan patrimonialisme. Yang pertama kekuasaan pemimpin didasarkan pada senioritas; sementara yang terakhir didasarkan pada kerja sama dengan kerabat atau orang-orang terdekat yang memiliki loyalitas terhadap pemimpin. Sementara *otoritas rasional* didasarkan pada sistem

ini mengakar di kalangan penduduk desa di Indonesia, dan sering dimanfaatkan untuk melayani kepentingan politik, karena masyarakat dapat dengan mudah dimobilisasi. Afiliasi politik *patron* diikuti oleh kliennya. Selain itu, perubahan apapun dalam sikap politik yang dibuat oleh *patron* akan menyebabkan perubahan serupa dalam sikap politik para pengikutnya. Dengan pola seperti ini, pengikut yang setia akan memenuhi permintaan dukungan apapun dari kiai mereka, bahkan jika dukungan ini diperuntukkan bagi partai pemerintah. Sebagian pengikut akan melakukan hal ini tanpa berpikir panjang, karena mereka yakin bahwa kiai mengetahui apa yang tidak dapat diketahui oleh orang biasa.²⁶¹

Relasi kiai dengan politik adalah mutualistik disatu sisi kiai sebagai pengontrol moral terhadap perilaku politik yang tidak baik dan politik memberikan harapan pengembangan pesantren. Sebagai penjaga moral kiai tidak hanya mengontrol perilaku politik tetapi juga masyarakat. Anggapan kiai sangat dekat dengan politik ditolak oleh sebagian kiai. Kiai adalah tokoh yang memiliki pengaruh di masyarakat, dan pengaruh tersebut (kadang) melebihi pemimpin politik formal. Dengan pengaruh sangat besar yang dimiliki kiai, para tokoh politik, pemerintah yang sedang berkuasa kemudian mendekati kiai, baik secara pribadi atau kelembagaan. Yang menjadi persoalan bukan kiai identik dengan politik, tapi kiai identik dengan massa, identik dengan ummat, karena memiliki massa yang besar, lalu datang berbagai kalangan, termasuk partai politik atau pemerintah yang sedang berkuasa. Kiai tidak memiliki niat apa-apa kecuali memperjuangkan moral agama. Terdapat hal yang perlu dicatat bahwa tidak semua kiai yang memanfaatkan kesempatan massa seperti itu untuk kepentingan dirinya.

Anggapan kedekaan kiai dengan politik praktis disusul oleh anggapan pesantren sebagai ruang berpolitik kiai harus dilihat secara jernih dan proporsional, karena pesantren tempat berkumpulnya massa dengan penanaman ideologi melalui pendidikan dan pengajaran. Pesantren pada akhirnya bukan sekedar tempat kaderisasi umat Islam melalui pendidikan dan pengajaran kitab kuning, tetapi lebih dari itu, yakni sebagai tempat keluh-kesah masyarakat ketika pemerintah yang

hukum yang berlaku di masyarakat, yang ditaati dan diperkuat oleh birokrasi pemerintah. Seringkali yang terjadi, untuk sekedar menenteramkan masyarakat, sistem ini disesuaikan dengan tradisi, agama dan budaya setempat. Max Weber, *The Theory of Social and Economics*, (Glencoe: The Free Press, 1957), 56.

²⁶¹ Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat; Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, 123.

sedang berkuasa tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan atas persoalan yang mereka hadapi. Dengan demikian, kiai bersama pesantren kemudian menaman padi, tebu, tembakau, dan ikut bersama-sama memberdayakan ekonomi umat, suatu wilayah yang bukan dunianya.

Keterlibatan kiai dalam politik juga didukung oleh struktur yang menaunginya. Menurut Giddens, struktur merupakan seperangkat aturan dan sumber daya organisasi.²⁶² Peraturan dan sumber daya tersebut tidak hanya bersifat membatasi (*constraining*) tetapi juga memberi peluang (*enabling*) kepada aktor untuk memilih tindakannya. Dengan demikian struktur merupakan jaringan organisasi dimana aksi dan interaksi berproses.²⁶³ Menurut teori ini, terseretnya kiai dalam politik karena adanya dukungan lembaga yang memanfaatkan dan memperoleh manfaat dari perilaku politik tersebut, adanya seperangkat nilai dan aturan organisasi yang menjadi ruh suatu organisasi semakin memperkuat peran-peran kiai politik sebagai instrumen organisasi dalam berpolitik.

Sementara perilaku politik dibentuk oleh keinginan yang sangat kuat dalam diri seseorang kiai. Keinginan ini menurut Icek Aizer, tidak otonom melainkan dikendalikan oleh tiga faktor besar, yaitu *behavioral beliefs*, *normative beliefs* dan *control beliefs*.²⁶⁴ *Behavioral beliefs* merupakan keyakinan dalam diri aktor bahwa apa yang dilakukan akan memperoleh manfaat, sehingga membentuk keinginan subyektif mereka. Keyakinan dan keinginan tersebut kemudian melahirkan sikap terhadap perilaku (*attitude toward behavior*), yakni penilaian-penilaian bahwa dirinya mampu untuk mewujudkan keinginan tersebut, dan ada kalanya sikap tersebut berdampak positif dan negatif.

Pada sisi lain, yang membentuk perilaku adalah adanya keyakinan terhadap norma-norma yang berlaku di masyarakat yang berasal dari interaksi mereka dengan lingkungan. Lingkungan tersebut adalah keluarga, sekolah, teman, dengan mengacu pada aturan-aturan normatif (*normative beliefs*). *Normative beliefs* memunculkan tekanan sosial (*social pressure*) yang diakibatkan oleh keyakinan terhadap norma. Ketiga adalah keyakinan terhadap kontrol lingkungan (*control beliefs*), yakni faktor lain di luar *behavior* dan *normative beliefs* yang dapat memfasilitasi aktor dalam melahirkan perilaku, atau terdapat faktor eksternal yang mempengaruhi perilaku aktor. Keyakinan ini

²⁶² Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, (London: Hutchinson Library, 1982), 124.

²⁶³ *Ibid.*, 109.

²⁶⁴ www.people.umass.edu/aizen/lpb.diag.htm.

kemudian memunculkan dukungan dan persepsi dari orang lain yang menguatkan terhadap keinginan aktor (*perceived behavior control*).

Moral sebagai pengatur kehidupan politik merupakan hal yang sangat penting untuk membentuk stabilitas politik yang sesuai dengan norma agama maupun masyarakat. Sehingga moral inilah yang harus menjadi acuan dan pondasi politik. Kiai sebagai pembentuk moral masyarakat dirasa memiliki kemampuan tersebut.

Terdapat nilai-nilai yang terkandung dalam politik yakni nilai kebangsaan. Nilai kebangsaan adalah sebuah nilai yang menuntut untuk berperan aktif di dalam politik. Setiap warga negara memiliki hak dan kedudukan yang sama dalam usaha untuk memperbaiki negara baik itu melalui politik, ekonomi maupun budaya. Selain itu terdapat juga nilai kekuasaan. Nilai inilah yang dianggap sebagai nilai yang prestisius dalam politik. Segala cara dilakukan demi tercapainya ambisi untuk berkuasa. Nilai ini yang kemudian diagung-agungkan sebagai tujuan utama dalam berpolitik sehingga membentuk sebuah paradigma bahwa politik adalah seni untuk mencapai kekuasaan.

Nilai-nilai ini haruslah mencerminkan nilai moral Agama. Yang dimaksud nilai moral Agama adalah setiap perilaku yang mencerminkan sifat-sifat mulia (*al-akhlaq al-karimah*). Diantaranya adalah keberanian untuk berkata kebenaran meskipun hal tersebut menyakitkan (قل الحق ولو كان مرًا), kejujuran dan kesetaraan. Ketiga sifat ini dapat mencerminkan nilai moral keagamaan. Dengan berpegang pada nilai-nilai agung tersebut, setiap politisi dapat menjaga kehormatannya dan kehormatan negara.

Selain itu terdapat beberapa nilai moral yang harus dimiliki dalam berpolitik. Bahwa kejujuran adalah hal yang penting dalam berpolitik. Kejujuran tidak hanya teraplikasi dalam ucapan akan tetapi juga dalam tindakan. Kejujuran sebagai landasan bertindak membutuhkan kesabaran dan keikhlasan. Sehingga dalam konteks ini, kejujuran adalah sesuatu yang sulit untuk dijalankan terlebih dalam dunia politik yang penuh dengan intrik perebutan kekuasaan. Cakupan dari sifat ini sangat luas dan memiliki dampak yang besar. Karena kejujuran juga berhubungan dengan tanggung jawab, kontinuitas, kredibilitas dan integritas. Akan tetapi sifat ini sudah jarang ditemukan dalam dunia politik. Meskipun di dalamnya ada peran aktif dari kiai sekalipun. Sebagian kiai lebih menekankan kelulusan para santri di bandingkan kualitas santrinya sehingga yang terjadi upaya pelulusan tersebut dilakukan dengan berbagai cara. Inilah yang dimaksud bahwa kejujuran dapat dikalahkan oleh kepentingan-kepentingan yang hanya menguntungkan satu pihak. Kejujuran ini adalah cerminan dari sifat ketakwaan yang merupakan puncak dari moral.

Nilai-nilai moral tidak pernah lepas dalam dunia politik. Politik tidak akan berjalan dengan dinamis jika tidak ada nilai-nilai yang membatasinya, seperti halnya moral. Integrasi keduanya sudah berjalan sejak masa awal pemerintahan Indonesia dan berlanjut hingga kini. Akan tetapi ia menambahkan bahwa politik akan kental dengan nilai-nilai moral keislaman jika ada dominasi kiai di dalamnya. Salah satu contoh moral yang sangat urgen dalam politik adalah kejujuran.

Di dalam realitas politik terdapat kompleksitas nilai. Moral yang agung yang seyogyanya ada dalam politik adalah sifat amanah. Sifat ini adalah sifat dasar yang harus dimiliki setiap wakil rakyat yang membawa aspirasi masyarakat luas. Moral ini adalah moral agung dalam dunia politik. Kesepakatan para kiai yang menjadi narasumber dalam penelitian ini terhadap satu nilai yang dianggap agung dalam politik mengindikasikan bahwa dunia politik di Indonesia sudah tidak ditemukan lagi. Hal ini yang kemudian menjadi penyebab berbagai masalah yang terjadi. Imoralitas politisi hingga degradasi kredibilitas pemimpin merupakan puncak dari penafian sifat kejujuran dalam segala bidang.

Moral dan politik memiliki hubungan mutualistik. Moral berfungsi sebagai pengatur tindakan politik agar dapat mengarahkan kepada kehidupan yang lebih baik, dan politik menjadi wadah implementasi moral. Pola hubungan ini yang kemudian menjadikan perilaku kiai politik berbeda dengan politisi lain. Kecenderungan untuk melandaskan perilaku politiknya dengan nilai-nilai moral keislaman menjadikan keabsahan kiai berperan aktif dalam dunia politik. Seorang yang taat kepada aturan-aturan, kaidah-kaidah dan norma yang berlaku dalam masyarakat dianggap sesuai dan bertindak benar secara moral. Jika sebaliknya terjadi, pribadi itu dianggap tidak bermoral. Begitu juga seorang kiai yang bertindak tidak sesuai dengan nilai-nilai keislaman dan masyarakat maka akan dianggap tidak bermoral.

Moral dalam perwujudannya dapat berupa peraturan, prinsip-prinsip yang benar, baik, terpuji, dan mulia. Moral dapat berupa kesetiaan, kepatuhan terhadap nilai dan norma. Dengan berbagai perwujudan ini, moral dapat membatasi segala bentuk tindakan politik sehingga moral tidak hanya berlandaskan pada nilai-nilai abstrak dalam masyarakat. Segala bentuk syahwat kemudian akan dibatasi dengan nilai-nilai moral. Segala bentuk tindakan jika itu bertentangan dengan moral maka tindakan tersebut akan dinilai buruk. Inilah yang kemudian menjadikan nubungan antara moral dan politik saling berkaitan.

Hubungan moral dengan politik akan menjadi kompleks dengan pelaku politiknya adalah seorang kiai. Kiai tidak hanya dituntut memiliki moral yang berlaku dalam masyarakat akan tetapi juga harus memiliki bentuk perilaku yang sesuai dengan moral keagamaan. Kompleksitas itu terjadi jika menghubungkan antara moral dengan syahwat (keinginan yang kuat). Syahwat yang kuat akan selalu mengenyampingkan segala pertimbangan moral. Begitupun sebaliknya, jika seorang kiai memegang teguh nilai-nilai moralnya maka akan selalu menekan segala bentuk syahwat politik amoralnya.

Akan tetapi dalam realitas kiai politik banyak terdapat tindakan-tindakan politik yang bertentangan dengan nilai-nilai moral. Hal ini disebabkan karena bergesernya tujuan dan motivasi kiai yang terjun dalam politik. Paradigma yang melandasi kiai lebih pada mengejar materi bukan pada perjuangan untuk menanamkan nilai-nilai keagamaan. Sebab lainnya adalah tergerusnya moralitas yang disebabkan oleh kesilauan terhadap kemewahan yang terdapat dalam politik. Kebutuhan terhadap hal-hal yang berkenaan dengan urusan duniawi menjadikan kiai bisa melakukan tindakan-tindakan politik yang bertentangan dengan moral yang mereka miliki. Benturan antara moral dan kekejaman politik inilah yang kurang diantisipasi oleh kalangan kiai. Efek yang kemudian dimunculkan adalah menjadikan respek masyarakat terhadap kiai semakin menurun. Sehingga dalam beberapa kondisi, kiai akan merasa kesulitan untuk melakukan penggiringan massa pesantren. *Image* yang terbentuk dalam masyarakat bahwa seseorang yang bertindak menyalahi moral akan dipandang sebagai seseorang yang tidak bermoral. Inilah bukti bahwa moral sangat berperan penting dalam pembentukan politik yang sehat, bersih dan murni.

Moral yang diterapkan secara penuh dalam realitas politik, akan menciptakan sebuah tatanan politik yang diharapkan oleh masyarakat. Keseimbangan antara eksekutif, legislatif dan masyarakat akan stabil. Kepentingan-kepentingan politik sesaat akan dikalahkan oleh kepentingan politik jangka panjang. Usaha kemakmuran pribadi atau golongan akan berganti dengan perjuangan untuk menciptakan kemakmuran masyarakat yang dicita-citakan oleh bangsa. Terbukti ketika dilihat kebijakan-kebijakan yang dihasilkan oleh kiai dalam politik yang masih memegang teguh idealitas perjuangan dan moral-moral keislaman. Akan terbentuk kebijakan yang dapat memperbaiki identitas bangsa melalui pembentukan moral masyarakat.

Dari realitas politik mengukuhkan bahwa moral memiliki peran yang penting dalam dunia politik. Moral berperan sebagai pembentuk tindakan-tindakan yang mulia. Seorang politisi baik itu dari kalangan

biasa ataupun seorang kiai jika bertindak tidak sesuai moral yang ada dalam masyarakat maka tindakan tersebut dapat diistilahkan sebagai tindakan imoralitas. Moral tidak hanya berisi tentang nilai-nilai yang berhubungan dengan kesepakatan nilai dalam masyarakat ataupun aturan-aturan Agama, akan tetapi juga aturan-aturan yang terdapat dalam undang-undang. Undang-undang merupakan bagian dari moral keagamaan. Namun bagi penulis, undang-undang adalah etika berbangsa dan bernegara yang berbeda dengan berbangsa dan bernegara.

Moral digambarkan sebagai ukuran dari seluruh tindakan manusia. Setiap manusia seharusnya melandaskan setiap perbuatan dengan landasan moral baik itu dalam kehidupan sosial maupun dalam kehidupan politik. Kiai yang *notabene*nya sebagai pembentuk moral, memiliki kewajiban untuk mentransformasikan dalam setiap lini kehidupan, termasuk ketika terjun aktif dalam dunia politik.

Keaktifan kiai dalam politik memberikan sumbangsih nyata terhadap pembentukan karakter bangsa dengan berbagai kebijakan yang mengarah pada penyesuaian terhadap nilai-nilai ke-Islaman. Banyak cara yang dilakukan oleh kiai dalam memberikan sumbangsih tentang pembentukan moral dalam politik. Salah satu contoh nyata adalah kebijakan yang dihasilkan melalui peraturan daerah, misalnya adanya peraturan yang mewajibkan pelajar di tingkat sekolah menengah atas untuk berpakaian sopan dan menutup aurat. Kebijakan ini didasarkan pada integrasi moralitas dalam dunia politik. Dengan upaya menciptakan masyarakat yang madani. Inilah tujuan politik yang sebenarnya, yakni memberikan kenyamanan pada masyarakat meskipun hanya pada tingkatan penampilan. Implementasi lain adalah adanya penurunan secara signifikan terkait dengan kasus-kasus korupsi yang sering melanda pejabat pemerintahan. Patron dasar moral seorang kiai berasal dari ajaran-ajaran Agama yang berpuncak pada nilai ketakwaan. Sehingga segala hal yang dilarang oleh aturan-aturan kenegaraan secara otomatis dipandang sebagai larangan Agama.

Selain itu, manifestasi moral dalam berpolitik akan memunculkan suasana kepesantrenan yang menjunjung tinggi nilai-nilai kekeluargaan. Hal ini berperan menciptakan stabilitas dan kenyamanan dalam pemerintahan. Jika dalam sebuah pemerintahan tercipta suasana yang kondusif akan berdampak pada kondusifitas masyarakat.

Penerapan perilaku dengan melandaskan pada orientasi pahala menjadi salah satu implementasi moral dalam politik. Keikhlasan akan menjadi dorongan seseorang untuk selalu menyisihkan kepentingan pribadi demi kepentingan masyarakat banyak. Selain itu, kebijakan tentang penutupan lokalisasi menjadi bukti bahwa moral menjadi

pijakan utama dalam mengambil sebuah kebijakan, karena jika dilihat dari pendapatan daerah, sumbangsih yang diberikan lebih besar akan tetapi prostitusi bertentangan dengan moral kebangsaan dan Agama maka kegiatan semacam itu dilarang

Bentuk keaktifan kiai dalam partai yang berbasis Islam memiliki keterkaitan dengan penerapan moral dalam politik. Kesamaan visi memberikan ruang yang lebih terbuka bagi seorang kiai untuk memulai perjuangan dengan membentuk tatanan masyarakat yang bermoral. Pola pemilihan partai politik dapat mengindikasikan bahwa kiai dalam memilih kendaraan politiknya masih menekankan pada kepedulian terhadap idealitas moral yang mereka pahami. Meskipun pada proses selanjutnya justru moral yang menjadi dasar perjuangan politiknya terabaikan oleh hal yang bersifat pragmatis-materialistik. Bentuk kemewahan yang terdapat dalam politik menjadi sebuah tantangan baru yang berbeda jauh dari kehidupan kiai yang kesannya sederhana. Pertaruhan eksistensi menjadi tantangan baru bagi moralitas kiai.

Adanya politisi yang sadar terhadap pentingnya moral membawa dampak pada masifitas pendukung yang menciptakan kerakyatan emosional di dalam masyarakat. Dengan adanya perasaan nasib menjadikan tatanan sosial masyarakat kondusif. Kondusifitas ini kemudian menghilangkan kesenjangan sehingga tercipta tatanan masyarakat yang adil dan makmur.



BAB VI KIAI DAN POLITIK

Orientasi Politik Kiai

Keterlibatan kiai dalam partai politik tidak bisa dilihat hanya sebagai sebuah sikap sesaat. Pilihan sikap tersebut memiliki keterkaitan dengan dinamika sosial politik yang sedang berkembang, dan juga berkaitan dengan konstelasi politik pada masa-masa sebelumnya.

Pada era Orde Baru, kecenderungan arus politik yang sentralistik menjadikan kiai menghadapi dilema, khususnya saat berhadapan dengan pemerintah.²⁶⁵ Segala aktifitas politik masyarakat, termasuk aktifitas politik yang dilakukan oleh kiai, dibatasi, atau bahkan dicurigai. Untuk memudahkan kontrol terhadap aktifitas kalangan kiai, pemerintah membentuk Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai wadah koordinasi gerakan para ulama. Orientasi pembentukannya adalah kebersamaan, namun hakikatnya justru pembatasan.

Realitas semacam ini dalam kenyataannya justru memiliki dampak lain berupa kian kuatnya posisi ulama (kiai) dalam konstelasi sosial kultural masyarakat. Ulama yang masuk kategori ini adalah mereka yang benar-benar dekat dan menyatu dengan umat, membela mereka dari penyimpangan-penyimpangan yang terjadi, bahkan menjadi penengah dalam relasi antara rakyat dengan pemerintah.²⁶⁶

Era reformasi membawa perubahan konstelasi politik secara fundamental. Bergulirnya angin reformasi yang kemudian diikuti dengan terbentuknya beberapa partai Islam nampaknya memberi angin segar bagi posisi ulama di Indonesia.

Pelaksanaan pemilu dengan sistem multi partai telah membuka peluang bagi partisipasi dari berbagai elemen masyarakat secara luas, terutama dari kalangan kiai. Kiai menjadi

²⁶⁵ Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Orde Baru*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 85-86.

²⁶⁶ Uraian tentang persoalan ini dapat dilihat dalam Marzuki Wahid dan Rumadi, *Islam Madzab Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2002).

sosok yang memiliki posisi tawar strategis dalam konstelasi politik semacam ini.

Partisipasi kiai dalam politik sebagai manifestasi *amr al-ma'rif wa al-nahî 'ani al-munkâr* melalui pendekatan progresif. Politik yang selama ini dianggap sebagai medan "kotor" tidak dapat "disucikan" dengan kontradiktif melainkan melalui kompromi sehingga banyak kiai memasuki ranah politik yang selama ini dianggap kotor. Membahas partisipasi politik tidak hanya sekedar melihat realitas kiai dalam politik tetapi harus membedah moral kesadaran kiai sebagai seorang manusia yang memiliki hasrat untuk benar dan berkuasa. Dialektika sosio-historis masyarakat telah membuktikan bahwa manusia dan politik ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Satu sisi, manusia memiliki naluri sosial sehingga antara satu dengan lainnya saling membutuhkan baik secara fisik maupun mental. Untuk memenuhi kebutuhannya, setiap orang mengorganisir masyarakat menjadi satu kesatuan dengan kedekatan kolektif kolejal.²⁶⁷ Disisi lain politik bermakna dua yaitu kekuasaan (*power*) dan pengabdian (*empowering*) pada masyarakat, dengan demikian antara manusia dan politik memiliki kesamaan yaitu berada dalam satu kesatuan bersama. Namun tidak menutup kemungkinan hubungan antara politik (*power*) dan masyarakat bersifat hegemonik.

Bingkai relasi masyarakat dan politik adalah kekuasaan, relasi kuasa politik diemban oleh sistem negara dalam mengayomi masyarakatnya, sebagaimana Plato yang dikutip Azhar, bahwa kekuasaan negara harus berorientasi kesejahteraan dan keadilan rakyatnya.²⁶⁸ Relasi kuasa mengindikasikan adanya masyarakat yang dikuasai dan menguasai, negara adalah pihak yang berkuasa dan masyarakat dikuasai. Namun, bukan berarti negara sewenang-wenang terhadap masyarakat dan masyarakat hanya "*sendiko dawuh*" terhadap seluruh kebijakan negara. Kuasa negara bertujuan merealisasikan kesejahteraan dan keadilan sosial bagi seluruh umat manusia.

Relasi kuasa politik memiliki makna pengabdian dan keteraturan. Magnis Suseno mengatakan bahwa relasi ini memiliki dua sisi fundamental.²⁶⁹ Pertama; manusia adalah makhluk yang

²⁶⁷ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 33.

²⁶⁸ Muhammad Azhar, *Filsafat Politik* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1997), 13.

²⁶⁹ Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar* (Jakarta: Gramedia, 1997), 20.

ingin tahu dan mau, kedua; manusia adalah makhluk yang memiliki progresifitas tindakan. Dengan demikian hasrat tahu, mau dan progresivitas membutuhkan sistem atau wadah yang mampu mengatur.

Lahirnya sebuah negara adalah untuk memenuhi kebutuhan kesejahteraan, pengabdian dan keteraturan manusia, sehingga terjadi proses keadilan atau keseimbangan. Oleh karena itu, negara memiliki otoritas bertindak selama memenuhi kebutuhan masyarakat. Plato sebagaimana dikutip Azhar mengatakan bahwa negara melambangkan semesta yang memiliki keteraturan dan keseimbangan, negara juga dianalogikan dengan manusia yang memiliki tiga kemampuan yaitu kehendak, akal dan perasaan dan tidak jarang ketiganya juga dianalogikan dengan filsuf, satria dan prajurit dan struktur sosial masyarakat.²⁷⁰ Pada taraf ini, negara sebagai organ penting yang harus "ditaati" oleh seluruh masyarakat.²⁷¹

Islam tidak juga ketinggalan untuk memperbincangkan relasi manusia dan politik, seperti Mawardi, Ghazali, Ibn Khaldun dan Ibn Taymiyah. Mawardi mengungkapkan bahwa hukum mendirikan negara adalah wajib sebagai produsen aturan dan jaminan keberlangsungan hidup masyarakat.²⁷² Manusia adalah makhluk dengan potensi intelektualnya membutuhkan bimbingan ke arah yang benar, dan negara hadir untuk memenuhi kebutuhan dan keahlian manusia.

Ibn Taymiyah Tidak jauh berbeda dengan Mawardi sebagaimana dikutip Qomaruddin mengatakan bahwa seluruh manusia akan mematuhi pemimpin selama berhubungan dengan kesejahteraan masyarakat, karena manusia percaya bahwa setiap perbuatan memiliki konsekuensi moral.²⁷³ Berpijak dari filosofi ini, Ibn Taymiyah mengatakan bahwa adanya negara adalah kewajiban untuk memberikan perlindungan positif bagi umat manusia, karena pemimpin negara adalah "bayangan" Allah di muka bumi.²⁷⁴ Oleh karena itu, Allah menolong pemerintahan yang adil walaupun

²⁷⁰ Muhammad Azhar, *Filsafat Politik*, 25-6.

²⁷¹ Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis*, (New Delhi: Prentice-Hall of India Limited, 1979), 47.

²⁷² Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sultâniyah*, (Beirut: Dar al-Kitab, 2006), 4-5.

²⁷³ Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1983), 60.

²⁷⁴ *Ibid.*, 62.

mereka kafir, dan tidak menolong pemerintahan yang sewenang-wenang walaupun mereka muslim.²⁷⁵

Partisipasi Kiai Politik

Majid Rahmena dalam *The Development Dictionary* mengatakan partisipasi adalah yakni tindakan yang mengarah kepada keterlibatan seseorang dalam proses kegiatan.²⁷⁶ Partisipasi terbagi menjadi dua bentuk yaitu positif dan negatif, partisipasi positif adalah partisipasi spontan sebagaimana Migley mengatakan bahwa partisipasi spontan adalah, "a voluntary and antonomous action on the part of the people to organize and deal their problems unaided by government or other external agents".²⁷⁷ Bagi Migley, partisipasi adalah tindakan sukarela sebagian masyarakat untuk mengorganisir dan menyampaikan persoalannya tanpa adanya intervensi dari siapapun.²⁷⁸ Sedangkan partisipasi negatif adalah partisipasi manipulatif yang diarahkan oleh kekuatan luar.

Kedua model partisipasi di atas menemukan titik pijaknya dalam politik, karena partisipasi politik dimaknai sebagai keterlibatan pembuatan keputusan, realisasi program, memperoleh manfaat dan mengevaluasi program.²⁷⁹ Miriam Budiardjo memaknai partisipasi politik sebagai kegiatan seseorang atau kelompok untuk ikut secara aktif dalam kehidupan politik, yaitu dengan jalan memilih pimpinan negara, baik secara langsung atau tidak langsung untuk mempengaruhi kebijakan pemerintah (*public policy*).²⁸⁰

Huntington dan Nelson sebagaimana dikutip Budi Suryadi mendefinisikan partisipasi politik sebagai kegiatan warga negara pribadi (*privacy citizen*) yang bertujuan mempengaruhi keputusan

²⁷⁵ Ibid., 59.

²⁷⁶ Majid Rahmena, "Participation" dalam Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary; a guide to knowledge as a power* (New Jersey: Zed Books, 1992), 116.

²⁷⁷ James Midgley, "Introduction: sosial development, the state and participation", dalam James Midgley, et.al., *Community Participation, Sosial Development and State* (New York: Methuen, 186), 24.

²⁷⁸ Ibid.

²⁷⁹ Suko Susilo, *Sosiologi Politik* (Surabaya: Yayasan Kampusina, 2003), 72.

²⁸⁰ Seperti memberikan suara dalam pemilihan umum, menghadiri rapat umum, menjadi anggota partai atau kelompok kepentingan, mengadakan hubungan (*contacting*) dengan pejabat pemerintah atau anggota parlemen. Miriam Budiardjo, *Partisipasi dan Partai Politik*, 162.

pemerintah.²⁸¹ Berangkat dari pemahaman di atas, terdapat empat aspek yang harus dipahami yaitu; pertama; partisipasi melalui kegiatan, kedua; peranan individu sebagai warga Negara dalam kegiatan politik, ketiga; kegiatan yang bertujuan untuk mempengaruhi kebijakan pemerintah, dan keempat; semua kegiatan partisipasi politik dan tidak menjadikan efek keberhasilan tujuan sebagai standar partisipasi.²⁸²

Partisipasi politik memiliki tindakan yang jelas,²⁸³ yaitu; Pertama, berupa kegiatan individual atau kolektif warga negara yang bisa diamati. Kedua, berorientasi mempengaruhi dan menciptakan keputusan, karena yang mengadakan kegiatan di dominasi oleh pemegang otoritas kebijakan. Ketiga, kegiatan yang dilakukan tidak menjadikan keberhasilannya sebagai standar partisipasi politik. Keempat, kegiatan yang dilakukan secara langsung atau tidak langsung. Kegiatan langsung berarti individu mempengaruhi pemerintah tanpa melalui perantara, sedangkan secara tidak langsung berarti mempengaruhi pemerintah melalui pihak lain yang dianggap dapat meyakinkan pemerintah. Kelima, kegiatan berjalan sesuai dengan prosedural yang ada tidak melalui kekerasan (*nonviolence*), seperti ikut memilih dalam pemilihan umum, mengajukan petisi, melakukan kontak tatap muka, demonstrasi, huru hara, pembangkangan sipil, serangan senjata dan gerakan-gerakan politik seperti kudeta dan revolusi.²⁸⁴

Kegiatan politik adalah sosialisasi politik sebagai proses memperkenalkan sistem politik pada seseorang.²⁸⁵ Oleh karena itu, dalam beberapa hal partisipasi politik selalu berkaitan dengan sosialisasi politik. Sosialisasi politik ini seperti perekrutan dan komunikasi, interaksi dan interdependensi.²⁸⁶

²⁸¹ Budi Suryadi, *Sosiologi Politik: Sejarah, Definisi dan Perkembangan Konsep* (Yogyakarta: Ircisod, 2007), 130.

²⁸² Ibid., 130.

²⁸³ James Midgley, "Introduction: Social Development, the State and Participation", dalam James Midgley, et.al., *Community Participation, Sosial Development and State* (New York: Methuen, 186), 27.

²⁸⁴ Ibid., 131.

²⁸⁵ Michael Rush, Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik*, terj. Kartini Kartono (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 25.

²⁸⁶ Ibid.

Faktor Partisipasi Kiai Politik

Partisipasi politik disebabkan oleh lima faktor.²⁸⁷ Pertama, faktor modernisasi seperti komersialisasi pertanian, industrialisasi, urbanisasi dan melek huruf. Kedua, perubahan struktur kelas sosial. *Ketiga*, pengaruh kaum intelektual dan komunikasi modern. Kaum intelektual sering mengeluarkan ide egalitarianisme dan nasionalisme untuk membangkitkan partisipasi massa lebih luas dalam pembuatan keputusan politik. *Keempat*, konflik perebutan kekuasaan dengan menggunakan strategi saling berhadapan untuk mencari dukungan rakyat. *Kelima*, keterlibatan pemerintah yang lebih luas dalam urusan sosial, ekonomi dan kebudayaan. Perluasan pemerintah di bidang kebijakan memberikan konsekuensi adanya tindakan lebih luas dalam partisipasi politik. Tanpa adanya hak partisipasi politik, individu tidak berdaya menghadapi dan dengan mudah dipengaruhi oleh pemerintah yang mungkin dapat merugikan kepentingan masyarakat. Oleh karena itu, meluasnya ruang lingkup aktivitas pemerintah sering merangsang timbulnya tuntutan yang terorganisir akan kesempatan ikut serta dalam proses pembuatan keputusan politik.²⁸⁸

Susilo mengutip Goulet bahwa terdapat tiga alasan masyarakat berpartisipasi dalam politik. *Pertama*, guna memperoleh informasi mengenai kondisi, kebutuhan dan sikap masyarakat. *Kedua*, masyarakat akan lebih mempercayai jika dilibatkan dalam proses persiapan dan perencanaan, karena mereka akan mengetahui seluk-beluk masalah yang dihadapi. *Ketiga*, adanya anggapan hak demokrasi masyarakat dilibatkan dalam setiap proses.²⁸⁹ Sementara menurut Cohen,²⁹⁰ yaitu; alasan kehadiran, pembiaran, pilihan, takut pada resiko, komitmen moral, penerimaan terhadap keadaan secara fatalistik, keterpaduan, atau ancaman, adanya ekspektasi keuntungan di masa depan, keinginan terlibat dalam jaringan hubungan sosial, membutuhkan budaya familiar, atau butuh penguatan budaya yang berlangsung.²⁹¹

Sebagai sistem demokrasi Partisipasi politik merupakan hak warga negara, akan tetapi persentase partisipasi warga negara berbeda antara satu dengan negara lainnya. Perbedaan ini

²⁸⁷ Ridwan, *Paradigma Politik NU; Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2004), 45.

²⁸⁸ Ibid., 45-6.

²⁸⁹ Suko Susilo, *Sosiologi Politik*, 75.

²⁹⁰ Percy S. Cohen, *Modern Sosial Theory*, (London: Heinemann, 1969), 130.

²⁹¹ Ibid.

disebabkan oleh kesadaran politik akan hak dan kewajiban sebagai warga negara. Paige sebagaimana dikutip Susilo membagi partisipasi politik menjadi empat.²⁹² Pertama, seseorang dengan kesadaran politik dan kepercayaan kepada pemerintah yang tinggi maka partisipasi politik cenderung aktif. Kedua, sebaliknya kesadaran politik dan kepercayaan kepada pemerintah rendah maka partisipasi politik cenderung pasif. Ketiga, kesadaran politik tinggi tetapi kepercayaan kepada pemerintah sangat rendah maka partisipasi ini disebut aktif-radikal. Keempat, kesadaran politik sangat rendah tetapi kepercayaan kepada pemerintah tinggi maka partisipasi ini disebut pasif.

Pola Partisipasi Kiai Politik

Cohen dan Uphoff sebagaimana dikutip Ridwan mentipologikan empat pola partisipasi politik. Pertama; partisipasi kebijakan,²⁹³ kedua; partisipasi pelaksanaan,²⁹⁴ ketiga; partisipasi pragmatis. Partisipasi tidak lepas dari kualitas dan kuantitas hasil pelaksanaan program yang bisa dicapai.²⁹⁵ Menurut Cohen, partisipasi pengambilan manfaat dapat dibedakan menjadi empat, yaitu; manfaat materi dalam pendapatan, manfaat sosial seperti dalam hal kesehatan, pendidikan dan pelayanan masyarakat. Sedangkan menurut Dahl, partisipasi manfaat adalah menerima pembangunan sebagai milik sendiri, menggunakan setiap hasil

²⁹² Suko Susilo, *Sosiologi Politik*, 81.

²⁹³ Partisipasi dalam pengambilan keputusan terutama berkaitan dengan penentuan alternatif tujuan dari rencana suatu pembangunan, namun demikian dalam praktik biasanya lebih luas dari sekedar itu. Partisipasi dalam pengambilan keputusan ini sangat penting, karena masyarakat ikut menentukan arah dan orientasi pembangunan. Apabila masyarakat merasa dilibatkan dalam menentukan arah dan orientasi pembangunan maka mereka cenderung mempunyai rasa tanggung jawab untuk ikut melaksanakan dengan sebaik-baiknya, tetapi apabila masyarakat merasa tidak diikutsertakan, akan sulit meyakinkan masyarakat bahwa program itu sebenarnya untuk memenuhi kebutuhan masyarakat. Ridwan, *Paradigma Politik NU; Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2004), 39.

²⁹⁴ Partisipasi masyarakat dalam pelaksanaan program merupakan kelanjutan dari rencana yang telah disepakati sebelumnya, baik yang berkaitan dengan perencanaan, pelaksanaan maupun tujuan. Di dalam tahap pelaksanaan program, dibutuhkan keterlibatan berbagai unsur, khususnya pemerintah sebagai fokus atau sumber utama pembangunan. Ibid., 41.

²⁹⁵ Dari segi kualitas, keberhasilan suatu program ditandai dengan adanya peningkatan *out put*, sedangkan dari sisi kuantitas dapat dilihat dari presentasi keberhasilan suatu program yang dilaksanakan itu. Ibid., 60.

program, mengusahakan, mengeksploitasikan dan memelihara secara rutin dan sistematis.²⁹⁶ Keempat, partisipasi dalam evaluasi. Partisipasi masyarakat dalam evaluasi berkaitan dengan pelaksanaan program secara menyeluruh. Partisipasi ini bertujuan untuk mengetahui pelaksanaan program yang sesuai dengan rencana yang ditetapkan atau adanya penyimpangan. Dengan demikian, partisipasi ini lebih menjejewentahkan tindakan preventif sekaligus represif.²⁹⁷

Terlepas dari empat pola yang dikembangkan Cohen, partisipasi politik dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu aktif dan pasif. Partisipasi aktif adalah mengajukan usul kebijakan umum yang berbeda dengan pemerintah, mengajukan kritik konstruktif untuk meluruskan kebijakan, membayar pajak dan memilih pemimpin pemerintahan. Sebaliknya, partisipasi pasif berupa mentaati pemerintah, menerima dan melaksanakan setiap keputusan pemerintah.²⁹⁸ Dengan bahasa lain adalah partisipasi konvensional dan non-konvensional. Pemberian suara (memilih wakil rakyat atau presiden dalam Pemilu), diskusi politik, membayar pajak, mengajukan pendapat, kegiatan kampanye, mengajukan atau menentang calon pemimpin, bergabung dalam kelompok kepentingan, komunikasi individual dengan pejabat politik merupakan bentuk partisipasi konvensional. Sedangkan mengajukan petisi, demonstrasi, konfrontasi, pembunuhan, pembangkangan sipil, serangan senjata, kudeta, revolusi, mogok, membuat huru hara termasuk partisipasi non-konvensional.²⁹⁹

Partisipasi Politik dalam Islam

Partisipasi politik beriringan dengan terbentuknya negara sebagai konsekuensi alamiah manusia yang memerlukan perlindungan, kesejahteraan dan tempat menuangkan gagasan untuk memperbaiki hidupnya. Perdebatan di kalangan sarjana muslim mengemuka setelah melihat proses kesejarahan Islam dari Nabi hingga *al-khulafâ' al-râşidîn*.

Perdebatan dalam lingkup spekulasi menentukan kriteria pimpinan pemerintah dengan segala aturan yang melingkupinya, baik pada masa *al-khulafâ' al-râşidîn* maupun pada masa dinasti

²⁹⁶ Robert A Dahl, *Modern Political Analysis* (New Delhi: Prentice-Hall of India Limited, 1979), 98.

²⁹⁷ Suko Susilo, *Sosiologi Politik*, 2-4.

²⁹⁸ *Ibid.*, 80.

²⁹⁹ *Ibid.*, 79.

Amawiyah dan 'Abbasiyah. Di kalangan muslim sunni, teori politik mulai diperdebatkan secara mendalam ketika muncul ilmuwan muslim terkemuka di bidang ini yakni, Mawardi dan Ghazali. Menurut Mawardi, pemerintahan (*imâmah*) bertujuan untuk menjaga nilai-nilai agama dan dunia. Oleh karena itu, masyarakat diwajibkan untuk mengangkat salah seorang dari mereka sebagai pemimpin,³⁰⁰ sekalipun menurut Mawardi hukum menegakkan *imâmah* adalah *al-fardu al-kifâyah*.³⁰¹ Untuk mencari seorang pemimpin, Mawardi memberikan enam kriteria syarat seorang imam. *Pertama*, bersikap adil dalam menjalankan tugas kepemimpinannya. *Kedua*, memiliki bekal ilmu yang cukup sehingga mampu berijtihad baik dalam urusan pemerintahan maupun agama. *Ketiga*, sehat jasmani dan rohani agar pemimpin tidak mengalami hambatan dalam menjalankan tugasnya. *Keempat*, memiliki keahlian bidang politik, peperangan dan pemerintahan, karena tugas pemimpin bukan sekedar dibelakang meja, tetapi juga menyelesaikan masalah yang terjadi di medan peperangan. *Kelima*, memiliki keberanian dan ketangkasan dalam menjaga teritorial. *Keenam*, seorang imam berasal dari keturunan Quraysh.³⁰²

Muhammad 'Imarah menyangsikan, *al-aimmah min qurâysh*³⁰³ disebut dengan Hadith, karena pada masa 'Ali b. Abi Tâlib, kelompok Khawârij³⁰⁴ mengangkat 'Abdullah bin Wahab al-Rasidi

³⁰⁰ al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sultaniyyah*, (Beirut; Dar al-Kitab, 2006), 5.

³⁰¹ *Ibid.*, 6.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1993), 103. Hadith ini diriwayatkan oleh Malik b. Anas yang oleh sebagian ulama' menganggap derajat Hadith tersebut sampai pada tingkat *mutawatir*. Tetapi ada juga yang mengatakan, bahwa hadith tersebut dikategorikan lemah, seperti pendapat Bakir Ibn. Wahab al-Jazuri. Lihat Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, Juz I (Beirut: Dar al-Sadr, 1968), 496.

³⁰⁴ Golongan Khawarij adalah golongan yang mengkafirkan 'Ali dan Uthman, dan siapapun yang merestui atas terjadinya *tahkim*. 'Abdul Qahir b. Tahir b. Muhammad al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firqah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, t.th), 50. *Tahkim* muncul pertama kali ketika terjadi peperangan antara tentara 'Ali b. Abi Talib dan Mu'awiyah. Ketika merasa terdesak oleh tentara 'Ali, Mu'awiyah merencanakan untuk mundur, kemudian terbantu oleh munculnya pemikiran untuk melakukan *tahkim*. Tentara Mu'awiyah mengacung-acungkan al-Qur'an agar mereka bertahkim dengan al-Qur'an. Namun, 'Ali tetap melanjutkan peperangan sampai ada yang kalah dan menang, maka keluarlah sekelompok orang dari pasukan 'Ali agar ia menerima usulan *tahkim*. Dengan terpaksa 'Ali menerima usulan itu. Kedua belah pihak sepakat untuk mengangkat seseorang *hakam* dari kedua belah

pada tanggal 10 Syawal tahun 37 H sebagai *amīr* (pemimpin). Padahal dia bukan dari suku Quraysh, melainkan dari suku Azad. Peristiwa pengangkatan pemimpin selain dari suku Quraysh merupakan yang pertama setelah Nabi Muhammad.³⁰⁵ Menurut 'Imarah, secara logika, kalau benar "*al-aimmah min qurāysh*" disebut Hadīth, maka tidak mungkin golongan Khawarij mengangkat seseorang yang tidak sesuai dengan ketentuan Nabi, karena Khawarij dikenal sebagai golongan radikal yang kokoh mempertahankan sunnah Nabi.³⁰⁶

Hadīth tersebut mengisyaratkan adanya diskriminasi terhadap masyarakat selain suku Qurāysh. Diskriminasi ini terjadi pada peristiwa politik Nabi dan empat *al-khulafā' al-rāṣidīn* yang berasal dari suku Qurāysh. Dalam konteks ini, Ibn Khaldun menyatakan bahwa hal ini dikarenakan suku Qurāysh dikenal cerdas, pandai dan tekun, bukan karena faktor lain.³⁰⁷ Pada taraf ini, kata "Qurāysh" hanyalah simbol bukan struktur suku, karena siapa pun yang memiliki simbol-simbol sebagaimana simbol suku Qurāysh, maka berhak dipilih menjadi pemimpin. Pandangan tersebut juga dikemukakan oleh Abu Zahrah, bahwa penggunaan kata Qurāysh hanya sebuah petunjuk, bukan kewajiban, atau hanya pengutamaan saja.³⁰⁸

Pernyataan di atas juga diperkuat oleh Khawārij. Menurut Khawārij, yang berhak menjadi khalifah bukan suku Qurāysh saja, tetapi siapa saja yang dianggap mampu asal beragama Islam, sekalipun hamba sahaya yang berasal dari Afrika.³⁰⁹ Dari berbagai

pihak. Mu'awiyah memilih 'Amr b. Ash, dan 'Ali memilih Abu Musa al-Ash'ari. Upaya *tahkīm* berakhir dengan satu keputusan, yaitu menurunkan 'Ali dari jabatan khalifah dengan mengukuhkan Mu'awiyah menjadi penggantinya. Meskipun merugikan 'Ali, perbuatan *tahkīm* dianggap sebagai dosa besar. Kesalahan banyak ditimpakan kepada 'Ali. Inilah asal mula munculnya golongan khawārij. Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terj. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib (Jakarta: Logos, 1996), 63-4.

³⁰⁵ Muḥammad al-'Imarah, *al-Islām wa Falsafah al-Hukm*, (Cairo: Dār al-Shurq, 1989), 101.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiah, 1993), 244.

³⁰⁸ Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 90.

³⁰⁹ Khalid Medhat Abou el-Fadl, "Trends in Islamic Thought", (Disertasi Doctor McGill University, Montreal, tt), 76. Tetapi sepanjang sejarah, prinsip mengutamakan suku Quraysh masih dianut kuat. Perpindahan dari suku Qurāysh ke non-Qurāysh baru terjadi pada tahun 1517, pada waktu Sultan Salim I Turki menaklukkan Mesir. Pada saat itulah, umat Islam non-Qurāysh

pandangan kontroversial tersebut, nampaknya syarat pemimpin berasal dari suku Qurāysh tidak didasarkan pada sumber rujukan yang kuat.

Pada satu sisi hal tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan utamanya hak menjadi pemimpin bagi yang mampu, pada sisi lain dasar yang (semula) disebut Hadīth, yakni "*al-aimmah min qurāysh*" dengan sendirinya dilanggar oleh kelompok keagamaan yang dalam perjuangannya selalu menyebut dirinya pembela *al-sunnah*. Atas dasar itu maka syarat pemimpin dari suku Qurāysh tidak dapat dijadikan dasar dalam menentukan kriteria seorang pemimpin dalam Islam.

Istilah Qurāysh lebih tepat dipahami secara simbolik, yakni simbol masyarakat yang lebih maju, berpengetahuan luas, ahli dalam politik dan strategi militer. Sementara *jumhūr ulama' sunni*, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Zahrah, menetapkan empat kriteria utama seorang imam atau khalifah, yaitu; adil, musyawarah, bay'ah dan berasal dari suku Qurāysh (simbolik).³¹⁰

Dari empat kriteria tersebut, keadilan merupakan esensi yang harus dimiliki seorang imam, tidak memprioritaskan keluarganya, tidak mengangkat seseorang karena kepentingan, tidak mengutamakan orang yang disenangi dan tidak menyingkirkan orang yang dibenci.³¹¹ Keadilan imam terlihat dalam memperlakukan musuhnya dengan bijaksana, karena keadilan dalam Islam menuntut perlakuan sama antara musuh dan kawan. Pada taraf ini, keadilan seorang imam berlaku universal bagi seluruh kehidupan masyarakat, baik hukum, sosial, budaya dan ekonomi masyarakat.³¹²

Syarat kedua adalah musyawarah. Islam menegaskan, bahwa memilih seorang pemimpin harus dilakukan dengan musyawarah. Secara historis, masyarakat muslim mempraktikkan tiga model musyawarah yaitu Pertama, pemilihan melalui musyawarah tanpa pencalonan terlebih dahulu. Praktik ini terjadi pada pemilihan Abu Bakar yang dipilih secara bebas tanpa dipersiapkan oleh Nabi untuk

bisa menjadi pemimpin. Pada waktu itu, khalifah Mutawakil menyerahkan beberapa peninggalan seperti jubah, surban, jenggot Nabi dan beberapa pedang sahabat. Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1985), 143.

³¹⁰ Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 88.

³¹¹ Ibid., 100. Bandingkan dengan Sri Mulyani, "The Theory of State of al-Mawardi", dalam *Islam and Development* (Montreal: Permika & LPMI, 1997), 16.

³¹² Ibid.

menjadi penggantinya.³¹³ Kedua, dengan mempersiapkan kader pengganti yang dipilih dari para sahabat, seperti yang dilakukan Abu Bakar pada waktu mencalonkan 'Umar menjadi pemimpin. Ketiga, mempersiapkan beberapa orang dari anggota masyarakat yang dipandang terbaik. Umar melihat Nabi tidak mempersiapkan kader, sedangkan Abu Bakar mempersiapkannya, karenanya, ia berkata;

Apabila saya mempersiapkan kader, hal itu sudah dilakukan oleh seseorang yang lebih baik dari saya (Nabi), dan apabila saya menunjuk seorang putera mahkota, itu juga dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya (Abu Bakar).³¹⁴

Oleh karena itu, Umar mengambil jalan tengah dengan menyerahkan masalah itu kepada enam orang (*committee*) yang ditunjuk untuk musyawarah dan memilih salah satu dari mereka, dan pilihan tersebut jatuh pada Usman.³¹⁵ Ketiga adalah *bay'at*, Pembay'atan dilakukan oleh *ahl al-hjal wa al-aqd* (wakil rakyat). Sedangkan para tentara serta mayoritas kaum muslimin menyatakan janji setia kepada pemimpin untuk mentaatinya, selama tidak durhaka pada Tuhan.³¹⁶ Keempat seorang pemimpin berasal dari suku Qurays. Qurays yang dimaksud merujuk pada simbol masyarakat cerdas, pandai dan pekerja keras, bukan semata-mata faktor kesukuan. Siapa pun yang memiliki syarat-syarat sebagaimana yang dimiliki suku Qurays, maka berhak menjadi pemimpin.

³¹³ Diriwayatkan, bahwa Nabi menunjuk Abu Bakar menjadi imam dalam shalat untuk menggantikannya sewaktu sakit menjelang wafat. Sebagian orang kemudian memahami, bahwa Nabi mengangkat beliau sebagai pemimpin umat Islam, padahal argumen tersebut tidak proporsional. Muhammad S. el-Awa, *On The Political Sistem of The Islamic State* (Indianapolis: American Trust Publication, 1980), 30. Pencalonan 'Umar ini terjadi pada saat kaum muslimin disibukkan oleh munculnya sikap murtad yang terjadi di beberapa bagian Arab, dan tentara Islam berangkat ke medan jihad untuk memerangi mereka. Oleh karena itu, Abu Bakar mengkhawatirkan terjadinya perbedaan pendapat sebagaimana yang terjadi di *Thaqifah bani Sa'idah*, sehingga ia mencalonkan Umar untuk dipilih. Masyarakat kemudian membay'at Umar setelah meneliti motif-motif Abu Bakar menampilkannya. Muhammad Mahmud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun*, (Leiden: E.J. Brill, 1967), 82.

³¹⁴ Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 98.

³¹⁵ Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of Caliphate* (London: Longman Limited Group, 1986), 70.

³¹⁶ Abdul Qa>hir b. Tahir b. Muhammad al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq* (Beiru>t: Darl al-Kutub al-'Alamiyah, t.th), 64-7.

Prosedur kepemimpinan yang dikatakan Mawardi, tidak jauh berbeda dengan pemikiran politik Ghazali yang mengemukakan tiga prosedur pengangkatan imam.³¹⁷ Pertama; dengan penetapan karena kenabian, Kedua, menunjuk orang tertentu dari keturunannya atau keturunan Qurays pada umumnya, dan ketiga menyerahkan kekuasaan kepada orang yang secara *de facto* memiliki kekuasaan.³¹⁸ Pemikiran politik Mawardi dan Ghazali menjadi salah satu acuan dalam membangun konsep politik dalam Islam,³¹⁹ sekalipun prosedur diatas juga memiliki kelemahan, yaitu; pertama; tidak ada batasan bagi jabatan seorang pemimpin.³²⁰ Kedua, tidak ada pola atau tata cara memberhentikan pemimpin yang korup.³²¹ Ketiga, tidak ada metode yang tepat bagaimana memilih pemimpin.³²² Keempat, tidak ada batasan wewenang seorang pemimpin, mulai dari Abu Bakar hingga 'Ali pola kepemimpinannya mirip dengan "panglima perang" yang bisa memerintah kapan dan dalam situasi apa saja.

Berangkat dari berbagai kelemahan di atas, akhirnya di kalangan umat Islam tidak ada rumusan yang sama tentang pemikiran politik Islam. Jabiri menyatakan bahwa konsep politik dalam Islam tidak memiliki dasar cukup kuat, karena hanya didasarkan pada dugaan-dugaan, bukan kepastian yang berdasarkan al-Qur'an dan Hadith maupun dasar sejarah yang jelas.³²³ fakta-fakta historis telah membuktikan bahwa persoalan

³¹⁷ Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, (Kairo: Dar al-Iman, 1996). 68.

³¹⁸ Leonard Binder, "al-Ghazali and Islamic Government", dalam *The Moslem World* (1955), 235.

³¹⁹ Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), 24.

³²⁰ Seperti *al-khulafau al-rasidin* tidak memiliki batasan jabatan sehingga sulit diukur untuk dikatakan sebagai sesuatu yang ideal.

³²¹ Kasus *al-khulafau al-rasidin*, tiga dari empat khalifah adalah meninggal sebelum kekuasaannya habis. Mereka meninggal dalam keadaan tragis, dimana mereka belum sempat bertanggung jawab atas kepemimpinannya kepada umat.

³²² Peristiwa di *Thaqifah b. Sa'idah* adalah peristiwa politik *emergency*, tergesa-gesa dan di luar rencana. Pergantian dari Abu Bakar ke 'Umar adalah cara tidak ideal karena dapat menimbulkan fitnah, demikian pula pengangkatan 'Ali sebagai khalifah tidak mencerminkan idealitas syarat-syarat pemimpin modern. Hanya cara yang dilakukan oleh 'Umar bisa dikatakan sebagai cara yang terbaik dibandingkan dengan ketiga cara sebelum dan sesudahnya.

³²³ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tatbiq al-Shari>ah*, (Beirut: Markaz Dirasat al Wahdat al-'Arabiyyah, 1996), 10.

hubungan agama dan negara tidak pernah terlontar pada masa Nabi,³²⁴ dan tidak pula di masa *al-khulafau al-rasidin*.³²⁵

Oleh karena itu, Jabiri mewakili berbagai pemikiran yang menolak untuk menghubungkan Islam sebagai ideologi atau Islam sebagai negara.³²⁶ Setidaknya tiga pemikiran dapat dikemukakan terkait dengan hubungan Islam dan negara. Pertama; Islam dan negara (politik) merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan (integralistik), kedua; Islam dan politik merupakan entitas yang terpisah, sehingga tidak bisa dipadukan atau dihubungkan antara keduanya (sekuler), ketiga; Islam dan politik terus berdialog, saling mengisi, saling membutuhkan (simbiotik). Dari ketiga pemikiran tersebut, praktik yang terjadi pada masa Nabi, dan *al-khulafau al-rasidin* lebih tepat dimasukkan ke bagian

³²⁴ Pada masa Nabi, seluruh upaya dicurahkan untuk menyebarkan dan membela agama. Kendati "perintah" seluruhnya datang dari sang pembawa risalah, namun tak seorang pun di antara mereka yang memandang "perintah" tersebut sebagai sebuah institusi "kerajaan", karena kata kerajaan saat itu berkonotasi negatif. Perintah tersebut juga tidak berkonotasi "negara" karena tidak ada negara (*dawlah*) yang artinya sama dengan yang dimaksud sekarang. Kata *dawlah* saat itu berarti perputaran harta atau perang, yakni perpindahan dari satu keadaan ke keadaan lainnya, kaum muslimin di masa sahabat tidak memandang Islam sebagai *dawlah* (negara) dalam pengertian tersebut, yakni sesuatu yang berpindah tangan ke tangan lain. Kaum muslimin saat itu memandang Islam sebagai agama pamungkas yang mengakhiri semua agama, sebuah agama yang bertahan hingga hari kiamat".

³²⁵ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tatbiq al-Shari'ah* (Beirut: Markaz Dirasat al Wahdat al-'Arabiyyah, 1996), 10. Beberapa fakta penting yang dijabarkan al-Jabiri. Pertama, ketika Nabi Muhammad diutus, waktu itu tidak mempunyai raja atau negara. Pada waktu itu sistem politik di Makkah dan Madinah dalam bentuk kesukuan. Kedua, seiring dengan diutusnya Muhammad, meskipun beliau sekaligus sebagai pemimpin, namun menolak keras disebut sebagai raja atau pemimpin negara. Beliau menganggap dirinya sebagai Nabi dan Rasul. Ketiga, meskipun beliau menata kehidupan sosial umat dengan mapan, namun beliau tidak menyiapkan kader atau menunjuk siapapun sebagai penggantinya, karena hal tersebut berkaitan dengan penolakan dirinya sebagai "raja" atau "kepala negara". Keempat, fakta bahwa al-Qur'an menyatakan, "*kalian adalah sebaik-baik umat yang diutus kepada manusia*" (Surat Ali Imran:110) justru Nabi menghindari dari pembicaraan sistem politik, sosial dan ekonomi yang sebenarnya telah menyatukan umat tersebut dengan negara. Kelima, perdebatan yang terjadi di Balai Bani Sa'idah yang berakhir dengan pembay'atan Abu Bakar merupakan perdebatan politik murni dan diselesaikan berdasarkan pertimbangan kekuatan sosial-politik (kesukuan) saat itu. Ibid., 1-8.

³²⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tatbiq al-Shari'ah* (Beirut: Markaz Dirasat al Wahdat al-'Arabiyyah, 1996), 19.

yang ketiga, Islam dan politik saling mengisi, saling membutuhkan, tidak menempatkan salah satu di antaranya berada pada posisi dominasi dan subordinat.³²⁷

Pentingnya Keberadaan Moral Politik

Realitas politik adalah pertarungan kekuatan dan kepentingan. Pada titik inilah kecenderungan politik menghalalkan segala cara. Moral yang "berteriak" demi rakyat, demi mengentaskan kemiskinan, demi keadilan sosial, demi keadilan ekonomi, demi pemerataan hanyalah omong kosong (*nonsense*) yang tidak memiliki makna. Teriakan itu hanyalah mimpi transendental dan noumenal yang "tidak realistis" dan "factual"

Gambaran di atas merupakan realitas kekinian untuk masyarakat Indonesia yang sering mengidentikkan politik dengan perilaku kotor, penghianatan, hipokrisi dan ketegaan. Padahal berbicara politik sama halnya berbicara tentang perubahan di berbagai dimensi, baik sosial, ekonomi, budaya, sistem negara dan lain sebagainya. Politik tidak bisa lepas dari perubahan yang membawa efek positif terhadap tatanan kehidupan masyarakat secara umum. Pada titik ini, persoalan politik adalah *mindset* berpikir dan perilaku untuk menguasai yang sudah tertanam jauh dilubuk setiap manusia. Meminjam istilah Hobbes bahwa manusia sebenarnya memiliki sifat kanibal (*homo homini lupus*) yang kuat menguasai yang lemah. Pada sisi lain, politik adalah perubahan yang harus diwujudkan demi terciptanya perubahan yang dinamis, aktual dan relevan bagi masyarakat.

Politik memiliki dua karakter dasar yaitu *territory of becoming* dan *territory of being*.³²⁸ Perilaku politik era pertengahan memisahkan dua karakter tersebut untuk menciptakan kehidupan manusia yang lebih baik. Oleh karena itu, politik modern memiliki problem besar yang harus mensinergikan dan menghubungkan dua teritori itu. Kuatnya politik modern ditengarai semenjak Machiavelli menggeser legitimasi politik dari agama ke *virtue*, kepiawaian,

³²⁷ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Din wa al-Daulah wa Tatbiq al-Shari'ah* (Beirut: Markaz Dirasat al Wahdat al-'Arabiyyah, 1996), 63.

³²⁸ *Territory of becoming* adalah perilaku politik yang memiliki tujuan dan persinggungan dengan perubahan, kebebasan dan spekulasi untuk menuju perbaikan setiap dimensi kehidupan manusia. Sedangkan *territory of being* adalah perilaku politik yang berhubungan dengan masyarakat dan wilayah teritorial politik yang menampilkan pola permanensi dan determinisme. M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya* (Yogyakarta: al-Amin Press, 1989), 67.

strategi, dan moral. Hobbes sebagaimana dikutip Keraf menyatakan bahwa moral yang dimaksud adalah moral modern yang dipahami sebagai antitesa moral abad pertengahan yaitu agama.³²⁹ Namun moral modern akan menyebabkan berbagai dimensi krisis, terlebih krisis spiritual yang menjadi ruh setiap struktur tindakan manusia, karena moral modern dimonopoli oleh berbagai kepentingan.

Setidaknya terdapat empat faktor tragedi munculnya moral modern. Pertama; setting politik abad 18 yang tidak lagi mendasarkan perilaku politiknya pada sesuatu (*being*) yang sakral, melainkan pada sensus rasional. Kedua; perdebatan moral dari berbagai ideologi. Ketiga; klaim kebenaran (*truth claim*) yang tidak dapat diukur dan keempat; moral agama transenden menjadi pelabuhan manusia.³³⁰

Tragedi moral modern ditandai dengan adanya realitas politik masa pencerahan (*renaissance*) yang digolongkan menjadi dua yaitu golongan *pro renaissance* dan golongan *kontra renaissance*.³³¹ Golongan yang *pro renaissance* adalah marxisme dan utilitarianisme melalui kontrak sosialnya. Sedangkan yang menolak pencerahan adalah kelompok konservatisme, anti fondasionalisme dan komunitarianisme. Terlepas dari perselisihan pro dan kontra terhadap pencerahan, semua kelompok sama-sama memimpikan sistem demokrasi total di seluruh sistem kehidupan manusia. Di sisi lain, *renaissance* juga memberikan pondasi epistemologis terhadap moral politik. Ambisi pencerahan untuk mengilmiahkan politik melalui hukum empiris yang kasat mata telah memaksa *mechanical world view* geometri diejawantahkan dalam politik, sehingga dengan demikian politik dapat menjadi *predictable*.

Beberapa tokoh pencerahan memiliki ambisi 'mengilmiahkan' seluruh tatanan sistem kehidupan manusia termasuk perilaku politik, seperti Hobbes dan Locke yang mempercayai keberadaan hakikat tatanan. Bagi mereka berdua, hakikat tatanan akan dapat ditemukan jika struktur obyektif politik berjalan selaras dengan fitrah manusia dan secara otomatis legitimasi politik akan terus melekat dalam struktur obyektifnya. Pada taraf ini dapat diketahui bahwa legitimasi

³²⁹ A. Sony Keraf, *Pasar Bebas Keadilan dan Peran Pemerintah: Telaah atas Etika Politik Ekonomi Adam Smith*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996) 78.

³³⁰ Moral transenden adalah moral dari unsur agama yang cenderung menafikan realitas kehidupan manusia, sehingga tidak jarang manusia berjalan pada arah yang tidak sesuai dengan realitas sosio-kulturalnya. A. Sony Keraf, *Pasar Bebas Keadilan dan Peran Pemerintah: Telaah atas Etika Politik Ekonomi Adam Smith*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996) 78.

³³¹ Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), 23.

moral terhadap perilaku politik diilmiahkan. Struktur tindakan seperti masa pencerahan ini berlangsung lama sampai abad 20. Hal ini dapat ditemukan dalam pandangan neo-positivisme Ayer. Bagi Ayer sebagaimana dikutip Oliver Roy bahwa moral yang "berteriak" demi rakyat, mengentaskan kemiskinan, keadilan sosial, keadilan ekonomi dan pemerataan hanyalah omong kosong (*nonsense*) yang tidak memiliki makna, hanyalah mimpi transenden dan noumenal, karena teriakan moral seperti itu tidak realistis dan factual.³³² Bagi Locke mimpi transenden dan *noumenal* adalah *natural law* yang bermakna pikiran hak Allah, namun *natural law* yang menjadi hak Allah adalah kewajiban bagi manusia. Oleh karena itu, akselerasi tindakan politik mendamaikan antara *natural law* dan *natural rights*.³³³

Pada taraf ini, *natural law* menjadi legitimasi terhadap perilaku politik. Berbeda dengan utilitarianisme yang mengatakan bahwa legitimasi politik adalah hukum positif yang dapat diukur secara ilmiah. Bagi Mill bahwa agama, budaya dan sosial tidak dapat menyatukan manusia, tapi yang dapat menyatukan manusia satu dengan lainnya adalah sesuatu yang dapat diukur secara obyektif.³³⁴ Sesuatu yang dapat diukur secara obyektif adalah rasa nikmat dan rasa sakit yang dikenal dengan utilitometer.³³⁵ Oleh karena itu, prinsip utilitarianisme adalah kebahagiaan bagi seluruh orang banyak.

Kebahagiaan menjadi landasan moral utilitarianisme dalam kehidupan sosial dan bernegara. Hukum negara dapat menjadikan manusia sebagai *individu utility maximize*. Menurut utilitarian, di negara Indonesia terdapat banyak kebijakan yang menyimpang dari prinsip utilitarian (*kontra utilitarian*), seperti banyaknya kemiskinan yang melanda Indonesia, tetapi kontestasi perilaku elit politik memperlihatkan kerakusannya dengan 'bagi-bagi' atau perebutan kekuasaan. Hal ini telah menyimpang dari semangat utilitas untuk mensejahterakan umat manusia. Berbeda dengan utilitarianisme, marxisme mengatakan bahwa untuk mensejahterakan manusia,

³³² Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti & Qamaruddin SF, (Jakarta: Serambil, 2002), xviii & 16.

³³³ *Natural law* atau pikiran Allah sebenarnya ada dalam kodrat setiap manusia. Pada masa modern hal ini diterjemahkan dalam hukum akal budi. *Ibid.*, 90.

³³⁴ Sara Mills, *Diskursus: Sebuah Analisis dalam Kajian Ilmu Sosial*, terj. Ali Noer Zaman, (Jakarta: Qalam, 2007), 83.

³³⁵ *Ibid.*, 181.

setting ekonomi berbasis pemerataan menjadi pondasi sistem tanpa alienasi.³³⁶

Selain kebahagiaan dan setting pemerataan ekonomi untuk menjejakan masyarakat, kontraktualisme mengatakan bahwa politik harus didasarkan pada *deliberasi public*. Pendapat ini dimunculkan beberapa tokoh diantaranya adalah Hobbes, Locke, Habermas dan Rawls. Proses deliberasi identik dengan proses moral abstraktif, sehingga membutuhkan pengikat sebagai aturan hukum yang tidak bisa dimanipulasi maknanya. Oleh karena itu, kontraktualisme mengikat moral dengan teori kontrak. Muatan moral yang ada dalam kontrak harus bersifat konkrit yang dihasilkan dari diskursus masyarakat untuk kontrak hipotesis. Kontrak hipotesis tidak hanya (harus) dihasilkan dari pertemuan satu forum masyarakat, tetapi dengan opini publik atau argumentasi rasional untuk menegaskan sesuatu (*being*) yang dapat diuniversalkan atau tidak.

Sedangkan pemikiran tokoh anti pencerahan dapat diklasifikasikan menjadi tiga. Pertama; mereka mengambil jarak terhadap pandangan bahwa subyek itu otonom, bagi mereka subyek itu melekat pada tradisi, karena politik baginya adalah konservasi tradisi.³³⁷ Kedua; seluruh gagasan pencerahan mengasaskan segala dimensi kehidupan manusia kepada subyek universal dan berpikir apriori. Pada titik ini, pemikiran tersebut dapat disebut sebagai representasionalisme.³³⁸ Ketiga; komunitarianisme menyatakan

³³⁶ Pandangan Marxisme didasarkan pada pengetahuan deduktif, karena berjalan menurut materialisme dialektis. Bagi Bacon bahwa kalau ingin mengubah sejarah, maka harus mengetahui hukum-hukum sejarah. Marxisme sebenarnya bergerak pada tataran basis ekonomi yang menentukan superstruktur kesadaran sebagai inti dogmatis ajaran Marxis. Pada taraf ini, Marx muda berhasil mendamaikan antara determinisme sains dan kebebasan individu, namun di era Marx tua, persoalan bergeser ke dalam determinisme ilmiah. Dengan begitu teori marx mengandung tilikan normatif tentang keadilan struktural. Kontribusi Marxisme adalah menjelaskan bahwa moral bukan persoalan individu, namun struktural politik. Jadi moral dalam marxisme terintegrasi dalam tindakan emansipatoris kaum proletar. James Rachels, *Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), 48.

³³⁷ L. Price, Terry, *Understanding Ethical Failures in Leadership* (New York: Cambridge University Press, 2006), 85.

³³⁸ Dengan kritik ini Rorty mengatakan bahwa filsafat sudah selesai, oleh karena itu berbicara tentang hakikat tidaklah relevan dalam kehidupan nyata. Satu hal yang dapat dilakukan manusia untuk memperbaiki tatanan manusia yang realistik adalah menafsirkan, berbicara, investigasi. Dengan demikian relativisme menjadi alternatif bagi kemajuan umat manusia. Betty R Schraf,

bahwa identitas individu berada dalam komunitas. Oleh karena itu, legitimasi politik harus dikembalikan pada tradisi, komunitas dan tidak abstrak-universalistik.

Pencerahan antara *early enlightenment* dan *mature enlightenment* menjadi awal pencerahan yang memiliki pondasi *universalistic-mechanical-worldview*. Konsep *mature enlightenment* tidak jauh berbeda dengan *second modernity*.³³⁹ Pada titik ini, sistem politik yang menunjukkan nilai-nilai pencerahan yang matang adalah demokrasi.

Pada sisi lain, demokrasi mengandung bahaya seperti *doxa* dalam pikiran Plato dan tirani mayoritas pada pemikiran Tocqueville, namun sejarah mencatat bahwa demokrasi lebih menghargai kebebasan sipil dan hak asasi manusia dibanding sistem non-demokrasi.³⁴⁰ Demokrasi adalah sistem yang memungkinkan untuk merevisi peraturan yang ada untuk menjadikan peraturan berpihak pada rakyat. Sedangkan pemimpin politik adalah yang diberi otoritas untuk mengambil keputusan politik dengan konsekuensi publik dan masyarakat secara luas. Oleh karena itu, legitimasi menjadi sentral dalam kepemimpinan politik.

Kepemimpinan politik melalui kerangka berpikir *rule of law* tidak dapat mengaksentuasi kekuasaannya tanpa legitimasi. Max Weber membagi gagasan mengenai legitimasi dan kekuasaan politik menjadi tiga kelompok besar.³⁴¹ Pertama adalah kekuasaan karismatik. Kekuasaan karismatik adalah kekuasaan yang dilegitimasi berdasarkan karakter personal yang menciptakan loyalitas dan ketaatan para pengikut. Seperti kiai karismatik ditaati para santrinya bukan karena hukum membuatnya, melainkan karena karakter personal yang dimilikinya.

Kedua adalah kekuasaan tradisional yaitu rezim berkuasa sepenuhnya berhubungan dengan tradisi atau adat-istiadat. Dalam partai politik tertentu terdapat aturan tak tertulis bahwa ketua partai harus merupakan turunan dari pendiri partai tersebut. Aturan tidak

Kajian Sosiologi Agama, terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Preneda Media, 2004), 52.

³³⁹ Demokrasi yang dipikirkan bukan demokrasi yang menyingkirkan tradisi, tapi demokrasi yang merangkul baik kaum konservatif maupun progresif dalam proses deliberative. L. Price, Terry, *Understanding Ethical Failures in Leadership* (New York: Cambridge University Press, 2006), 85.

³⁴⁰ Seperti utilitarianisme dan anti pencerahan yang tak peduli pada hak individu. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 23.

³⁴¹ Max Weber, *The Theory of Social and Economics*, (Glencoe: The Free Press, 1957), 45.

menyebut secara eksplisit. Namun, hal tersebut sudah menjadi tradisi dalam partai dan ditaati oleh para anggota. Bentuk legitimasi semacam ini masih dapat ditemukan pada realitas politik kontemporer, terlebih lagi realitas politik berbasis Islam. Ketiga adalah kekuasaan organisasi didasarkan pada rasionalitas legal, legitimasi dan birokrasi.

Legitimasi dan birokrasi pada ranah legalitas moral politik tidak selalu berurusan dengan prinsip atau hukum. Moral keutamaan (*virtue moral*) memandang bahwa moralitas adalah persoalan karakter bukan prinsip atau hukum moral. Membangun karakter jujur dalam diri manusia adalah prinsip moral. Perilaku politik tidak dapat diserahkan pada karakter moral atau keutamaan pemimpin politik, moralitas harus diinstitusionalisasikan seperti perilaku anti korupsi tidak dapat dijamin melalui karakter moral belaka melainkan seperangkat institusi dan aturan yang berkiblat pada prinsip moral anti korupsi.

Pada sisi yang lain moral situasional memandang bahwa bukan hukum atau prinsip moral yang menentukan nilai keputusan. Kalau moral situasional lebih dominan dalam kehidupan politik, maka tidak menutup kemungkinan munculnya moral transaksional yang memandang bahwa moral pemimpin politik didasarkan pada pemenuhan kontrak atau janji politik antara pemimpin dan konstituennya. Keputusan politik dianggap baik apabila sesuai dengan aspirasi konstituen yang sudah memberikan suaranya, namun moral ini membuka peluang terciptanya berbagai persoalan seperti seorang calon pemimpin berjanji pada konstituennya bahwa dirinya akan mengubah dua juta lahan mati menjadi lahan produktif yang akan menyerap dua puluh juta tenaga kerja, tetapi dibalik realisasi janjinya, tercipta kerusakan lingkungan yang menurunkan kualitas hidup masyarakat sekitar. Moral transaksional gagal melihat bahwa moralitas bukan sekedar memenuhi janji atau kontrak, apalagi kebanyakan janji politik adalah retorika komunikasi publik yang semata bertujuan meraih kemenangan.

Moral politik pemimpin melekat kepada keputusannya, paling tidak ada tiga posisi moral penting dalam pengambilan keputusan politik. Pertama adalah moral konsekuensialis.³⁴² Kedua adalah moral

³⁴² Etika konsekuensialis memandang baik buruk keputusan politik berdasarkan kalkulasi manfaat, apabila sebagian besar individu menjadi lebih baik ketimbang yang tidak, maka keputusan tersebut dibenarkan. Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar; Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), 37.

deontologis.³⁴³ Ketiga adalah moral diskursus.³⁴⁴ Diskursus moral dan politik seperti dua sisi keping mata uang yang tidak mampu dipisahkan. Moral mengandung *imperative moral* dan prinsip-prinsip moral berlaku hampir dalam berbagai konteks termasuk politik. Moral menuntut orang bertindak berdasarkan prinsip umum yang diterima secara universal tanpa perbedaan baik sebagai masyarakat maupun sebagai pejabat. Sedangkan politik mencakup aktus kerja sama dengan orang lain untuk mencapai *bonum commune*. Dalam *Comparative Government and Politics* Rod Hague sebagaimana dikutip Azhar menulis "*politics is the activity by which groups reach binding collective decisions through attempting to reconcile differences among their members*",³⁴⁵ dan Peter Merkel dalam *continuity and change* mengatakan *Politics at its best is a noble quest for a good order and justice*.³⁴⁶

Aristoteles menjelaskan bahwa manusia adalah *zoon politicon* yang memiliki arti makhluk politis dan makhluk sosial. Politik dalam pandangan Aristoteles adalah aplikasi dari moral dan permenungan tentang kebajikan. Tujuan politik memiliki kesamaan dengan moral tujuan kehidupan manusia pada umumnya yaitu berkiblat pada *eudaimonia*. Oleh karena itu, moral politik menuntut pejabat bertindak sesuai prinsip universal tanpa perbedaan; baik sebagai warga negara biasa maupun sebagai pemegang jabatan publik. Moral politik sangat penting bagi pejabat agar mereka dapat memutuskan kebijakan yang tidak merugikan masyarakat umum.

Kesadaran dan Aplikasi Moral dalam Praksisi Politik

Bryan S. Turner menjelaskan bahwa pandangan tentang agama pra Durkhemian berdiri di atas tiga asumsi dasar yaitu

³⁴³ Etika deontologis memandang baik-buruk keputusan politik berdasarkan prinsip-prinsip moral universal, apabila satu prinsip mengatakan bahwa berbohong adalah amoral, maka pemimpin politik tidak boleh menyembunyikan rahasia negara. *Ibid.*, 39.

³⁴⁴ Etika diskursus mengukur baik-buruk sebuah keputusan apabila telah lolos uji publik melalui diskursus publik yang bebas koersi. *Ibid.*, 40.

³⁴⁵ Politik merupakan kegiatan yang berhubungan dengan cara bagaimana kelompok-kelompok mencapai keputusan yang bersifat kolektif di antara para anggotanya. Muhammad Azhar, *Filsafat Politik* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1997), 96.

³⁴⁶ Politik dalam bentuknya yang paling baik merupakan usaha untuk mencapai tatanan sosial yang baik dan berkeadilan. *Ibid.*, 72.

individualisme, intelektualisme dan positivisme.³⁴⁷ Dikatakan individualis karena agama dipandang sebagai perangkat unik yang ada di tangan individu yang tersisih. Pandangan intelektual merupakan respon seseorang terhadap menghadapi fenomena alam, keterbatasan kehidupan manusia atau makna realitas subyektif. Pada taraf ini, agama merupakan *fenomenon kognitif*, sistem proposisi yang menyediakan penjelasan bagi realitas dengan cara mengkaitkan dengan hal-hal yang supernatural. Sedangkan positivistik menempatkan rasionalitas kebenaran religius sebagai penjelasan realitas yang tidak tepat. Agama pra Durkheimian meniscayakan ketidakperdulian peran emosi, simbol atau ritual dalam hubungan sosial serta mengabaikan dampak agama secara sosial terhadap tatanan masyarakat.

Emile Durkheim sebagaimana dikutip Turner memiliki komitmen terhadap ilmu-ilmu positivistik dengan menciptakan ilmu sosial kehidupan moral yang lahir dari konsep kesatuan institusi moral.³⁴⁸ Institusi moral adalah sesuatu yang eksternal, obyektif dan mengikat, tidak memasuki kesadaran individual dalam bentuk perasaan bersalah atau keyakinan *altruistik* (bersifat mengutamakan kepentingan orang lain), tidak ada perbedaan antara kekangan moral dan kekangan fisik karena tatanan moral sebenarnya adalah bentuk ikatan sosial. Namun komitmen positivistik Durkheim sebagaimana dikutip Talcott Parsons mengalami pergeseran yaitu tatanan moral eksternal dan kesadaran kolektif telah menjadi bagian subyektifitas individu melalui mekanisme ritual religius.³⁴⁹

Pergeseran teoritis ini dipahami untuk melepaskan diri dari reduksionisme positivistik menuju telaah apresiasif terhadap arti penting ritual religius dalam sosial-politik yang memiliki satu kesadaran. Titik perceraian dengan positivisme sering dilekatkan

³⁴⁷ Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial: Rangka-Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Munir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 80-81.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Sumbangan Durkheim tentang tatanan sosial dalam sudut pandang Talcott Parsons (1937) terbagi dalam dua fase, pertama, yang terdapat dalam karya *The Division of Labour in Society*, Durkheim menempatkan sumber-sumber stabilitas sosial dalam seperangkat aturan obyektif yang terdapat diluar individu. Kedua, dalam *The Elementary Forms*, tatanan sosial mulai mendapatkan akarnya dalam subyektivitas internal individual. Maka makna aturan mengalami perubahan dari eksternal dan obyektif menjadi internal dan subyektif. Ibid., 86-87.

pada mekanisme perbedaan katagoris dunia sakral dan profan. Implementasi kebenaran dilandasi kebenaran agama, keimanan, mitos, dogma, dan legenda yang menjadi representasi untuk mengekspresikan moralitas sakral, kebaikan dan kekuatan ketuhanan pada realitas.³⁵⁰

Kepercayaan agama adalah representasi dari hakikat segala sesuatu yang sakral dan profan. Dengan kata lain, ritual adalah aturan tingkah laku yang memberi pedoman hadirnya sakralitas. Berangkat dari asumsi tersebut, Daniel L. Pals mendefinisikan agama sebagai sistem terpadu dari kepercayaan dan praktek yang berhubungan dengan hal-hal yang sakral (*sacred things*) yang menyatu kedalam komunitas moral tunggal.³⁵¹ Pada taraf ini, agama berperan sebagai fakta sosial yang mengintegrasikan masyarakat dalam bentuk penghormatan bersama terhadap sakralitas (nilai-nilai suci) yang tersymbolisasikan melalui ritual. Dengan demikian, agama merupakan ungkapan simbolik yang memuat makna sakral dari realitas sosial.³⁵² Agama dengan seperangkat nilainya dapat mengikat individu dalam berbagai perilakunya termasuk politik praktis.³⁵³

Nilai moral agama mengisyaratkan manusia sebagai masyarakat moral yang tersublimasikan dari nilai-nilai agama.³⁵⁴ Kesadaran keberadaan moral dalam diri manusia memantik Francis Fukuyama menyebut bahwa manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial yang memiliki kemampuan bawaan untuk mengatasi sosial dan menciptakan aturan moral guna

³⁵⁰ Ibid., 83. Pernyataan ini membawa pada karakteristik nyata bahwa gejala-gejala agama adalah mengasumsikan adanya pembagian atas dua bagian dari keseluruhan alam semesta, diketahui dan dapat diketahui, ke dalam dua golongan yang mencakup semua yang ada, meski demikian pada saat yang sama dua bagian ini saling mempertahankan perbedaan, yang sakral adalah sesuatu yang oleh "perbedaan" dilindungi dan diisolasi, sedangkan yang profane adalah segala sesuatu yang oleh "perbedaan" diaktifkan dan tetap dijaga keberadaannya. Emile Durkheim, *Dasar-Dasar Sosial agama*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Raja Grafindo Permata, 1995), 41.

³⁵¹ Daniel L. Pals, *The Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2001), 167.

³⁵² Ibid., 183.

³⁵³ Phillip E. Hammond, "Bentuk-Bentuk Elementer Agama Sipil" dalam Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial*, terj. Imam Khoiri dkk., (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 209.

³⁵⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion Life*, terj. Karen E. Fields (New York: Collier Book, 1961), 92.

mengendalikan pilihan individu dan memenuhi keperluan yang bersinggungan dengan orang lain.³⁵⁵ Pendirian ini menegaskan bahwa manusia tidak hanya secara fitrah bermoral akan tetapi dengan moral manusia mampu menciptakan serangkaian norma informal dalam mewujudkan tatanan sosial.

Masyarakat adalah masyarakat moral yang menempatkan norma atau aturan sebagai integrasi-afektif ditengah keragaman dan kolektifitas. Dengan demikian, masyarakat membutuhkan prinsip moral untuk hidup dalam keharmonisan antara satu dengan lainnya.³⁵⁶ Nilai moral agama merupakan nilai yang perlu menjadi kekayaan kolektif.

Manifestasi nilai moral agama bukan tanpa alasan, karena menyediakan landasan kuat untuk membangun masyarakat yang *committed* terhadap modal sosial. Islam memiliki komitmen terhadap kontrak sosial dan norma yang telah disepakati bersama dengan ciri *ta'awun* (tolong-menolong), *takaful* (saling menanggung) dan *tadamun* (memiliki solidaritas). Dengan demikian, pilar-pilar moral sebagai modal sosial telah bersemi dalam khazanah ajaran Islam.

Sebelum membahas moral sebagai legalitas setiap tindakan manusia termasuk pada perilaku politiknya, alangkah lebih elok jika terlebih dahulu merangkai orbitalisasi moral sebagai konsep yang berserakan. Pada realitas empiris kehidupan manusia, istilah etika dan moral seakan-akan tidak menemukan garis batas antara keduanya, tidak jarang manusia memberikan pemahaman yang sama. Berangkat dari itulah, perlu adanya penegasan definisi agar setiap penggunaan istilah menemukan alur kalimat yang jelas dan mudah dipahami.

Istilah Etika berasal dari bahasa Yunani kuno *ethos* yang berarti adat kebiasaan, cara berpikir, akhlak, sikap, watak dan cara

³⁵⁵ Francis Fukuyama, *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, terj. Masri Maris (Jakarta: Gramedia Pustaka bekerjasama dengan Kedutaan Besar Amerika Jakarta Freedom Institute, 2005), 7 dan 285. Hampir senada juga diungkapkan Peter L. Berger dan T. Luckmann bahwa manusia karena kecerdasan, sifat sosial dan kemampuannya menggunakan bahasa, tidak pernah puas dengan pengalaman kasar, melainkan berusaha menemukan sistem makna dari padanya. Betty R. Schraf, *Kajian Sosiologi Agama*, terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Preneda Media, 2004), 112.

³⁵⁶ Lewia A. Coser, "Auguste Comte 1795-1857," dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 7-8.

bertindak.³⁵⁷ Kamus Besar Bahasa Indonesia menjelaskan pengertian etika dengan tiga makna yaitu, pertama; ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan tentang hak dan kewajiban moral (akhlak), kedua; kumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak, dan ketiga; nilai mengenai benar dan salah, yang dianut suatu golongan masyarakat.³⁵⁸ Etika dalam pandangan Aristoteles dipakai untuk menunjukkan filsafat moral. Dengan demikian, secara etimologis, etika memiliki makna ilmu tentang apa yang biasa dilakukan atau ilmu tentang adat kebiasaan.³⁵⁹

Dengan tiga pengertian tersebut, etika ditengarai menjadi ilmu yang dapat diterima masyarakat dan menjadi bahan refleksi bagi penelitian sistematis dan metodis. Umat Islam menyamakan antara etika, moral dan akhlak yaitu sama-sama berhubungan dengan nilai baik dan buruk dari tindakan manusia. Moralitas ilmu yang berusaha menelisik perbuatan dari argumentasi moral sehingga dapat menyatakan perbuatan tersebut baik atau tidak baik, karena moral adalah asas dan nilai yang berkenaan dengan struktur tindakan. Ghazali sebagaimana dikutip Jabir membedakan antara *al-adab* dengan *al-akhlaq*, *al-adab* adalah tata krama baik dan buruk yang sudah dibakukan, sedangkan *al-akhlaq* adalah watak kejiwaan yang paling dalam, yang melahirkan perbuatan tanpa melibatkan pertimbangan pemikiran.³⁶⁰

Moral dapat diartikan sebagai kelaziman praktek kehidupan sehari-hari, kelaziman merupakan kebiasaan yang dianggap baik. Berdasarkan kelaziman dan kebiasaan ini, moral dapat dibedakan menjadi dua macam yaitu moral murni³⁶¹ dan moral terapan.³⁶²

³⁵⁷ Sedangkan bentuk jamaknya yaitu *ta etha*, *ethos* mempunyai banyak arti yaitu: tempat tinggal yang biasa, padang rumput, kandang, kebiasaan/adat, akhlak, watak, perasaan, sikap, cara berpikir. Sedangkan arti *ta etha* yaitu adat kebiasaan. K Bertens, *Etika* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993), 45.

³⁵⁸ Dengan pembedaan tiga pengertian tersebut maka kita mendapatkan pengertian yang lebih lengkap mengenai apa itu etika, sekaligus kita lebih mampu memahami pengertian etika yang seringkali muncul dalam pembicaraan sehari-hari, baik secara lisan maupun yang tertulis diberbagai media.

³⁵⁹ K Bertens, *Etika* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993), 48.

³⁶⁰ Abi Bakr Jabir al-Jaziri, *Minhaj al-Muslim* (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, t.th), 127.

³⁶¹ Moral murni adalah moral yang terdapat pada setiap manusia, sebagai suatu perwujudan dari pancaran ilahi. Moral ini sering disebut dengan hati nurani. Frans Magnis Suseno, *Etika Dasar; Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1987), 35.

Dari dua macam moral ini, sebagaimana dikutip Franz Magnes Suseno, Ghazali berpandangan bahwa prinsip moral terdapat empat hal yaitu kebijaksanaan, keberanian, menjaga diri dan keadilan.³⁶³ Empat prinsip tersebut merupakan perwujudan nalar praksis dalam kehidupan sehari-hari. Immanuel Kant sebagaimana dikutip Amin Abdullah mengatakan bahwa etika adalah urusan nalar praktis, nilai moral yang tertanam pada diri manusia sebagai kewajiban (kategoris-imperatif),³⁶⁴ sedangkan Russell mengatakan bahwa perbuatan etis bersifat rasional, karena manusia adalah makhluk rasional dan etis.³⁶⁵ Bertindak secara etis pada akhirnya akan mendukung pencapaian *interest* (kepentingan) pelaku, baik *interest* material maupun non material. Pada taraf ini, nilai-nilai etis bersifat pragmatis atau utilitarianistik. Namun bagi penulis, moral tidak hanya dikaitkan dengan perbuatan spontan tanpa proses berpikir, tetapi moral selalu dilandasi oleh kesadaran diskursif yang membutuhkan daya pikir setiap manusia dan kesadaran praktis sebagai implemendasi kesadaran diskursif. Penyatuan kesadaran diskursif dan kesadaran praktis ini merupakan konsepsi moral yang ada dalam buku ini.

Dinamika kehidupan manusia yang fluktuatif dan evolutif 'memaksa' manusia bertindak melalui koridor aturan sehingga menimbulkan penilaian baik dan tidak baik. Manusia yang ingin memiliki perilaku bermoral ditopang faktor-faktor baik, begitu juga sebaliknya. Richmond Campbell and Bruce Hunter mengungkapkan tiga komponen penentu moralitas manusia yaitu motivasi, tujuan

³⁶² Moral terapan adalah moral yang didapat dari ajaran pelbagai ajaran filosofi, agama, adat yang menguasai pemutaran manusia. Frans Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar* (Jakarta: Gramedia, 1997), 73.

³⁶³ Kebijakan adalah perilaku jiwa yang dapat menemukan kebenaran dari yang "salah" dalam semua perbuatan yang dilakukan. Sedangkan keadilan adalah perilaku jiwa yang dapat mengatur jiwa amarah dan syahwat dan mengarahkannya kepada yang dikehendaki oleh hikmah dan menggunakannya sesuai dengan kebutuhan. Keberanian adalah kekuatan amarah yang tunduk pada akal dalam menjalankannya. Menjaga diri adalah mendidik kekuatan syahwat dengan pendidikan akal dan agama. Franz Magnis Suseno, *Etika Dasar*, 88.

³⁶⁴ Kecenderungan untuk berbuat baik misalnya, sebenarnya telah ada pada diri manusia. Manusia pada intinya hanya menunaikan kecenderungan diri dalam setiap perbuatannya. Dengan kata lain, perbuatan etis itu bersifat *deontologist* dan berada di balik nalar. Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 26.

³⁶⁵ Amin Abdullah, *Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 17.

akhir dan lingkungan struktur tindakannya.³⁶⁶ Selain ketiga faktor tersebut, kemauan baik (*good will*) juga dapat menentukan perilaku baik. Kemauan baik harus dilandasi kebajikan dengan tujuan untuk mencapai kebahagiaan hidup, karena kemauan baik merupakan satu kesatuan yang memiliki konsekuensi hasil yang baik terhadap perbuatan baik.

Namun dalam perilaku keseharian manusia, sekalipun sudah memiliki keinginan baik, terkadang hasil yang didapat tidak baik. Hal inilah anomali moral yang terjadi dalam kehidupan manusia yang ditopang oleh berbagai keinginan dan kepentingan. Oleh karena itu, moral tidak hanya dipahami sebagai hukum transenden dogma agama belaka, namun harus terejawantahkan dalam tindakan perilakunya. Pada taraf ini, moralitas merupakan kualitas dari setiap perbuatan manusia untuk menentukan baik dan tidak baiknya dengan seperangkat aturan sebagai standarisasi penilaian struktur tindakan manusia.

Theo Huijber mengklasifikasi moralitas menjadi dua bagian yaitu moralitas obyektif dan moralitas subyektif.³⁶⁷ Moralitas obyektif adalah moral yang terlihat dari kualitas perbuatan manusianya.³⁶⁸ Sedangkan moral subyektif adalah penilaian moral yang dipengaruhi oleh pengetahuan atau niat pelakunya.³⁶⁹ Terlepas dari perdebatan subyektif dan obyektifitas moral, penulis

³⁶⁶ Perbuatan manusia dapat dikatakan baik apabila motivasi, tujuan dan lingkungan perbuatannya juga baik, begitu juga sebaliknya jika tiga faktor tersebut tidak baik maka secara otomatis tindakan manusia tersebut juga tidak baik, begitupun jika salah satu dari faktor tersebut tidak baik maka perilaku manusia tersebut dapat dikatakan tidak baik. Diantara ketiga komponen faktor tersebut, faktor sentralnya adalah motivasi. Motivasi adalah keinginan pelaku berbuat untuk mencapai tujuan yang diinginkannya. Oleh karena itu motivasi digerakkan secara sadar sehingga dapat menentukan kadar moralitas perbuatannya. Richmond Campbell and Bruce Hunter, *moral epistemology naturalized*, (Canada, University of Calgary Press, 2000), 175.

³⁶⁷ Theo Huijbers, *Filsafat Hukum*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 64-65.

³⁶⁸ Moralitas obyektif sebagai norma berhubungan dengan substansi baik dan tidak baiknya perbuatan misalnya menolong sesama manusia adalah perbuatan baik dan mencuri, memperkosa, membunuh adalah perbuatan jahat. William D. Casebeer, *Natural Ethical Facts; Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, (London: A Bradford Book, The MIT Press 2003), 127-148.

³⁶⁹ Moralitas subyektif sebagai norma berhubungan dengan niat pelaku. Misalnya kebakaran, membantu dan menyelamatkan harta benda korban adalah niat baik, tetapi jika niatnya mencuri harta benda korban, maka perbuatan ini adalah tidak baik. Bernard William, *Morality an introduction to ethics*, (Cambridge university press, 1993), 55-81

beranggapan bahwa untuk mengerti pada kualitas struktur tindakan manusia dibutuhkan moral sebagai kontrol untuk mengarahkan pada yang lebih baik dalam kehidupan manusia.

Sebagai makhluk sosial, manusia menjalani kehidupannya melalui interaksi satu dengan lainnya. Interaksi dalam ruang sosial memiliki seperangkat aturan agar interaksi sosialnya berjalan dengan baik, moral sering dijadikan standar mengukur kepatutan perilaku seseorang, komponen moral yang dijadikan standar moral adalah pertama; hukum moral,³⁷⁰ kedua; hukum universal,³⁷¹ ketiga; rasional dan obyektif,³⁷² keempat; hukum moral menyangkut orang lain (*the other*).³⁷³ Pada titik ini, moralitas dapat berarti rasa hormat pada hukum, kewajiban, kasihan, rasa sayang dan rasa cinta pada orang lain sebagai implementasi nilai moral dan spiritual.

Nilai spiritual berhubungan dengan sakralitas. Sakralitas terletak dalam hati yang mengatur psikis, dan kreativitas. Pemahaman spiritual adalah cahaya yang dipancarkan Tuhan ke dalam hati, bagaikan lampu yang membantu untuk melihat.³⁷⁴

Dalam dimensi sosial-politik, seseorang dihubungkan dengan pandangan hidup (*world view*) masyarakat dalam beragama. Setiap manusia memiliki persepsi pada sesuatu yang dianggap memiliki kekuatan yang melebihi manusia yaitu kekuatan absolut di

³⁷⁰ Hukum moral dikatakan sangat penting karena berkaitan dengan keseriusan pelanggaran yang dilakukan manusia. Oleh karena itulah legalitas moral dapat mencegah terjadinya pelanggaran berbasis budaya. Martin L. Hoffman, *emphathy and moral development*, (Cambridge university press, 2000), 221-262

³⁷¹ Aturan yang dapat memilah perilaku baik dan perilaku tidak baik. G.E Moore, *ethic; the nature of moral philosophy*, (Oxford; Clarendon Press 2005), 87.

³⁷² Moralitas rasional adalah perilaku manusia yang tidak didasari paksaan dan kepentingan. Pada titik ini moralitas rasional disebut juga dengan moralitas tanpa pamrih. Sedangkan moralitas obyektif adalah moral yang berlaku tanpa pandang bulu, ras, gen dan status social masyarakat. Robbin Barrow, *an introduction to moral philosophy and moral education*, (New York; routledge, 2007) 32-42

³⁷³ Disadari atau tidak, moralitas bertentangan dengan sikap egoisme diri manusia. Aaron Zimmerman, *Moral Epistemology*, (London; rotledge, 2010), 1-22.

³⁷⁴ Robert Frager, *Hati, Diri, dan Jiwa, Psikologi Sufi untuk Transformasi* (Jakarta: Serambi 2002), 70.

luar dirinya untuk melindungi.³⁷⁵ Pada taraf ini, struktur tindakan manusia berpijak pada sistem keyakinan yang disebut spiritual. Kuatnya keyakinan absolut-spiritual memunculkan anggapan bahwa segala struktur tindakan manusia merupakan kendali darinya.

Absolut-spiritual melahirkan otonomi moral. Otonomi moral dengan kehendak sebagai pusat perilaku yang tidak tergantung pada penilaian masyarakat, sehingga memiliki kejelasan yang tidak dapat diubah-ubah. Karena, jika segala penilaian moral disandarkan atas penilaian masyarakat, maka tidak ada lagi kebaikan yang absolut dan semuanya menjadi kebaikan yang bersifat terbatas dan dapat menghilangkan nilai universal terhadap yang baik dan buruk.³⁷⁶ Sekalipun manusia memiliki otoritas penuh atas dirinya untuk menentukan mana yang terbaik pada dirinya. Pilihan baik dan buruk merupakan pilihan moral yang terpatri dalam diri manusia. Moral sebagai budi pekerti dinilai baik bagi dirinya sendiri, menjadi sistem universal yang dirasakan orang lain sebagai kebaikan, termasuk perilaku politik.

Konsep kebaikan selalu disandingkan dengan pengetahuan. Plato sebagaimana dikutip Charis Zubair menyebutkan bahwa kebaikan adalah pengetahuan sendiri.³⁷⁷ Orang yang mempunyai pengetahuan harus dikasih ruang untuk berkuasa, karena orang yang berpengetahuan sudah tentu akan baik.³⁷⁸ Secara lebih rinci, Arsitoteles sebagaimana dikutip charis zubair membedakan pengetahuan manusia menjadi dua, yaitu pengetahuan spekulatif dan pengetahuan praktis.³⁷⁹ Pertama; mencakup fisika, metafisika

³⁷⁵ Dalam pandangan orang beragama disebut sebagai Yang Maha Kuasa, Allah, Sang Hyang Widi, Tuhan, God, Yang Maha Pencipta, dan sebagainya. Sam Harris, *the moral landscape; how science determine human values*, (New York, Free Press 2010), 24-39.

³⁷⁶ Nikki R Keddie, (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (California: University of California, 1978), 74.

³⁷⁷ Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika* (Jakarta: Rajawali Pers, 1990), 31.

³⁷⁸ Dari sinilah, secara khusus dalam biudang politik, Aristoteles menyatakan bahwa pelacakan yang sungguh-sungguh terhadap watak manusia merupakan hal pokok dalam teori politiknya. dalam Filsafat Politik, sebab alasannya, jika fungsi utama negarea adalah dalam rangka untuk memabntu warga negarab untuk mencapai kebahagiaan, maka mau tidak mau penting bagi Negara untuk menyadari tujuan ini. Muhammad Azhar, *Filsafat Politik* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1997), 64.

³⁷⁹ Dalam hal ini ada perbedaan yang mencolok antara Plato dan Aristoteles. Kalau Plato menyamakan kebaikan dnegan pengetahuan sehingga orang yang berpengetahuan sudah mesti baik, maka lain lagi dengan

dan matematika, yang berhubungan dengan hal-hal penting tapi tidak bisa dipraktekkan, kedua; ilmu praktis mencakup moral dan politik yang berhubungan dengan materi yang dipengaruhi oleh tindakan-tindakan manusia.³⁸⁰

Dari paparan di atas, moral bukan sekedar teori melainkan praksis dan bukan sekedar pengetahuan tetapi pengalaman. Oleh karena itu, orang belajar moral berorientasi tidak hanya untuk mengetahui yang baik, tetapi bisa mempraktikkan yang baik, orang yang tahu tentang yang baik tidak sertamerta disebut orang yang bermoral, karena orang yang tahu tentang moral, belum tentu berperilaku baik, apalagi politisi.

Moral tidak hanya sebagai *episteme* pengetahuan baik dan buruk, tetapi juga wujud itu sendiri. Pengetahuan wujud didapat dari wahyu dan akal yang diimplementasikan dalam perwujudan praktis, pengetahuan dan wujud ibarat dua sisi keping uang logam yang tidak dapat dipisahkan, menyatu dalam kesatuan yang bermakna monoteisme (*tauhid*) kesatuan kemanusiaan, jauh dari segala bentuk perbedaan tingkah laku seperti kemunafikan (*hypocrisy*), bermuka dua, dan oportunistis. Pemikiran, perkataan, perasaan dan perbuatan, semuanya harus sama persis dan itu artinya adalah kesatuan masyarakat baik dalam pengertian makro³⁸¹ maupun mikro.³⁸²

Nama-nama suci Tuhan dengan sendirinya adalah norma bagi tingkah laku manusia, seperti adil, pengasih, pemaaf dan lain sebagainya, para sufi telah menyatakan bahwa tujuan mereka hidup adalah untuk mengasimilasikan atribut-atribut ketuhanan dan mentransformasikannya ke dalam atribut kemanusiaan. Prinsip-prinsip universal itu menunjukkan rasionalitas sekaligus kaidah-

Aristoteles. Arsitoetels justru menyatakan bahwa pengetahuan semata tidak bisa menjaminnya untuk mencapai tujuan yang benar. Wawasan rasional semata tidak cukup bagi tindakan yang benar. Kekuatan kehendak juga tidak bisa dikesampingkan karena kehendak memiliki kekuatan melakukan perbuatan salah yang berbeda dengan wawasan yang benar. Kebijakan etis merupakan keadaan lebih lanjut dari kehendak dengan apa penalaran praktis mengendalikan keinginan. *Ibid.*, 61.

³⁸⁰ Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika*, 35.

³⁸¹ yaitu masyarakat tanpa kelas; tanpa pembedaan antara miskin dan kaya, masyarakat maju dengan masyarakat terbelakang, dan orang Barat dengan orang non-Barat. Pembedaan kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan setiap orang di hadapan prinsip universal yang sama. Muhammad Azhar, *Filsafat Politik*, 76.

³⁸² Kesatuan antara kesadaran moral dan perilakunya memiliki kesesuaian. *Ibid.*, 69.

kaidah moral universal. Tauhid memberikan manusia janji-janji moral untuk menuju kenyataan nilai. Kebebasan berkehendak (*free will*) sebagai kemampuan membedakan antara yang baik dan buruk disebut pengetahuan moral obyektif. Kebaikan dan keutamaan (*al-salih wa al-aslah*) memberikan manusia rasa, tujuan dan prakarsa kepada kemajuan moral, bahkan eskatologi membuka dimensi lain bagi transendensi dunia, yaitu keadilan abadi (*eternal justice*).

Dengan demikian, ketidakadilan adalah perilaku yang tidak otentik. Prinsip pengharapan kepada keutamaan yang lebih baik di masa mendatang akan melindungi seseorang dari segala bentuk depresi moral. Perbuatan sebagai kesatuan antara idealitas dan realitas, tingkatan keimanan antara yang kuat dan lemah, semuanya mengajak manusia kepada kompetisi moral untuk menunjukkan kekuatan dan keberanian dalam mencapai kemenangan moral.

Moral Islam memperluas dirinya dari level individu kepada level sosial-masyarakat sebagai tujuan wahyu, dari teori kepada praktek, dari teks kepada struktur sosio-politik. Setiap bagian dari keimanan dan peribadatan memiliki konotasi sosial. Islam adalah agama sosial sehingga orang lain harus dihormati sebagai bagian dari anggota masyarakat yang satu. Bantuan dan perlindungan terhadap orang lain merupakan manifesto ketaqwaan seseorang.

Tujuan umum moral politik adalah mengarahkan hidup lebih baik, bersama dan untuk orang lain dalam rangka memperluas lingkup kebebasan dan membangun institusi-institusi yang adil. Moral politik membantu menganalisa korelasi antara tindakan individual, tindakan kolektif, dan struktur-struktur yang ada, yaitu struktur kesadaran diskursif dan struktur kesadaran praktis. Penekanan adanya korelasi menghindarkan pemahaman moral politik yang direduksi menjadi moral individual dalam bernegara. Ricoeur sebagaimana dikutip Ma'arif mengatakan bahwa moral politik mengandung tiga tuntutan, pertama; upaya hidup baik bersama dan untuk orang lain, kedua, upaya memperluas lingkup kebebasan dan ketiga, membangun institusi-institusi yang adil.³⁸³

³⁸³ Hidup baik merupakan cita-cita kebebasan dan kesempurnaan eksistensi atau pencapaian keutamaan. Institusi yang adil memungkinkan perwujudan kebebasan dengan menghindarkan warganegara atau kelompok-kelompok dari saling merugikan. Sebaliknya, kebebasan warganegara mendorong inisiatif dan sikap kritis terhadap institusi-institusi yang tidak adil. Pengertian kebebasan yang terakhir ini yang dimaksud adalah syarat fisik, sosial, dan politik yang perlu demi pelaksanaan kongkret kebebasan atau disebut *democratic liberties*: kebebasan pers, kebebasan berserikat dan berkumpul, kebebasan mengeluarkan pendapat, dan sebagainya. Ahmad

Moral politik tidak hanya menyangkut perilaku individual, tetapi terkait dengan tindakan kolektif. Dalam moral individual, orang mempunyai pandangan yang langsung diwujudkan dalam tindakan, sedangkan moral etika politik membutuhkan persetujuan warganegara karena menyangkut tindakan kolektif. Hubungan antara pandangan hidup seseorang dengan tindakan kolektif membutuhkan perantara.³⁸⁴ Pada taraf ini, moral politik akan kritis terhadap manipulasi atau penyalahgunaan nilai-nilai dan simbol-simbol struktur tindakan politik yang berkaitan dengan struktur sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang mengkondisikan tindakan kolektif.

Moral politik memiliki manfaat dalam mengarahkan siklus politik. Pertama; moral diperlukan dalam hubungannya dengan relasi antara politik dan kekuasaan, karena kekuasaan cenderung disalah gunakan. Dengan memahami moral politik, setiap manusia tidak akan mensalah gunakan kekuasaannya. Kedua; moral politik bertujuan memberdayakan mekanisme kontrol masyarakat terhadap pengambilan kebijakan para pejabat agar tidak menyalahi moral. Masyarakat sebagai pemilik negara tidak bisa melepaskan diri dalam mengurus negara, masyarakat mempunyai hak dan kewajiban yang sama dengan para pejabat, sekalipun dalam tataran berbeda.

Negara demokrasi bergantung pada peranan masyarakat yang nyata dalam sikap mengkritisi berbagai kebijakan pemerintah. Warga negara yang demokratis berusaha untuk menghentikan keputusan yang dapat merugikan warga walaupun keputusan tersebut dianggap benar oleh para pejabat. Mekanisme kontrol tersebut sangat penting agar para pejabat tidak mengambil kebijakan yang merugikan masyarakat dan tidak terancam teralienasi dari berbagai aspek kehidupannya. Ketiga; para pejabat bertanggung jawab atas berbagai keputusan yang dibuatnya baik menduduki posisi tertentu maupun setelah meninggalkan

Syafi'1 Ma'arif, *Islam dan politik: teori belah bambu masa demokrasi terpimpin (1959-1965)* (Jakarta: Gema Insani Press 1996), 10.

³⁸⁴ Perantara ini berfungsi menjembatani pandangan pribadi dengan tindakan kolektif. Perantara itu bisa berupa simbol-simbol maupun nilai-nilai: simbol-simbol agama, demokrasi, dan nilai-nilai keadilan, kebebasan, kesetaraan, dan sebagainya. Melalui simbol-simbol dan nilai-nilai itu, politikus berusaha meyakinkan sebanyak mungkin warganegara agar menerima pandangannya sehingga mendorong kepada tindakan bersama. Maka politik disebut seni karena membutuhkan kemampuan untuk meyakinkan melalui wicara dan persuasi, bukan manipulasi, kebohongan, dan kekerasan. *Ibid.*, 36.

jabatannya. Manusia yang berada dalam lingkup pemerintahan memutuskan kebijakan berdasarkan kesepakatan bersama, tetapi mereka tidak dapat melarikan diri dari tanggung jawabnya sebagai seorang pribadi atas sebuah keputusan. Tanggung jawab pribadi tidak hanya berlaku saat memegang jabatan publik tertentu, tetapi juga terus berlanjut ketika berada pada *free position*.

Substansi manusia bersifat politik dan perwujudan diri manusia hanya dilakukan dalam polis atau negara. Manusia mencapai tujuannya melalui mekanisme mewujudkan kemungkinan-kemungkinan yang dimilikinya secara kodrati dalam negara atau polis.³⁸⁵ Negara sebagai tempat subjek-subjek menjalankan kehidupan bersama dan bernegara yang membutuhkan komunikasi bernegara dapat berjalan. Realitas plural menjadi dasar dari aktivitas politik yang terjadi dalam kehidupan bersama. Realitas plural sebagai moral politik merupakan titik tolak dalam politik, namun dalam kehidupan bernegara tidak semua komunikasi berjalan baik, sangat mungkin terjadi *clash* dan konflik.³⁸⁶ Untuk meredakan konflik dalam masyarakat yang pluralistik diperlukan kesepahaman dengan dasar bersama, sehingga diperlukan *rasionalitas komunikatif*.³⁸⁷

Realitas plural dalam masyarakat modern merupakan akibat dari kehidupan social. Otto sebagaimana dikutip Charis Zubair menyebut dua teori politik modern sebagai jalan keluar atas realitas pluralitas tersebut.³⁸⁸ Pertama, liberalisme politik yang menjadi ciri khas masyarakat modern mendorong terciptanya orientasi arti hidup sebagai warga negara. Dengan adanya orientasi hidup bersama, maka tercipta kehidupan bernegara yang aman dan damai. Pada taraf ini, pluralitas adalah moral politik yang mengajarkan bahwa kemajemukan tidak boleh ditiadakan tetapi harus dipertahankan. Selain itu pluralisme merupakan suatu *conditio humana* masyarakat yang tidak mungkin disingkirkan dari masyarakat itu sendiri.³⁸⁹

³⁸⁵ Polis adalah aktualisasi dari potensi khusus manusia. Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika*, 87.

³⁸⁶ Muhammad Azhar, *Filsafat Politik*, 83.

³⁸⁷ *Ibid.*, 79.

³⁸⁸ Achmad Charis Zubair, *Kuliah Etika* (Jakarta: Rajawali Pers, 1990), 31.

³⁸⁹ Pluralitas agama, suku dan kebudayaan hanya bisa dihancurkan dengan kekerasan, intoleransi dan regim totalitarian. Akan tetapi masyarakat modern sadar bahwa kekerasan, intoleransi dan totalitarisme bukanlah gambaran masyarakat yang memiliki peradaban. Oleh karena itu, negara yang menghormati pluralisme adalah negara yang menghargai hak asasi manusia.

Kedua, rasionalitas komunikatif yang mengatakan suatu negara selalu berkembang seiring kemajuan berpikir manusia. Globalisasi yang menandai masyarakat modern tidak bisa disangkal, menolak globalisasi berarti berjalan mundur dan tergilas globalisasi, globalisasi dalam masyarakat plural berujung pada lahirnya konflik etnis, agama dan budaya.³⁹⁰ Pada taraf ini, globalisme menampilkan sosoknya sebagai *the society of violence*.

Untuk menghadapi globalisme, toleransi tidak lagi cukup memecahkan berbagai persoalan, tetapi memerlukan moral universal.³⁹¹ Untuk mencapai moral universal diperlukan pemahaman sebagai dasar bersama, dan itu hanya bisa dicapai melalui komunikasi untuk saling memahami.³⁹²

Rasionalitas komunikatif perlu berdiskusi dan berdebat untuk mencapai suatu konsensus bersama. Segala norma, aturan-aturan dan tata kehidupan bersama dalam negara harus melalui diskursus. Diskursus bukan bermaksud menyeragamkan segala perbedaan yang ada, melainkan untuk mencapai suatu konsensus bersama agar setiap perbedaan baik agama, budaya, ras maupun golongan tidak menjadi benih munculnya konflik. Rasionalitas komunikatif itu bersifat formal dan prosedural karena hanya membangun suatu hubungan dialektis antara universalitas dan partikularitas, absolutas dan relativitas budaya.

Dari kenyataan itu, agama bisa berdialog dengan sekularisasi untuk mengatasi konflik antar budaya, agama dan ideologi untuk menciptakan perdamaian global.³⁹³ Dengan demikian, terdapat dua kemungkinan yang terjadi. Pertama; agama dalam masyarakat modern akan lenyap dan posisinya akan digantikan oleh sains dan ideologi masyarakat modern. Kedua;

Penghormatan terhadap hak asasi manusia itu sendiri menjadi mungkin hanya dengan adanya pengakuan dan penghormatan terhadap pluralism. Ibid., 90.

³⁹⁰ Demikian halnya dengan bangsa kita. Bahwa konflik-konflik yang merebak di berbagai daerah selama ini tidak lain sebagai akibat dari perbedaan etnis, agama dan budaya. Ketika masing-masing kalangan merasa bahwa agama dan budayanya sebagai yang paling benar, maka yang lain harus disingkirkan. Hal ini tak jarang menjadi benih konflik yang selalu mengancam kesatuan bangsa. Ibid., 80.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Rasionalitas instrumental ini tidak akan mencapai saling pemahaman karena hanya menciptakan suatu tindakan strategis yang menuju pada suatu sasaran/tujuan. Di sini tiap agama, dan suku akan menggunakan berbagai cara untuk menggolkkan segala usahanya tanpa memperhatikan apakah jalan yang dilaluinya etis atau tidak. Ibid., 45.

³⁹³ Ibid., 75.

sekularisasi dan modernitas dianggap sebagai musuh agama karena telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral.³⁹⁴ Terhadap dua tendensi tersebut, jalan tengah yang harus ditempuh adalah *common sense* rasional dan demokratis.³⁹⁵ Karena berbagai problem seperti kemiskinan global, ketidakadilan dan kriminalitas transnasional merupakan sisi gelap globalisasi. Untuk menjawab problem-problem tersebut membutuhkan hak asasi manusia yang bisa didiskusikan dalam masyarakat diskursus. Kalau tidak demikian maka katalog hak asasi manusia yang lahir dari konteks sejarah Eropa sulit diuniversalkan, karena setiap masyarakat memiliki pandangan moral dan hukum sendiri. Pada taraf ini, hak asasi manusia dapat dilihat dari dua sisi, pertama; hak asasi manusia sebagai moral,³⁹⁶ Kedua, hak asasi manusia sebagai hukum.³⁹⁷

Dualisme Peran Kiai: Antara Moral dan Politik

Kiai sebagai *native leader* memiliki peran strategis dalam masyarakat, karena adanya legitimasi teologis yang menjelaskan bahwa para kiai (ulama) sebagai pewaris kepemimpinan para nabi. Legitimasi teologis ini secara laten termanifestasikan dalam pola relasi istimewa di masyarakat, hubungan antara kiai-santri, antara orang tua-anak, bahkan hubungan *patron-client* kerap menjadi biasa dan lumrah dalam masyarakat. Semua bentuk hubungan tersebut terbangun dari satu kesadaran kepatuhan dan ketertundukan atas kuasa kiai terutama dibidang keagamaan. Dasar paham keagamaan yang mumpuni, perilaku yang konsisten pada tatakrama Islami (*akhlaq al-karimah*) memberikan efek lebih luas

³⁹⁴ Para pelaku teroris 11 September 2001 bertolak dari pemahaman seperti ini tentang sekularisasi dan ingin membangun kembali moralitas agama dengan jalan kekerasan - oleh sebab itu tidak ada diskursus bagi para teroris.

³⁹⁵ Artinya, iman yang terungkap dalam agama menerjemahkan diri dalam bahasa ilmu sekular. Dengan demikian iman terbuka terhadap setiap bentuk analisis kritis-rasional. Habermas sendiri tidak menghendaki penyingkiran makna religius yang potensial secara sekuler, tetapi coba menerjemahkannya ke dalam konsep modern.

³⁹⁶ Artinya katalog hak asasi manusia itu hanyalah kewajiban moral untuk mengakui adanya persamaan hak setiap pribadi dengan berpedoman pada asas timbal-balik.

³⁹⁷ Artinya katalog hak asasi manusia itu pertama-tama diratifikasi oleh suatu negara dan kemudian baru dirumuskan penerapan dan pelaksanaannya dalam bahasa hukum positif. Itu berarti, hak asasi manusia dijalankan tidak lagi hanya berdasarkan asas timbal-balik tetapi berdasarkan peraturan hukum positif dengan segala sanksi hukumnya.

Kemampuan kiai dalam memahami agama dan menemukan solusi sosial keagamaan menjadi alasan bagi masyarakat untuk mempercayai bahwa kiai juga mempunyai kekuatan nalar dan referensi keagamaan dalam menentukan pilihan politiknya, artinya pilihan politik kiai diyakini tidak hanya berimplikasi duniawi namun juga ukhrawi.³⁹⁸ Penelitian yang cukup rinci menjelaskan pola kepemimpinan kiai adalah penelitian yang dilakukan Usman, sebagaimana dikutip Suprayogo. Menurut Usman bahwa terdapat tiga dimensi kepemimpinan kiai. Pertama; dimensi legitimasi untuk melihat kepemimpinan dari aspek legalitasnya. Berangkat dari dimensi ini lahirlah sebutan pemimpin formal dan informal atau yang ditetapkan berdasarkan pengakuan adat kebiasaan.

Kedua; dimensi pengaruh, dimensi ini melihat pemimpin yang memiliki pengaruh dalam berbagai bidang sekaligus atau yang biasa lazim disebut dengan kepemimpinan *polymorphic*. Namun, di sisi lain juga terdapat kepemimpinan yang sekedar satu bidang saja atau yang lazim disebut *monomorphic*. Dimensi pengaruh ini lazimnya berkaitan dengan struktur kekuasaan yang berkembang dalam masyarakat. ketiga, adalah dimensi visibilitas yaitu melihat derajat pengakuan masyarakat atau pemimpin lain. Pemimpin akan masuk dalam kategori *visible leader* apabila didukung masyarakat sekaligus diakui oleh pemimpin lain, namun apabila hanya didukung oleh kekuatan massanya sendiri dan tidak mendapatkan pengakuan dari pemimpin lain, maka dikategorikan sebagai *symbolic leader*, sebaliknya, apabila pemimpin tidak banyak memperoleh dukungan massa, namun diakui oleh pemimpin-

³⁹⁸ Salah satu contoh dan bukti akan kuatnya pengaruh kiai dalam pilihan politik masyarakat, terutama masyarakat pedesaan dapat dilihat dari tulisan Imam Suprayogo. Bukti sejarah yang diungkap olehnya cukup mengesankan. Bahwa kharisma kiai, masih menjadi senjata ampuh dalam melakukan *bargaining* politik, pada pemilu tahun 1955 dan 1971, NU dengan kekuatan modal sosial keagamaan yang dimiliki oleh kiai dapat menjadi partai besar. Demikian juga ketika NU berfusi dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dalam pemilu tahun 1977, kiai NU berhasil mengangkat suara PPP menjadi *runner up* di bawah Golkar. Namun begitu kiai NU mencabut kepercayaan pada Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dengan menyatakan diri keluar dari partai tersebut, serta dilanjutkan dengan upaya pengembosan beberapa kiai di lapangan, maka perolehan suara PPP merosot drastis. Hal ini dapat dilihat dari perolehan suara PPP pada pemilu 1982 dan pemilu 1987. Imam Suprayogo, *Kyai dan Politik; Membaca Citra Politik Kyai* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 35.

pemimpin lain, maka lazim dikategorikan sebagai *concealed leader* (pemimpin tersembunyi).³⁹⁹

Dialektika sejarah kedekatan kiai dengan politik di Indonesia sudah ada semenjak masa penyebaran Islam pertama melalui dakwah para walisongo. Pertautan antara para wali dengan politik kekuasaan sudah terasa, terutama pada saat-saat pendirian kerajaan Islam Demak. Politik praktis dan politik kebangsaan masa penjajahan awal dilakukan oleh kiai, sehingga banyak kiai dan tokoh agama yang diakui sebagai pejuang kemerdekaan, seperti KH. Hasyim As'ari, KH. Ahmad Dahlan, Tuanku Imam Bonjol dan lainnya. Pada masa sekarang, pertautan antara kiai dan politik semakin menemukan bentuknya. Godaan dan tarikan politik praktis, seringkali menjadikan kiai secara terbuka terlibat dalam politik Praktis.

Secara garis besar, terdapat tiga pendapat terkait hubungan agama dan negara (*political power*) yaitu, pertama; pendapat yang menyatakan bahwa antara agama dan politik kekuasaan (negara) tidak dapat dipisahkan. Pendapat ini berdasarkan pada satu konsepsi bahwa Islam sebagai agama mempunyai ajaran yang lengkap, terdiri dari *al din wal dawlah*. Relasi agama dan politik kekuasaan (negara) bersifat *integrated*, karena agama memiliki dimensi agama sekaligus politik kekuasaan. Pada taraf ini, keterlibatan tokoh agama dalam proses penyelenggaraan negara menjadi hal yang wajib. Menurut Maududi sebagaimana dikutip Sadzali bahwa syari'ah Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik kekuasaan, syariah secara totalitas mengatur semua sisi kehidupan manusia, bahkan negara harus berangkat dari empat prinsip, yaitu mengakui kedaulatan Allah, menerima otoritas kenabian Muhammad, memiliki status wakil tuhan dan menerapkan musyawarah.⁴⁰⁰

Kedua; pendapat yang memandang bahwa hubungan agama dan politik kekuasaan terjalin dalam ruang simbiotik. Agama dan politik kekuasaan saling membutuhkan, agama membutuhkan negara untuk menjamin keberlangsungan dan pengembangannya, sedangkan negara membutuhkan penguatan moralitas agama. Pada taraf ini, kepemimpinan politik (*imamah*) adalah instrumen meneruskan misi kenabian. Ketiga; *sekularistik*, yaitu pendapat yang menyatakan bahwa antara agama dan politik kenegaraan

³⁹⁹ Ibid., 37.

⁴⁰⁰ Munawir Sadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1995), 166.

tidak mempunyai hubungan sama sekali, agama dan negara adalah dua entitas berbeda. Agama adalah ajaran yang bersumber dari Tuhan sedangkan politik adalah buah karya dari kreasi manusia.⁴⁰¹

Adnan sebagaimana dikutip Ali Maschan mengatakan bahwa terdapat tiga kelompok pemikiran umat Islam terkait hubungan agama dan politik.⁴⁰² Pertama; akomodatif, lembaga politik Islam bukanlah hal yang harus ada dalam konteks umat Islam Indonesia. Islam tidak harus selalu berwajah politis, namun Islam Indonesia harus lebih berwajah humanis yang mempunyai kewajiban mengawal kebebasan dan kemanusiaan, kedua; moderat. Bagi kalangan moderat Islam tidak cukup hanya dipahami sebagai ajaran yang bebas dari tanggung jawab politik. Ketiga; *idealis-radikal* yang beranggapan bahwa Islam adalah ideologi paling sempurna dibandingkan ideologi lain.⁴⁰³

Terlepas dari perbedaan yang tak berkesudahan di atas, kiai memiliki pintu lebar untuk terlibat dalam politik, selain karena alasan kepemilikan modal sosial yang kuat, yaitu kepercayaan dan ketertundukan pengikutnya, sebagian kiai juga mempunyai modal ideologis dan teologis dengan anggapan bahwa melalui politik mereka akan secara langsung bisa mengontrol perilaku politisi, sehingga seluruh produk politik, kebijakan dan peraturan akan berpihak pada masyarakat Islam dan sesuai dengan perintah agama.

Keterlibatan kiai dalam politik praktis tidak lepas dari pro dan kontra. Kelompok yang mendukung kiai berpolitik membangun logika pembenarnya dengan alasan bahwa keberadaan kiai sebagai penjaga moral masyarakat harus aktif terlibat dalam politik untuk membentuk secara langsung kebijakan yang terkait dengan masyarakat luas, karena semua kebijakan dan peraturan-peraturan melalui pintu politik praktis. Oleh karena itu, berpolitik bagi kiai merupakan upaya dakwah sistematis dan holistik.

Pada sisi lain, kelompok kontra kiai politik praktis membangun logikanya bahwa kiai berpolitik hanya akan menyisakan persoalan baru yang merugikan, kiai yang seharusnya menjadi basis moral masyarakat, akan terlena dalam permainan politik yang cenderung menyingkirkan moralitas. Oleh karenanya,

⁴⁰¹ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Jogjakarta: LKiS, 2007), 26.

⁴⁰² Ibid.

⁴⁰³ Ideologi Islam secara utuh diturunkan oleh Allah, sedangkan ideologi lain adalah ideologi kreasi manusia yang rentan terhadap perkembangan zaman. Ibid., 27-28.

kiai yang berpolitik akan tercerabut dari akarnya sendiri, dan bahkan akan terjebak dalam permainan logika politik kotor, kiai yang berpolitik akan terjauhkan dari sekelompok masyarakat yang secara politik tidak sesuai dengan pilihan politiknya. Pada konteks ini kiai, menjadi gagal sebagai kekuatan pemersatu masyarakat dan bahkan menjadi penyebab terpecah belahnya masyarakat.

1. Alasan Kiai Berpolitik

Keterlibatan kiai dalam politik praktis mempunyai ruang dimensi beragam, mulai dari dasar *normatif-teologis*, *faktual-sosiologis* hingga *pragmatis ekonomis*. Ketiga dasar ini dimunculkan sebagian kiai dalam aktifitas politik praktisnya. Dikatakan *normative-teologis* karena beranggapan bahwa keberadaan kiai dalam politik praktis adalah sebuah pilihan yang wajib dilaksanakan. Tanpa keberadaan sosok kiai, maka tatanan politik akan sulit dikendalikan dalam konteks norma keagamaan. Pandangan ini berangkat dari satu keyakinan bahwa tanggung jawab kiai sebagai misionaris kenabian tidak hanya sekedar mengawal ritual ibadah individual dalam ranah kultural, lebih dari itu, sebagai penjaga keberlangsungan sistem sosial-politik yang bersifat struktural.

Dimensi faktual sosiologis didasarkan untuk mempertahankan eksistensi dan ikatan-ikatan sosiologis lainnya, seperti mempertahankan ikatan primordial pesantren, ikatan guru dan murid serta pembuktian akan eksistensi politik praktis kiai. Sedangkan pragmatis ekonomis, pesantren terutama pesantren yang mengasuh anak-anak yatim menanggung semua kebutuhan santri yang ada. Semua biaya operasional pesantren dan biaya hidup santri ditanggung seluruhnya oleh kiai.⁴⁰⁴ Bagi kiai yang mempunyai kekayaan berlebih, mungkin hal tersebut tidak terlalu merisaukan, namun bagi kiai yang tidak cukup kaya, maka hal ini menjadi beban tersendiri yang cukup pelik.

Besarnya operasional pesantren yang harus dipikul oleh kiai memaksa sebagian kiai untuk memilih jalan pintas, yaitu terjun ke politik praktis. Dunia politik dinggap sebagai jalan cepat untuk bisa mengakses kekuasaan dan materi yang bersifat finansial. Pesantren yang diasuh oleh kiai lebih bisa menjaga eksistensi dan

⁴⁰⁴ Kasus ini bisa ditemui di PP. Al Qurtubi di kecamatan Pujer kabupaten Bondowoso. Sebagian besar kebutuhan santri, terutama santri yang mukim, ditanggung oleh kiai. Pengasuh PP. Al Qurtubi, KH. Saifurrijal adalah seorang pengusaha sukses di bidang pertanian, terutama tebu dan tembakau.

pengembangan pesantrennya, terutama dalam pengembangan infrastruktur pesantren. Meskipun pada saat yang sama, sebagian pesantren tersebut mempunyai masalah lain, seperti menyempitnya ruang pengikut bagi kiai karena terbukanya kemungkinan perbedaan pandangan politik kiai dan masyarakat. Sebagai seorang politisi tentu seorang kiai harus mempunyai satu pilihan, dan pilihan tersebut tak jarang berbeda dengan pilihan seseorang atau sekelompok orang lain.

2. Kiai sebagai Elit politik

Kiai sebagai elit politik adalah individu yang memiliki banyak kekuasaan politik dibandingkan dengan yang lain.⁴⁰⁵ Kekuasaan dan kemampuan untuk mempengaruhi orang lain dan keputusan kolektif. Kekuasaan sebagai probabilitas untuk mempengaruhi kebijakan dan kegiatan negara, atau probabilitas untuk mempengaruhi nilai secara otoritatif.⁴⁰⁶ Dalam kekuasaan politik, terdapat stratifikasi pengaruh seseorang seperti piramida, stratifikasi teratas adalah kelompok pembuat keputusan (*proximate decision makers*). Kedua; adalah kaum berpengaruh (*influentials*) yaitu individu yang memiliki pengaruh tidak langsung, lapisan ini terdiri dari para birokrat, tuan tanah, industrialis, bankir, pimpinan kelompok kepentingan dan konsultan. Ketiga; adalah warga negara yang aktif dalam politik, seperti sebagai anggota partai, birokrat tingkat menengah, editor surat kabar atau para penulis, lapisan ini disebut aktivis. Keempat; adalah publik peminat politik (*attentive public*). Mereka mengetahui pemain terkemuka dalam politik, sekalipun tanpa melihat angka kemenangan yang diperoleh masing-masing pemain, dan mereka (hanya) mendiskusikan jalannya permainan dan strateginya. Kelima; kaum pemilih (*voters*). Kaum pemilih ini memiliki satu sumber politik kolektif penting, yaitu jumlahnya sangat besar, tetapi sebagai individu mereka tidak memiliki pengaruh sama sekali. Lapisan ini sering disebut obyek politik yaitu *non-partisan*.⁴⁰⁷

3. Kemandirian Otoritas Kiai

Kiai sebagai *native leader* merupakan simbol pemberdayaan pesantren, baik dalam perkembangan sosial, ekonomi maupun politiknya. Kemandirian kiai dalam berbagai sektor telah membawa

⁴⁰⁵ Ibid., 80.

⁴⁰⁶ Ibid., 81.

⁴⁰⁷ Ibid., 85-89.

pesantren menjadi institusi yang tidak terkontaminasi oleh arus dinamika politik negeri ini. Pengembangan pesantren tidak hanya dilakukan oleh kiai, tetapi masyarakat turut aktif membentuk generasi moralis bangsa ini. Keterlibatan masyarakat dalam pengembangan pesantren semenjak berdirinya sampai pada pembinaannya. Adagium *amar ma'ru>f nahi> al-munkar* menjadi naluri masyarakat untuk berlomba-lomba mengajak kebaikan. Pertemuan kiai lokal maupun migran dengan masyarakat menciptakan suasana harmonis dalam bingkai sosio-keagamaan. Berangkat dari harmonisasi ini, *trust* (kepercayaan) muncul dari masyarakat yang pada akhirnya mempercayakan putra-putrinya kepada kiai untuk dibimbing. Hal seperti ini yang menjadi modus operandi lahirnya "gubuk" yang bernama pondok pesantren.

Sikap elegan dan keramahan kiai dalam membimbing masyarakat melahirkan kewibawaan dan kharisma sendiri ditengah masyarakat, sehingga masyarakat menempatkan kiai sebagai posisi sentral pada setiap lini kehidupan masyarakat. Pada taraf ini, kiai memiliki otonomi khusus dalam persepsi masyarakat. Laode Ida mengatakan, setidaknya ada tiga faktor kiai memiliki otonomi dalam mempertahankan dominasi kulturalnya.⁴⁰⁸ Pertama; tingginya mobilitas kiai membangun hubungan dengan komunitas di luar. Kedua; ketokohan kiai di desa dan pesantrennya, menjadikan mereka sebagai referensi masyarakat. Pada Posisi ini, kiai memiliki akses lebih istimewa dari pihak lain sehingga ketokohan kiai diakui oleh berbagai kalangan masyarakat. Ketiga; kiai memiliki kelebihan yang bersifat material dibandingkan dengan masyarakat sekitarnya, termasuk memiliki akses informasi yang lebih baik. Pada taraf ini, kiai ditempatkan pada orang yang memiliki kelebihan pada *means of production, ideas* sekaligus material.⁴⁰⁹

Kemandirian kiai membawa dampak pada pengembangan pesantren lebih dinamis dan independen dibandingkan dengan lembaga serupa yang memperoleh biaya dari pemerintah atau pihak lain. Kemandirian ini menciptakan gagasan kritis terhadap pemerintah atas segala ketidakmampuan menjalankan amanah rakyat, tanpa dihantui rasa takut dalam menyampaikan kebenaran. Independensi ini merupakan salah satu landasan moral dalam

⁴⁰⁸ Laode Ida, *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 6.

⁴⁰⁹ Ibid., 4-5.

menegakan kebenaran dalam berbagai lini kehidupan manusia termasuk pada domain politik.

4. Implikasi Kiai Politik

Perilaku sosial kiai melahirkan dampak sosial yang lahir dari interpretasi dan reaksi masyarakat, bagi sebagian besar masyarakat, kiai adalah sosok pemimpin dunia-akhirat, kepatuhan pada kiai tidak hanya untuk kebaikan di dunia namun juga kebaikan di akhirat. Ketundukan pada kiai dipahami sebagai sebuah ketundukan pada ketentuan agama yang diyakini berimplikasi pahala.

Bagi masyarakat yang memiliki anggapan tersebut, kiai politik memiliki problem tersendiri, pilihan politik dianggap sebagai perintah agama, apalagi keterlibatan kiai dalam politik masih seringkali menyertakan simbol-simbol agama. Analisis politik dan pilihan politik kiai tidak jarang disertai dengan fatwa yang mengikat para pengikutnya. Terdapat implikasi besar yang menyertai pilihan kiai berpolitik, yaitu implikasi negatif, seperti disintegrasi di masyarakat, merosotnya kepercayaan masyarakat pada sosok kiai dan melemahnya daya tawar dan daya tekan kiai pada penguasa. Sedangkan sisi positif adalah terjadinya proses pendidikan politik pesantren di masyarakat serta terbukanya akses partisipasi politik masyarakat, namun yang nampak adalah implikasi negative, padahal relasi kiai dan pengikutnya berpola *patron-client*, kiai tidak hanya menjadi refrensi dalam kasus-kasus keagamaan, namun juga yang bukan spesifikasi kiai sekalipun seperti urusan peluang usaha, kesembuhan, konsultasi keuangan hingga pada penentuan tanggal pernikahan, kiai tetap menjadi rujukan masyarakat. Masyarakat meyakini, bahwa kiai adalah manusia pilihan yang diberi karomah untuk mempunyai kemampuan supranatural, menembus waktu dan dapat memprediksi kejadian yang akan terjadi.

Posisi kiai yang teramat sentral ini menciptakan pengikut setia. Kesetiaan pengikut akan berbeda antara satu kiai dengan kiai yang lain, kesetiaan hanya terbatas pada kiai yang menjadi patronnya, kalau pengikut dapat menghormati kiai lain selain kiai patronnya, kesetiaan dan ketundukan akan tetap tertuju pada satu atau sekelompok kiai patron. Hubungan kiai dengan kiai lain secara otomatis akan mewarnai hubungan antara pengikut kiai, kondisi ini diperparah dengan realitas kiai berpolitik. Pilihan politik kiai menjadi inspirasi bagi pilihan politik pengikutnya, disertai kesadaran bahwa pilihan politik kiai yang lain tidak benar.

Karenanya, ketika fatwa politik satu kiai dengan kiai yang lain berbenturan, maka benturan pemahaman tak bisa dielakkan ditingkatkan pengikut.

Disharmoni yang ada di masyarakat terjadi dalam skala dan bentuk yang berbeda, mulai sekedar tidak bertegur sapa, hingga pada pemutusan hubungan persaudaraan dan pernikahan. Eskalasi konflik juga sangat terpengaruh dari konflik yang terjadi antar kiai. Jika eskalasi konflik kiai tidak runcing, maka konflik yang terjadi di masyarakat juga longgar. Implikasi negatif kedua yang melekat pada fakta kiai politik adalah merosotnya kepercayaan masyarakat terhadap kiai, kiai tidak dianggap sebagai sosok bersih dan bebas dari konflik dan kepentingan duniawi sehingga kepatuhan dan ketundukan masyarakat yang terbangun atas dasar kepercayaan mulai pudar.

Implikasi Keterlibatan Kiai dalam Politik

Keterlibatan kiai dalam partai politik membawa implikasi terhadap pesantren di satu sisi dan partai kiai sendiri di sisi lain. Implikasi kiai berpolitik bagi pesantren ialah berkurangnya kesempatan bagi kiai dalam membina pesantren. Hal ini disebabkan karena aktifitas politik membuat para kiai tersebut harus sering keluar untuk koordinasi maupun untuk kegiatan politik lainnya. Namun demikian, bukan berarti terdapat persoalan serius dalam dinamika dan perjalanan proses rutinitas pembelajaran di pondok para kiai tersebut. Para kiai umumnya juga memiliki pandangan yang senada. Dari sini terlihat bahwa kiai berpolitik lewat partai politik memang memiliki kekurangan kesempatan membina pesantren secara leluasa. Namun demikian, tidak banyak perubahan secara signifikan.

Tetapi bagi kalangan santri, tetap saja ada perubahan yang dirasakan. Keterlibatan pak kiai memberikan implikasi terhadap keteraturan jadwalnya mengajar. Walaupun kiai telah mengatur waktu secara baik, jadwal berpolitik beliau yang sering mendadak menjadikan kiai tidak lagi mengajar ketika harus hadir dalam aktifitas politik. Ada sisi kekurangan yang dirasakan, yaitu ia tidak lagi menimba ilmu dari sumber aslinya, tetapi menerima pengajaran dari asisten atau ustad-ustadah lainnya. Bagi dia, ada kepuasan yang berbeda yang dia rasakan saat dia ajar oleh kiai secara langsung dengan pengajaran yang didelegasikan kepada para ustadz.

Namun demikian, komentar-komentar santri pada umumnya tidak ada yang berani menilai secara berlebihan kepada kiaiinya karena terlibat politik. Komentar-komentar mereka dibungkus dengan bahasa yang masih tetap santun.

Implikasi keterlibatan kiai dalam politik terlihat juga dalam perubahan sarana fisik pesantren. Sejak para kiai dalam penelitian ini terlibat politik, maka sarana dan prasarana pesantren mengalami beberapa perbaikan dan penambahan. Hal ini diakui oleh semua kiai yang mereka anggap sebagai dampak positif dari keterlibatannya di panggung politik.

Sementara keterlibatan yang lain dalam partai politik tidak membawa dampak berarti terhadap tugas-tugas pesantren beliau. Hal ini mengingat keterlibatan beliau dalam partai politik yang tidak secara mendalam, sehingga waktu beliau tetap dapat dikonsentrasikan untuk melaksanakan kegiatan pokoknya sebagai kiai.

Keterlibatannya di politik dari para kiai tersebut tiada lain agar membawa dampak terhadap pembangunan pesantren. *"Saya mau mendukung seorang calon presiden, tetapi calon presiden tersebut harus memperhatikan pondok saya"*, kata semua kiai.

Asas manfaat yang digunakan oleh semua kiai dalam berpolitik rupanya tidak sia-sia. Bantuan-bantuan material dan non material kerap kali datang ke pondok pesantrennya sebagai buah dari konsensus-konsensus politik yang dilakukannya. Alhasil, posisi semua kiai dalam berpolitik berimplikasi dan ditujukan bagi pembangunan pesantren yang mereka miliki.

Implikasi kiai berpolitik berpengaruh terhadap perannya yang pokok sebagai seorang kiai yang menjadi panutan dan pembimbing umat. Peran pokok kiai sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan keagamaan di kalangan umat Islam, mendidik umat di bidang agama dan dalam berbagai bidang lainnya, melakukan kontrol terhadap masyarakat, memecahkan problem masyarakat dan menjadi agen perubahan sosial.

Peran-peran pokok diatas akan dilakukan secara bersama-sama dengan peran kiai sebagai politisi dengan berbagai bentuknya, apakah sebagai aktor, pendukung parpol tertentu, atau sebagai simpatisan saja.

Semakin banyak peran yang dilakukan dalam politik akan berdampak pada perannya sebagai pendidik umat. Walaupun banyak fasilitas dan bantuan baik bagi pesantren yang diasuh maupun bagi pribadi kiai, tetapi disisi lain dengan terjunnya kiai mendukung parpol tertentu tidak mesti dan otomatis diikuti oleh umat khususnya para santrinya.

Ketika kiai sebagai tokoh agama yang menjadi panutan umat melakukan peran sebagai politisi yang harus mempengaruhi untuk mendapatkan dukungan dalam rangka meraih kekuasaan, disini terjadi konflik peran antara kiai sebagai panutan (patronclint) dan kiai yang mencari dukungan demi kekuasaan.

Sehingga disamping ada manfaat yang diperoleh ketika kiai menjadi simpatisan, pendukung bahkan aktor politik, terjadi fragmentasi dukungan di kalangan umat dan ini menunjukkan terjadi reduksi kharisma pada diri kiai, terbukti tidak semua ajakan atau anjuran kiai untuk bergabung pada kekuatan politik tertentu mesti diikuti oleh umat atau santrinya. Hal ini berbeda ketika kiai hanya berperan sebagai pendidik umat yang tidak berkecimpung dalam partai politik.

Peran dan kegiatan sebagai politisi ternyata strategi yang digunakan adalah sebagaimana ketika berperan sebagai pendidik, yaitu dengan cara memberdayakan masyarakat terutama dengan memberikan guides (petunjuk) dan kontrol terhadap perilaku para politisi. Walaupun demikian seiring dengan perkembangan sangat dimungkinkan terjadi pergeseran peran kiai dimasa-masa yang akan datang.

Melihat masalah politik dari segi social terutama dengan Teori Fungsionalisme Struktural, karena ini masalah politik yang tidak lepas dari kekuasaan yang mengakibatkan konflik, maka teori Konflik juga digunakan agar dalam melaksanakan fungsi perannya, kiai dapat menghindari konflik social. Sehingga hubungan dengan teori yang digunakan: pada umumnya mengukuhkan, mendukung dan paralel terutama dengan Teori Fungsionalisme Struktural, begitu juga Teori Konflik dan Teori Tindakan yang digunakan sebagai pisau analisis.

Kontribusi mengetahui bentuk peran dan motif yang sesungguhnya para Kiai pesantren masuk Parpol sebagai masukan bagi yang berwenang terutama pemerintah dalam mengambil kebijakan yang terkait dengan pengembangan demokrasi

1. Dengan mengetahui bentuk-bentuk peran kiai dalam parpol dapat digunakan mempelajari langkah-langkah kiai
2. Kepentingan mempengaruhi dan mengharuskan orang masuk kekuasaan

Fenomena yang menjadi fokus yaitu peran ganda kiai sebagai ulama dan politisi, yaitu bentuk-bentuk partisipasi kiai dalam partai politik, pandangan kiai terhadap partai politik serta motif/orientasi kiai terjun dalam partai politik. Untuk memahami dan menjelaskan tentang perilaku politik secara rasional, paling dominan dan banyak dianut oleh para sosiolog dalam menjelaskan hubungan politik dengan agama adalah teori struktural fungsional. Salah seorang ilmuwan dalam teori ini adalah Kingsley Davis. Davis menyatakan bahwa pengujian atas peran atau fungsi yang dijalankan oleh sebuah institusi atau perilaku tertentu dalam masyarakat dapat dilakukan melalui analisis fungsional.⁴¹⁰ Perspektif ini sering pula disebut dengan Struktural Fungsional. Teori Fungsionalisme Struktural menekankan kepada keteraturan (*order*) dan mengabaikan konflik dalam masyarakat.

Menurut Giddens, struktur ialah merupakan seperangkat peraturan dan sumberdaya organisasi, peraturan tersebut tidak hanya bersifat membatasi (*constraining*) tetapi juga memberi peluang (*enabling*) kepada aktor untuk memilih tindakannya, dengan demikian struktur merupakan jaringan organisasi di mana aksi-interaksi berproses.⁴¹¹ Sedangkan Poloma mengartikan struktur ialah sejumlah unit-unit sosial yang relatif stabil dan terpola atau suatu sistem dengan pola-pola yang relatif tetap.⁴¹²

Bertolak dari penjelasan ini dapat dijelaskan bahwa struktur sebagai seperangkat norma dan sumberdaya yang tidak hanya bersifat membatasi ataupun melarang, tetapi juga membolehkan ataupun memberi peluang aktor untuk memilih dan melakukan tindakan. Norma yang dimaksud, di satu pihak membatasi perilaku aktor, dan pihak lain memberi peluang untuk memilih strateginya dalam memenuhi kepentingannya. Konsep Giddens yang dikenal

⁴¹⁰ Kingsley Davis, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review* 24, Desember 1959, h. 757-760.

⁴¹¹ Anthony Giddens, *New Rules of Sociological-Method*, (London: Hutchinson Library, 1982), h. 108.

⁴¹² Margareth M Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2003), h. 442.

dengan istilah *duality of structure* merupakan pokok pikiran teori struktural, yang menggambarkan struktur sebagai suatu fenomena sosial yang terjadi berulang-ulang dan secara kontinyu sebagai hasil produksi yang juga sebagai penyebab terjadinya interaksi sosial. Sebagai suatu proses, struktur membentuk dan sekaligus dibentuk oleh proses interaksi sosial (proses produksi dan reproduksi). Dalam interaksi sosial, para aktor berperan cenderung menciptakan dan mempertahankan pranata sosial.⁴¹³

Dalam perspektif teori tindakan, aspek penting yang tidak bisa dipisahkan adalah melakukan interpretasi. Menurut Weber, ada beberapa macam bentuk tindakan yang dapat diinterpretasikan, yaitu *Zwekrational*, *Werkrational action*, *Affectual action*, dan *Traditional action*. Dengan kategori beberapa tindakan sosial yang dikembangkan Weber ini, perilaku politik kiai merupakan implementasi dari *Zwekrational*, yaitu tindakan sosial murni dimana si aktor tidak hanya menilai cara terbaik untuk mencapai tujuannya, tetapi juga menentukan nilai dari tujuan itu sendiri.

Sementara teori konflik digunakan sebagai salah satu alat analisa untuk melihat implikasi dari pilihan sikap politik kiai. Menurut Wallace⁴¹⁴ teori konflik merupakan suatu alternatif pendekatan dari teori fungsional dalam menganalisis struktur suatu masyarakat. Teori konflik ini semakin populer dan penting dalam kehidupan teori-teori sosial modern. Di lihat dari perspektif kebulatan, teori tersebut kurang utuh. Perbedaan pendapat di antara penganut teori konflik dalam banyak hal lebih tajam dibandingkan dengan perbedaan penganut teori lain. Namun di antara teori-teori yang dapat diklasifikasikan ke dalam teori konflik, semuanya memiliki kesamaan dalam beberapa asumsi dan konsep dasar. Kesemuanya itu menciptakan cara-cara yang berbeda dalam melihat dan menganalisis masyarakat.

Konflik lahir, salah satunya karena perebutan ranah kekuasaan. Hal ini disebabkan karena pembagian atau perebutan kekuasaan merupakan faktor yang cukup memiliki peran besar bagi lahirnya konflik. Esensi kekuasaan adalah kontrol terhadap persetujuan, di mana mereka yang memiliki kekuasaan membuat aturan-aturan dan memperoleh apa yang mereka inginkan dari mereka yang tak memiliki kekuasaan. Walaupun begitu, orang tak

⁴¹³ Anthony Giddens, *Op.Cit.*, h. 261

⁴¹⁴ Walter L. Wallace, *Metode Logika Ilmu Sosial*, terj. Laili Kadar, (Jakarta: Bumi Aksara, 1986), h. 147.

mau takluk dan menyerah. Perbedaan kepentingan dan adanya dorongan bagi yang tak memiliki kekuasaan untuk mengadakan konflik dengan yang memiliki kekuasaan, yang pertama dalam usaha memperjuangkan kekuasaan, yang kedua dalam usaha mempertahankannya adalah sesuatu yang tak mungkin dapat dihindarkan. Kekuasaan adalah suatu "sumber pertentangan yang abadi".⁴¹⁵

Satu tesis penting dari teori ini adalah relasi yang erat antara partisipasi dan insentif. Ternyata, partisipasi akan berjalan secara efektif ketika ada insentif. Tanpa adanya insentif, partisipasi dapat berubah maknanya dari kesukarelaan menjadi paksaan. Jika terjadi pemaksaan, implikasinya adalah mobilisasi.⁴¹⁶ Dalam konteks teoretis ini, partisipasi kiai dalam politik karena adanya insentif bagi kiai sendiri, pesantrennya, dan juga masyarakat secara umum.

Sementara aplikasi teori komunikasi dan difusi inovasi, bahwa komunikasi itu umum sifatnya. Sementara difusi inovasi justru kebalikannya, bersifat khusus. Terkait dengan penelitian ini, komunikasi yang memperoleh titik tekan adalah komunikasi politik. Dalam komunikasi politik, para kiai yang berpolitik memainkan peran yang bersifat kepemimpinan. Mereka berkomunikasi untuk kepentingan para pemilih atau untuk kepentingan tertentu. Mereka yang berada dalam lingkaran politik, siapapun dia, memiliki peran yang jauh lebih aktif dalam komunikasi politik dibandingkan dengan warga negara pada umumnya.

Sementara teori perubahan sosial memandang bahwa perubahan sosial merupakan realitas yang tidak mungkin untuk dihindari. Ia dapat terjadi secara cepat ataupun lambat, dapat terjadi pada berbagai tingkat kehidupan manusia. Ruang geraknya pun berlapis-lapis, dimulai dari kelompok terkecil atau mulai dari tingkat individu, keluarga, hingga tingkat dunia.

Teori terakhir yang digunakan adalah teori adaptabilitas. Teori ini digunakan karena manusia mempunyai sifat-sifat yang selalu berusaha menyesuaikan dirinya dengan lingkungan sekitar, sehingga sebagai organisme hidup manusia memiliki karakteristik yaitu adaptif, self-regulation, dan proses mempertahankan diri. Sehingga teori ini sekaligus menemukan berbagai hal yang

⁴¹⁵ Zamroni, *Op. Cit.*, h. 60.

⁴¹⁶ Loekman Soetrisno, *Menuju Masyarakat Partisipatif*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 214.

berkaitan dengan penyelenggaraan pendidikan, baik yang berkaitan dengan individu-individunya, lembaga maupun masyarakat sekitar. Adaptabilitas akan berlangsung dalam diri individu atau komunitas. Arus perubahan sosial politik juga akan diikuti oleh perubahan dalam cara pandang, pola berfikir, paradigma, maupun pilihan politik

Bentuk keterlibatan kiai dalam berpolitik terdapat formulasi perjuangan yang berbeda-beda. Semangat juang kiai berpolitik sebenarnya tidak terekspresikan dengan sesungguhnya menjadi sebuah *action* politik. Jika kiai berpolitik pada zaman revolusi mengandalkan kekuatan fisik kiai, maka pada zaman modern peran serta kiai dalam politik untuk merebut perjuangan umat mengandalkan kekuatan nalar dan keberanian. Kekuatan nalar dan keberanian dalam memperjuangkan aspirasi umat masih membutuhkan waktu dan perjuangan keras untuk mewujudkannya. Perjuangan para kiai tersebut dengan mendukung para calon presiden dan wakil presiden sebenarnya merupakan perjuangan mediasi, karena yang diharapkan dengan mendukung calon tertentu, aspirasi dan kepentingan umat akan ikut terangkat.

Dengan kata lain, apa yang para kiai lakukan dalam dinamika partai politik, baik sebagai aktor, pendukung maupun partisipan, belumlah membawa hasil secara konkret dalam skala luas bagi kehidupan masyarakat.

Keterlibatan kiai dalam partai politik ternyata memiliki implikasi yang tidak semuanya bernilai positif. Dari sisi peran, kiai kemudian memegang peran ganda. Satu sisi sebagai kiai yang mengajar santri. Peran ini adalah peran agama, mencakup peran spiritual, pendidikan, *agent of change*, sosial budaya dan *patron client*. Sementara di sisi lainnya sebagai figur yang terlibat dalam politik, dalam bentuk partisipan, pendukung dan aktor. Inilah yang kemudian memunculkan ambiguitas dalam peran gandanya. Ada beberapa kemungkinan peran yang dapat dilakukan; akses politik, mobilisasi massa, reduksi karisma, fragmentasi massa, dan legitimasi institusi politik.

Dari sisi akses politik, banyak kiai yang kemudian memiliki hubungan dekat dengan kekuasaan. Dan ini membawa implikasi bagi mudahnya untuk memperjuangkan aspirasi politik umat. Namun tidak jarang kiai yang kemudian larut dalam dialektika kekuasaan. Tujuan awalnya dalam mengawal moralitas justru tidak berjalan secara efektif. Mobilisasi massa yang dilakukan kiai juga

tidak semuanya efektif. Hal ini tergantung kepada lemah atau kuatnya posisi politik yang dimiliki oleh seorang kiai. Bahkan sangat mungkin kemudian justru mereduksi terhadap karisma yang telah dimilikinya. Banyak warga masyarakat yang kemudian kecewa terhadap pilihan politik yang dilakukan kiai tersebut. Dalam penelitian ini terungkap bahwa tidak semua pengikut kiai memilih terhadap calon yang didukung oleh kiai. Termasuk kalangan santri dan alumni juga banyak yang memiliki pilihan politik yang berbeda. Namun di sisi lain juga harus diakui bahwa keterlibatan kiai akan membawa dampak pada semakin kuatnya institusi politik yang didukung tersebut.

Keterlibatan kiai dalam politik terhadap kehidupan pondok pesantren yang diasuhnya berdampak pada dua hal, yaitu pada aktifitas kiai di pondok sebagai pengasuh atau pengajar dan terhadap pembangunan sarana dan prasarana pesantren. Bagi kiai yang terlibat langsung dalam politik implikasi terhadap diri kiai sebagai pengasuh atau pengajar menjadi terganggu, walaupun dengan tingkat yang berbeda antara satu kiai dengan kiai yang lainnya. Kiai tidak bisa lagi secara rutin mengajar santrinya. Akan tetapi, kiai yang terlibat politik sebagai pendukung atau partisipan tidaklah mengganggu aktifitasnya di pesantren sebagai pimpinan pondok dan mengajari santrinya. Sedangkan implikasi kiai berpolitik terhadap perbaikan dan penambahan sarana dan prasarana sangat signifikan.

Orientasi kiai berpolitik sesungguhnya adalah *amar ma'ruf nahi munkar*. Orientasi ini kemudian dikemas dalam bentuk kepentingan kekuasaan. Secara teoritis, kekuasaan adalah naluri manusia dalam perilaku politik yang tidak bisa diabaikan.⁴¹⁷

Retorika politik kiai dalam menggunakan simbol-simbol agama perlu dibuktikan secara nyata dalam kerja-kerja politik yang lebih riil. Kiai juga bisa lebih berperan mencerdaskan ummat melalui komunikasi politik dan bahasa politik. Ketika misi kiai berpolitik adalah *amar ma'ruf nahi munkar*, maka kerja kiai lebih fokus pada strategi menyelesaikan kemunkaran yang bisa dirasakan bagi ummat. Sebab, apabila bahasa (simbol) agama yang lebih dikedepankan tanpa kerja-kerja politik yang lebih riil, akan menciptakan suatu fanatisme berlebihan terhadap diri kiai oleh ummat.

⁴¹⁷ Carless F Adrain, *Kehidupan Politik dan Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), h. 135.

Kepentingan merupakan tujuan yang dikejar oleh pelaku atau kelompok politik. Dalam hal ini Laswell menyatakan, "pada dasarnya dalam mengejar kepentingan tersebut manusia membutuhkan nilai-nilai, kekuasaan, kasih sayang, keadilan dan kejujuran".⁴¹⁸ Kepentingan orientasi politik kiai adalah kepentingan memperjuangkan ummat, sedangkan kepentingan individu dan kelompok tidak dinyatakan secara ekplisit.

Keterlibatan kiai dalam politik sesungguhnya bukan fenomena baru. Menoleh sejarah Indonesia ke belakang, peran serta kiai dalam politik sangat besar. Secara normatif, keterlibatan kiai dalam politik mendapat dasar hukum yang kuat dari syar'iat. Secara empirik, keterlibatan ulama sebagai tokoh politik telah dicontohkan pula oleh Rasulullah. Dasar normatif dan empirik inilah yang menjadi motivasi kiai berpolitik.

Namun demikian, sebenarnya politik memiliki makna yang luas. Cara memahami dan memaknai politik antara satu orang dengan orang lain berbeda-beda. Hal ini disebabkan karena beragamnya faktor yang mempengaruhi terhadap lahirnya cara pandang tersebut, baik faktor kepentingan, latar belakang sosial, budaya, pendidikan maupun faktor-faktor lainnya.

Dalam perspektif semacam inilah, implementasi terhadap pemaknaan politik para kiai juga cukup beragam. Namun demikian, mereka memiliki dasar yang sama dalam memahami aktifitas politik secara garis besar, yaitu aktifitas politik merupakan sebuah sarana untuk mencapai tujuan.

⁴¹⁸ Miriam Budiharjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Cet. XXVII (Jakarta: Gramedia, 2006), h. 33.



BAB VII KESIMPULAN

Berdasarkan uraian di atas, penulis memberikan kesimpulan sebagai berikut.

1. Peran kiai pesantren adalah membimbing dan menjadi panutan santri. Disamping peran pokok membina pesantren terdapat fenomena kiai terjun pada partai politik. Dalam berpolitik strategi yang digunakan kiai adalah dengan mendidik masyarakat dengan bertindak sebagai guide dan melakukakn kontrol. Peran kiai dalam partai politik di Kediri ada beberapa bentuk. *Pertama*, sebagai aktor. Pada peran ini, kiai menjadi anggota tim sukses sekaligus juru kampanye partai tertentu. *Kedua*, sebagai pendukung. Pada peran ini, kiai mendukung terhadap partai tertentu, namun tidak berada dalam garis depan dalam memperjuangkan keberhasilan partai yang didukungnya. *Ketiga*, partisipan. Pada peran ini, kiai memberikan restu terhadap calon tertentu, dan tidak terlibat dalam aksi dukungan, atau menjadi tim sukses.

Oleh karenanya Kiai pesantren sebagai *agent of social change* menuju tegaknya *amar ma'ruf nahyi munkar*, ketika terjun dalam partai politik agar benar-benar memperhatikan visi semula. Visi ini harus terus diterjemahkan ke dalam kerja-kerja politik yang konkret untuk kepentingan umat. Sehingga peran utama dan pokok sebagai pengasuh pesantren dan pembina santri sekaligus sebagai panutan dan pengayom ummat tidak terabaikan.

Tugas pokok kiai pesantren adalah sebagai pendidik, pengayom yang menjadi panutan ummat. Ketika kiai pesantren memasuki dunia politik dengan berbagai bentuk peranya maka ia tidak boleh meninggalkan pondok dan mengabaikan santrinya. Kegiatan kiai dalam partai politik jangan sampai mengalahkan tugasnya membina ummat. Peran kiai pesantren dalam politik dengan berbagai bentuknya harus dimanfaatkan untuk kepentingan ummat dan pesantren. Bagi kiai yang tidak memangku pondok pesantren, tugasnya tetap sebagai pembimbing, pengayom dan pendidik dalam proses pemberdayaan politik. Keterlibatannya dalam politik diharapkan juga diarahkan dalam kerangka ini.

2. Motif partisipasi kiai pesantren dalam partai politik didasari oleh alasan untuk memperjuangkan Islam melalui jalur struktural sekaligus didasari atas moralitas politik yang wajib diperjuangkan. Dengan motif semacam ini, ada implikasi keterlibatan kiai berpolitik, yaitu bagi diri kiai sendiri dan pesantren. Bagi diri kiai, keterlibatan dalam politik berimplikasi terhadap luasnya akses dan peran politik dalam kehidupan sosial politik. Sedangkan implikasi bagi pesantren adalah perubahan dan perbaikan sarana dan prasarana pesantren lebih mudah dilakukan. Implikasi kekuasaan yang diperoleh sangat tergantung pada kedudukan aktor dalam struktur masyarakat.

Sebagaimana prinsip Fungsionalisme Struktural, seorang aktor untuk mewujudkan perannya sesuai dengan statusnya harus berfungsi baik secara langsung maupun tidak langsung. Keberadaan kiai dalam partai politik dalam hal ini harus memberikan manfaat yang sebesar-besarnya bagi santri dan untuk pengembangan pesantren dan masyarakat yang diasuhnya.

Peran Kiai dalam membangun kehidupan institusi sosial dan Pranata sosial harus terarah kepada kehidupan keagamaan yang kondusif, sehingga kiai harus sensitive terhadap situasi yang berkembang, jangan sampai politik menghambat peran kiai dalam membela umat, sehingga perannya sebagai agen perubahan menjadi nyata.

Peran Kiai dalam membangun kehidupan institusi sosial dan Pranata sosial harus terarah kepada kehidupan keagamaan yang kondusif, sehingga kiai harus sensitive terhadap situasi yang berkembang, jangan sampai politik menghambat peran kiai dalam membela umat, sehingga perannya sebagai agen perubahan menjadi nyata.

3. Aktivitas politik dalam pandangan kiai adalah untuk memperjuangkan kepentingan umat melalui kekuasaan. Dengan pandangan semacam ini, berpolitik adalah manifestasi dari ibadah kepada Allah. Prioritas orientasi politik kiai tidak lain sebagai perintah agama. Oleh karenanya, landasan berpolitik memperoleh dasar legitimasi agama yang kokoh.

Aktivitas kiai dalam partai politik agar benar-benar memperhatikan visi semula kiai terjun ke panggung politik, yaitu sebagai *agent of social change* menuju tegaknya *amar ma'ruf nahyi munkar*. Visi ini harus terus diterjemahkan ke dalam kerja-kerja politik yang konkret untuk kepentingan umat. Sehingga peran utama dan pokok sebagai pengasuh pesantren dan pembina santri

tidak terabaikan dengan memasuki dunia politik. Bahkan keberadaan kiai dalam partai politik harus memberikan manfaat yang sebesar-besarnya bagi santri dan pengembangan pesantren yang diasuhnya. Hal ini penting dilakukan agar citra kiai tetap terjaga sebagai penyambung lidah umat Islam. *Amar ma'ruf nahyi munkar* merupakan bahasa politik yang dibawa oleh kiai dan mengandung konsekuensi politik yang dalam, yaitu kiai harus terus menghidupkan gerakan *amar ma'ruf dan gerakan nahyi munkar*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, KH. Sirajudin, *I'tiqad Ahlusunah Wal Jamaah*, Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 2006.
- Abdillah, A. Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep demokrasi 1966-1993*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Abdullah, Masykuri, "Ulama dan Politik", dalam Abdul Mun'im D.Z. (ed), *Islam di Tengah Arus Transisi*, Jakarta: Kompas, 2000.
- Abdullah, M. Amin. *Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Studi Agama; Normativitas atau Historisitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Taufik dan Sharon Shiddique (ed.). *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Aboebakar, H, *Sejarah Hidup KH. Wahid Hasym dan Karangan Tersiar*, Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. KHA.Wahid Hasyim, 1957.
- Adian, Donny Gahral. *Percik Pemikiran Kontemporer: Sebuah Pengantar Komprehensif*. Yogyakarta: Jelasutra, 2005.
- Adib, A. *Memaknai Gerakan "Kiai Kampung" Gus Dur*, Suara Merdeka, 23 April 2007.
- Aini, Nurul, *Sosiologi dan Politik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Alfian dan Nazarudin Syamsuddin (ed.), *Profil Budaya Politik Indonesia*, Jakarta:Gramedia, 1991.
- Almond, Gabriel A. Sidney Verba, *Budaya Politik: Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara*, Jakarta: Bumi Aksara, 1990.
- Amin M. Masyhur, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, Yogyakarta: al-Amin Press, 1989.
- Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Orde Baru*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Amir, Zainal Abidin, *Peta Islam Politik Pasca Soeharto*, Jakarta: LP3ES, 2003.

- Anam, Choirul, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, (Surabaya: Bisma Satu, 1999).
- Anshori, Mohammad, *Kiai dan Politik; Studi Kasus Pemilihan Bupati Kabupaten Sumenep tahun 2005*, Surabaya, Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2006.
- Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Transformatif*, Yogyakarta: LKIS, 2008.
- Arifien, M., *Kapita Selekta Pendidikan (Islam dan Umum)*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991.
- Arifin, Anwar, *Ilmu Komunikasi, Sebuah Pengantar Ringkas*, Cet. ke-6, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Arifin, Imron, *Kepemimpinan Kiai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, Malang: Kalimasahada Press, 1993.
- Arnold, Thomas W, *The Caliphate*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1985.
- As'ary, Syapari Imam, *Peran Kiai dalam Perubahan Politik pada masyarakat Sumber Anyar Kecamatan Mlandingan Kabupaten Situbondo*, Suarabaya, Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2006.
- Asfar, Muhammad, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai", *Prisma*, 5 Mei 1995.
- _____, *Pemilu dan Prilaku Pemilih 1955-2004*, Surabaya: Pustaka Ureka dan PusdeHAM, 2006.
- Asqalanî, Ibn Hajar al, *Tahzib al-Tahzib*, Juz I, Beirut: Dâr al-şadr, 1968.
- Asrohah, Hanun, *Pelebagaan Pesantren; Asal-Usul dan perkembangan Pesantren di Jawa*, Jakarta: Depag RI, 2004.
- Atjeh, Abubakar, *Sejarah Hidup KHA Wahid Hasyim*, Jakarta: Panitia Peringatan Almarhum KHA Wahid Hasyim, 1955.
- _____, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani, 1984.
- Awa, Muhammad S. el, *On The Political Sistem of The Islamic State*, Indianapolis: American Trust Publication, 1980.
- Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991.
- Azhar, Muhammad, *Filsafat Politik*, Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1997.
- Azra, Azymardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Pada Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.
- Baghdâdi, al, Abdul Qâhir b. Tâhir b. Muḥammad, *al-Farq Bain al-Firaq*, Beirut: Darl al-Kutub al-'Alamiyah, tt.
- Baghdadi, Mahmud al-alusi al, *Ruh al-Ma'ani*, Bairut: Dar ihya' al-Turast al-Arabi, tt.
- Bahar, M. Syaeful, *Implikasi Konflik Politik Kiai terhadap Disintegrasi Sosial Masyarakat: Studi pada Pemilu 2004 di Kabupaten Bondowoso*, Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2006.
- Al-Bantani, Syekh Nawawi, *Marah Labid li Kasyfi Ma'na Quranin Madjid*, Kairo: Dar al-Fikr, tt.
- Al-Baqi, Muhammad Fu'ad 'Abd, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, Indonesia: Maktabah Dahlan, tt.
- Baso, Ahmad, *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liuberalisme*, Bandung: Mizan, 2005.
- Beatty, Andrew, *The Varities of Javanese Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Beilharz, *Social Theory; A Guide to Central Thinkers*, Sigit Jatmiko (terj), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Bellah, Robert N. dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial*, terj. Imam Khoiri dkk, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Bendix, Reinhard, *Max Weber: an Intellectual Portrait*, London & New York: Routledge, 1998.
- Berger dan Neuhaus, Amitai Etzioni, "The Good Society", Surabaya: Jurnal Gerbang, Vol. 03, No. 08, Agustus-Oktober 2000.
- Bernard, William, *Morality: an Introduction to Ethics*, Cambridge: University Press, 1993.
- Bertens, K, *Etika*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- _____, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1984.
- Boland, B.J, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning; nPesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- Bruinessen, Martin van, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi, Yogyakarta: LKIS, 1996.

- _____. *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah Jombang*, Yogyakarta; Galang Press 2001.
- Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Chalik, Abdul, *Imagined Communities; NU, Pesantren dan Partai Politik di Desa Sulek Bondowoso*, Surabaya: Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2007.
- _____. *Nahdlatul ulama dan Geo-politik*, Yogyakarta; Impulse 2011.
- Cohen, Percy S, *Modern Sosial Theory*, London: Heinemann, 1969.
- Cole, Stephen. *The Sociological Method: An Introduction to The Science of Sociology*, Chicago: RandMcNally Company, 1980.
- Cooley, C.H, *Sociological Theory and Social Research*, New York: Henry Hold Company, 1970.
- Coser, Lewia A, "Auguste Comte 1795-1857," dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.
- Dahl, Robert A, *Modern Political Analysis*, New Delhi: Prentice-Hall of India Limited, 1979.
- Dahm, Bernham, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence*, London: Cornell University Press, 1969.
- Daulay, Haidar Putra. *Historisitas dan Eksistensi Pesantren, Sekolah, Dan Madrasah*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Davis, Kingsley, "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Antropology", *American Sociological Review* 24, Desember 1959.
- Denzin, Norman K. *Handbook of Qualitative Research*, California: Sage Public, 2000.
- Dhofier, Zamakhsari, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta, LP3ES, 1985.
- Dirdjosantojo, Pradjarta, *Memelihara Umat; Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Djamas, Nurhayati (ed.), *Kajian Pendidikan Keagamaan, Madrasah Diniyah Respon Masyarakat terhadap Formalisasi Madrasah Diniyah*, (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan

- Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Depag, 2005)
- Durkheim, Emile, *Dasar-Dasar Sosial agama*, terj. Achmad Fedyani Saifuddin, Jakarta: Raja Grafindo Permata, 1995.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religion Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Collier Book, 1961.
- Effendy, Bahtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____. "Nilai Kaum santri", dalam M. Dawam Rahardjo, *Pergulatan Dunia Pesantren*, (Jakarta: P3M, 1987).
- Effendy, Onong Uchjana, *Ilmu, Teori dan Filsafat Komunikasi*, Cet. ke-3, Bandung: Eresco, 2003.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisa Teks Media*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Fadeli, H. Soeleiman, Muhammad Subhan, *Antologi NU; Sejarah, Amaliah, Uswah*, Surabaya: Khalista dan LTNU, 2007.
- Fadl, Khâlid Medhat Abou el, "Trends in Islamic Thought", Disertasi Doctor McGill University, Montreal, tt.
- Fakhri, Madjid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1991.
- Fatah, H. Munawar Abdul, *Tradisi Orang-Orang NU*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.
- Fealy, Greg dan Greg Barton (eds.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan NU-Negara*, terj. A. Suaedy et.al, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama; Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan MA Bakhtar, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama*, Jogjakarta, LKiS, 1998.
- Fealy, John Gregory. *Ulama and Politic in Indonesia A History of Nahdlatul Ulama. A Desertation Submitted for the Degree of Doctor Philosophy Departemen of History, Monash University. 1998.*
- Feillard, Andree, *NU Vis a Vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Fragar, Robert, *Hati, Diri, dan Jiwa, Psikologi Sufi untuk Transformasi*, Jakarta: Serambi 2002.

Fukuyama, Francis, *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, terj. Masri Maris, Jakarta: Gramedia Pustaka bekerjasama dengan Kedutaan Besar Amerika Jakarta Freedom Institute, 2005.

Gaffar, Affan *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Palajar, 1999.

Geertz, Clifford, *The Javanese, Kiyahi the Change Rules of Culture Broker, Comparative Studies in Social and Antropologi*, tt.tp 1960.

_____, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1989.

_____, *Tafsir Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Ghazali, al, *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, Kairo: Dâr al-Îmân, 1996.

Giddens, Anthony (ed.), *Emile Durkheim: Selected Readings*, Canbridge: Cambridge University Press, 1995.

_____, *New Rules of Sociological Method*, London: Hutchincon Library, 1982.

_____, "A Replay to My Critics" dalam Held dan Thomson (ed.) *Social Theory of Modern Scienties: Anthony Giddens and his Critics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____, *The Constitution of Society, Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, Pasuruan: Pedati, 2003.

Haidar, Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.

Hamalik, Oemar, *Stratategi Belajar Mengajar*, Jakarta: Bumi Aksara, 1994.

Hamdi, A. Zainul, *Reformasi yang Tercuri: Agama dan Sistem Perilaku di Masa Transisi*, Surabaya: Jurnal Gerbang, No. 10, Vol. IV, 2001

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz XXII, Jakarta: Pustaka Panjimas, 2002.

Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003.

Hariwijaya, M, *Islam Kejawen*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2006.

Harker, Richard, *Habitus X Modal + Ranah = Praktik*, Yogyakarta: Jalasutra, 2008

Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Hasyim, Husmiaty, "Transformasi Pendidikan Islam: Konteks Pendidikan Pondok Pesantren", *Jurnal Pendidikan Agama Islam Ta'lim*, Volume 13, Nomor 1, 2015.

Hefner, Robert W, *Civil Islam: Muslim and democratization in Indonesia*, Oxford: University Press, 2000.

Herusatoto, Budiono *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: PT. Hanindita, 1991.

Hilmy, Masdar, *Peran Agama dalam Transformasi Politik*, Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2002.

Horikhoshi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Djohan Effendi dan Muntaha Azhari, Jakarta; LP3ES, 1987.

Huijbers, Theo, *Filsafat Hukum*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.

Hurgronje, Snouck, *Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje*, Terj. Sutan Maimun, Jakarta: INIS, 1995.

Ibrahim, *Inovasi Pendidikan*, Jakarta: Dikbud Dirjen Dikti PPLPTK, 1988.

Ida, Laode, *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, Jakarta: Erlangga, 2004.

_____, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Imârah, Muḥammad al, *al-Islâm wa Falsafah al-Hukm*, Cairo: Dâr al-Shurq, 1989.

Isjwara, F., *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Binacipta, Cet. VIII, 1982.

Ismail, Ibnu Qoyim, *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997.

Ismail, Ibrahim bin, *Sharh Ta'lim al-Muta'allim*, Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad Nabhan waa Auladuh, tt.

Ja'far, Suhermanto, *Relasi Kuasa: Antara Kiai Khos dan Kiai Kampung: Studi tentang Efektivitas Komunikasinya dalam Masyarakat Politik*, Surabaya; LP3eSDAM, 2008.

Jabiri, Muhammad Abid Al, *al-Aql al-Siyasi al-Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991.

- _____. *al-Dîn wa al-Daulah wa Taṭbîq al-Sharf'ah*, Beirut:Markaz Dirâsât al Waḥdat al-'Arabiyyah, 1996.
- Jaziri, al, Abi Bakr Jabir, *Minhaj al-Muslim*, (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hukm, tt.
- Jonge, Huub de (ed.), *Agama Kebudayaan dan Ekonomi; Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura*, Jakarta:Rajawali Press, 1989.
- Al-Jundi, Muhammad Sahal, *Ma'alim al-Niḍam as-Siyasi fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1986)
- Karim, M. Rusli, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia: Sebuah Potret Pasang-Surut*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Karsidi, Ravik, *Sosiologi Pendidikan*, Surakarta: LPP UNS & UNS Press, 2005.
- Keddie, Nikki R (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*, California: University of California, 1978.
- Kennedy, Hugh, *The Prophet and The Age of Caliphate*, London: Longman Limited Group, 1986.
- Keraf, A. Sony, *Pasar Bebas Keadilan dan Peran Pemerintah: Telaah atas Etika Politik Ekonomi Adam Smith*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Khaldun, Ibn, *Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiah, 1993.
- Khaldun, Abd al-Rahman ibn Muhammad Ibn, *Mukaddimah ibn Khaldûn*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Khan, Qomaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, terj. Anas Mahyudin, Bandung:Pustaka, 1983.
- Kirk, Jerome, Merc L. Miller. *Reliability and Validity in Qualitative Research*, Beverly Hills: Sage Publication, 1986.
- Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*, Jakarta:Djambatan, 1990.
- Koran Tempo, Rabu, 01 April 2009, diakses pada tanggal 3 Juni 2013.
- Kretch, David., et.al., *Individual in Society*, Tokyo-Sidney: McGraw-Hill Kogasusha Ltd., 1962.
- Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, terj. Macmoed Effendie dan Punang Amaripuja, Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.

- Kuntowijoyo, *Radikalisme Petani*, Yogyakarta: Bentang, 1993.
- _____. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Kusnadi, *Jaminan Sosial Nelayan*, Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Lampton, AKS, "Islamic Political Thought", dalam Joseph Schacht with C.E. Boswort (ed), *The Legacy of Islam*, Oxford At the Clarendon, 1974.
- Latif, Yudi. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad Ke-20*, Bandung: Mizan, 2005.
- Launer, Robert, *Perspektif tentang Perubahan Sosial*, terj. Alimandan, (Jakarta: PT Rineka Cipta, Cet. 2, 1993)
- Legge, James, *The four books: Confucian Analects. The Great Learning, The Doctrin of The Mean, A Source, book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princenton University Press, 1963.
- Levy, Marion Joseph, *Modernization and the Structure of Societies: Aspects of Social Structure in Modernized and Non-modernized Societies*, New Jersey: Transaction Publishers, 1996.
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam*, Chicago: Univesity of Chicago press, 1988.
- Linton, Ralp, "Status and Role", dalam Lewis Coser dan Bernard Rosenberg (ed), *Sosiology Theory: A Book of Readings*, New York: The Macmilann, 1967.
- Lombard, Denny, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jakarta: Gramedia, 2005.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan politik: teori belah bambu masa demokrasi terpimpin (1959-1965)*, Jakarta: Gema Insani Press 1996.
- _____. *Pasang Surut Hubungan Islam Dan Negara Pancasila*, Yogyakarta; Padma, 2003
- _____. *Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Ma'luf, Louis, *Qamus al-Munjid*, Cet. XII, Beirut: al-Mathba'ah al-Kathulikiyah, 1951.
- Madjid, Nurcholish, *Kaki Langit Peradaban Islam*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- _____. *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.

- Mahmud, Abd Halim, *al-Taḥkīm al-Falsafī fī al-Islām*, Beirut: Dār-al-Kitāb al-Ulbanī, 1982.
- Al-Majlisi, Syaikh Muhammad Baqir, *Bihar al-Anwar al-Jamī'ah li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*, Juz II, (Beirut: Dar Ihya' al-Turrath al-Arabi, tt),
- Malinowski, Bronislaw. *The Dynamics of Cultural Change; an Inquiry into Race relations in Africa*, New Haven: Yale University Press, 1965.
- Marijan, Kacung, "Gus Dur dan Kontemplasi Teoretisnya", dalam Abdurrahman Wahid, *Mengurai Hubungan Agama dan Negara*, Jakarta: Grasindo, 1999.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren; Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.
- Maulidin, "Teori Kritis Civil Society", *Gerbang*, 13 Vol. 5, Oktober-Desember, Surabaya; el-Sad, 2002.
- Mawardi, Al, *Adab al-Dunya wa al-dīn*, Beirut; Dar al-kutub al-ilmiah 1993.
- _____, *al Ahkām al-Sulṭāniyyah*, Beirut: Dar al-Kitāb, 2006.
- Midgley, James, et.al., *Community Participation, Sosial Development and State*, New York: Methuen, 1986
- Miskawaih, Ibn, *Kitab al-Sa'adat*, Mesir: Maṭbaat al-Arabiyyat, 1928.
- Moeleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 2002.
- Moesa, Ali Maschan, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Jogjakarta, LKiS, 2007.
- Moten, Abdul Rashid, *Political Science: an Islamic Perspective*, London: Macmillan Press, 1996.
- Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*, terj. Noor Choliz, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- _____, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, terj. Wisnu Hardana, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sipsess, 1999.

- Mulyani, Sri, "The Theory State of al-Mawardi", dalam *Islam and Development*, Montreal: Permika & LPMI, 1997.
- Muthmainnah, *Jembatan Suramadu: Respon Ulama Terhadap Industrialisasi*, Yogyakarta: LKPSK, 1998.
- Muzadi, Hasyim, *NU di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, Jakarta: Logos, 1999.
- Muzadi, Muchit, *NU dan Fiqh Kontekstual*, Yogyakarta: LKPSM, 1995.
- Neuman, Lawrence W., *Social Research Methods*, London: Allyn and Bacon, 2000.
- Nimmo, Dan, *Komunikasi Politik, Khalayak dan Efek*, Cet. 3, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- _____, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987.
- _____, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, New York: Oxford University Press, 1978.
- Pals, Daniel L, *The Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Parker, Frederick B. & Anderson, Wilfred A., *Society, Its Organization and Operation*, New Jersey: Toronto Princenton, 1964.
- Patoni, Achmad, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Pidarta, Made, *Landasan Pendidikan*, Jakarta: Rineka Cipta, 1977.
- Piliang, Yasraf A., *Transpolitika: Dinamika Politik di dalam Era Virtualitas*, Bandung: Jelasutra, 2006.
- Prasojo, S., et.al, *Profil Pesantren: Laporan Hasil Penelitian Pesantren al-Falah dan Delapan Pesantren Lain di Bogor*, Jakarta: LP3ES, 1974.
- Purwodarminto, WJS, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2003.
- Qomar, Mujamil. *Pesantren, Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi*, Jakarta: Erlangga, 2006.

- Al-Qurtubi, Al-Imam Abu Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz XIV, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Rabi', Muhammad Mahmud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*, Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Rachels, James, *Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Rahardjo, M. Dawam, Ensiklopedia al-Qur'an: "Madinah", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 5, Volume 4, 1993.
- _____, *Dunia Pesantren dalam Peta Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1983.
- Rahmena, Majid, "Participation" dalam Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary: a Guide to Knowledge as a Power*, New Jersey: Zed Books, 1992.
- Rahman, Budhy-Munawwar, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1985.
- Al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad bin 'Umar bin al-Husyaini, *'Aja'ib al-Qur'an*, Cet. 1, Juz XXVI, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1984.
- Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern*, terj. Satriono Wahono, Jakarta: Serambi, 2005.
- Ridwan, Nur Kholik, *Islam Berjuis dan Islam Proletar: Konstruksi Baru Masyarakat Islam Indonesia*, Yogyakarta: Galang Press, 2002.
- Ridwan, *Paradigma Politik NU: Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan STAIN Purwokerto, 2004.
- Rifa'i, Mien Ahmad, *Manusia Madura*, Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Ritzer, George - Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008.
- Ritzer, George, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan, Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Ritzer, George, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Cet. Ke-4, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.
- Riyadi, Ahmad Ali, *Dekonstruksi Tradisi Kaum Muda NU Merobek Tradisi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2007.
- Rogers, Everet M. & Shoemaker, F. Floyd, *Communications of Innovation*, New York: The Free Press, 1971.
- Roy, Olivier, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti & Qamaruddin SF, Jakarta: Serambil, 2002.
- Rush, Michael, Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik*, terj. Kartini Kartono, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Sadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan pemikiran*, Jakarta, UI Press, 1995.
- Saha, M. Ishom El (ed.), *Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Dwi Pustaka, 2003.
- Said, Imam Ghazali, "Pengantar" dalam *Ahkam al-Fuqaha' Solusi Problematika Hukum Islam Keputusan Mukhtar, Munas dan Mubes NU 1926-1999*, Surabaya:LTNU dan Diantama, 2004.
- Santoso, Listiyono dkk. *Seri Pemikiran Tokoh: Epistemologi Kiri*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Saridjo, Marwan., dkk, *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*, Jakarta: Dharma Bhakti, 1980.
- Sasono, Adi, (ed.), *Solusi Islam Atas Problematika Ummat*, Jakarta: Gema Insani Press, 1988.
- Schraf, Betty R, *Kajian Sosiologi Agama*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Setiawan, Akhmad, *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Shiddiq, KH. Achmad, *Khittah Nahdiyyah*, Surabaya: Khalista dan LTNU, 2006.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al Qur'an*, Bandung, Mizan, 1994.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al Qur'an*, Jilid 11, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shihab, M. Quraish, *Dia Di mana-mana, "Tangan" Tuhan di Balik Setiap Fenomena*, Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- Siradj, Said Agil, *Ahlussunnah wal Jamaah dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: LKIS, 1997.

- Shirasi, Takashi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid, Jakarta: Grafiti, 1997.
- Siswanto, Ali Hasan, "Demoralisasi Politik Santri", *Paramedia*, Vol. 01 No. 01, Surabaya: Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010.
- Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Vol. I, Jakarta: Panitia Penerbitan di Bawah Bendera Revolusi, 1964.
- Steenbrink, Karel A, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suhardono, Edy, *Teori Peran, Konsep, Derivasi dan Implikasinya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Sukanto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1999.
- Sukardja, Ahmad, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945*, Jakarta: UI Press, 1995.
- Sunyoto, Agus, *Dajjal*, Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Suprayogo, Imam, *Kyai dan Politik: Membaca Citra Politik Kyai*, Malang: UIN Malang Press 2007.
- Suryadi, Budi, *Sosiologi Politik: Sejarah, Definisi dan Perkembangan Konsep*, Yogyakarta: Ircisod, 2007.
- Suryopranoto, Suparlan, et.al., *Kapita Selekta Pondok Pesantren*, Jakarta: PT Paryu Barkah, t.t.
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar*, Jakarta: Gramedia, 1999.
- _____, *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci*, Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Susilo, Suko, dkk. *Sosiologi Politik*, Surabaya: Yayasan Kampusina, 2003.
- Sutarto, Ayu, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur; Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif*, Jember: Biro Mental Propinsi dan Kompyawisda Jatim, 2008.
- Suwito, *Filsafat Pendidikan Akhlak Ibn Miskawaih*, Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKIS, 2005.

- _____, *Pembangkangan kaum Tarekat*, Surabaya, LEPKISS, 2004.
- Al-Syaukani, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad, *Fath al-Qadir al-Jami' bayna Fanni al-Riwayat wa al-Dirayat min 'Ilm al-Tafsir*, Juz IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Taimiyyah, Ibn, *As-Siyasah al-Syar'iyah*, terj. Muhammad Munawwir, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997)
- Taufiq, Wardi dkk, *Sindrom Kuasa; Ancaman Sistem Politik Demokrasi*, Jakarta: Democratic Institute, 2005.
- Tebba, Sudirman, *Dilema Pesantren: Belenggu Politik dan Pembaharuan Sosial*, Jakarta: P3M, 1985.
- Terry, L Price, *Understanding Ethical Failures in Leadership*, New York; Cambridge University Press, 2006.
- Al-Thabathaba'i, Al-'Allamah Muhammad Husayn, *Tafsir al-Mizan*, Juz XVII, Beirut: Mu'assasah al-'Alami li al-Matbu'at, 1991.
- Tim Pemda, *Lamongan Mamayu Raharjaning Praja*, Lamongan: Pemda, 2004.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II, Jakarta, Balai Pustaka, 1991.
- Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi, Yogyakarta: LKIS, 2004.
- Turner, Bryan S, *Agama dan Teori Sosial: Rangka-Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Munir, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Turner, Jonatan H., *The Structure of Sociological Theory*, Chicago ILL: The Dorsey Press, 1984.
- Varma, SP, *Teori Politik Modern*, terj. Yohannes Kristiarto, dkk, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Veeger, K.J., *Realitas Sosial, Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia, 1985.
- Wallace, Walter L., *Metode Logika Ilmu Sosial*, terj. Lailil Kadar, Jakarta: Bumi Aksara, 1986.

- Wahid, Abdurrahman, *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta: Darma Bhakti, 1984.
- Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Islam Madzab Negara*, Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Wahid, Marzuki dkk., (ed.). *Pesantren Masa Depan; Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economics*, Glencoe: The Free Press, 1957.
- Wirutomo, Paulus, *Pokok-pokok Pikiran dalam Sosiologi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Wiyata, A. Latief, *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*, Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Woodward, Mark R, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS, Yogyakarta: LKIS, 2006.
- Young, Oran, *Systems of Political Science*, New Jersey: Prentice Hall Inc., 1968.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, ter. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib, Jakarta: Logos, 1996.
- Zaltman, Gerald, Philip Kotler & Ira Kaufman, *Creating Social Change*, New York: Rinehart Holt&Winston Inc, 1972.
- Zaltman, Geralt dan Duncan, Robert, *Strategies for Planned Change*, London: A Willey Interscience Publication, 1977.
- Zamroni, *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. Butche B. Soendjojo, Jakarta, P3M, 1986.
- Zubair, Achmad Charis, *Kuliah Etika*, Jakarta: Rajawali Pers, 1990.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Juz XXII, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asr, 1998.
- Zuhriy, M. Syaefuddien, "Budaya Pesantren dan Pendidikan Karakter pada Pondok Pesantren Salaf", *Jurnal Walisongo*, Volume 19, Nomor 2, 2011.

- Zuhro, Siti, *Demokrasi Lokal; Perubahan dan Kesenambungan Nilai-Nilai Budaya Politik Lokal di Jawa Timur, Sumatera Barat, Sulawesi Selatan dan Bali*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2009.

TENTANG PENULIS

N a m a : Prof. Dr. H. ACHMAD PATONI, M.Ag
N I P : 196005241991031001
NIDN : 2024056002
No.Sertfkt.pendidik : 09210500342
Tempat/tgl lahir : Blitar, 24 Mei 1960
Jabatan/pangkat : Guru Besar Ilmu Pendidikan Islam pada IAIN Tulungagung
Pembina Utama Madya (IV/d)
Alamat : Perum Bangau Putih Permai J/7
Telp.(0355)329592 HP 081332252333,
081515181800 Tulungagung
Email : patoni_achmad@yahoo.co.id
Status : - Dosen Tetap IAIN Tulungagung sejak 1991 – sekarang
- Direktur Pascasarjana IAIN Tulungagung sejak 2014
Istri : Hj. Muti'atun S.Pd.I
Anak-anak : 1. dr. M. Fahmi Salafuddin (13 Oktober 1990)
2. Atika Najma Furaida (15 Juni 1996)
3. Ahmad An'im Fatahna (21 Juni 1998)
Ayah : KH. Ibrahim
Ibu : Hj. Kanatun (alm)
Motto : *Hidup Jangan Berhenti Beramal*

Riwayat Pendidikan:

- ❖ Sekolah Dasar Negeri lulus tahun 1972 di Blitar
- ❖ Madrasah Tsanawiyah Negeri lulus tahun 1981 di Blitar
- ❖ Madrasah Aliyah Negeri lulus tahun 1983 di Kediri
- ❖ Pondok Pesantren Lirboyo Kediri tahun 1974 sampai tahun 1982
- ❖ Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel di Tulungagung, program Sarjana Muda lulus tahun 1982 - 1986.
- ❖ Program sarjana (doctoral) di IAIN Sunan Ampel Malang tahun 1986 - 1988
- ❖ Program Pascasarjana (S-2) Ilmu Pendidikan Islam (M. Ag) pada Universitas Islam Malang tahun 1998 - 2000
- ❖ Program Doktor Ilmu Sosial pada Program Pascasarjana Universitas Merdeka Malang, tahun 2004 - 2006.

Pengalaman Jabatan:

- Calon Pegawai Negeri Sipil di IAIN Sunan Ampel Tulungagung dengan pangkat III/a, TMT 1 Maret 1991 SK An, Menteri Agama RI Sekretaris Jendral, Dr. Tarmizi Taher, Nomor: B.II/3-E/PB.II/9984 Tanggal 9 Agustus 1991 Gaji Pokok 80% Rp.81.000,- = Rp.64.800,-
- Pegawai Negeri Sipil pada fak Tarbiyah IAIN Sunan Ampel di Tulungagung dengan Pangkat III/a masa kerja gol. 2 th, gaji pokok Rp. 137.800,- TMT 1 Maret 1993, dengan SK an. Menteri Agama RI Kabag. III Biro Kepegawaian Achmad Ghufroon SH, Nomor: B.II/3-E/1646 tanggal 27 Pebruari 1993
- Tenaga Pengajar (III/a) MK Metodik Khusus Pendidikan Agama di IAIN Sunan Ampel Tulungagung, mulai tanggal TMT 1 Maret 1993 dg Surat Keputusan Menteri Agama Nomor: B.II/3-E/1647 tanggal 27 Pebruari 1993 an. Menteri Agama RI Kabag. III Biro Kepegawaian Achmad Ghufroon SH,
- Asisten Ahli Madya (III/a), TMT tanggal 1 Juli 1994 dengan Keputusan Menteri Agama Nomor: 438/B/2/P/94 tanggal 9 Juni 1994 tunjangan jabatan Rp. 125.000,- an Menteri Agama Pgs. Rektor IAIN Sunan Ampel Drs. H. ABD. DJABBAR ADLAN
- Asisten ahli (III/b), TMT tanggal 1 Oktober 1995 dg Surat Keputusan Menteri Agama Nomor: B.II/3-E/11817 tanggal 30 Oktober 1995 gaji pokok Rp. 183.600,- an. Menteri Agama Kabag.III. Biro Kepegawaian Drs. H. Maman Hilman AF
- Lektor muda/Penata (III/c), TMT tanggal 1 Oktober 1997 Keputusan Menteri Agama Nomor: BII/3-E/13590 tanggal 17 September 1997 gaji pokok Rp. 302.800,- an. Menteri Agama Kepala Biro Kepegawaian Drs. H. Suyoto Hadiprayitno
- Sekretaris Jurusan Tarbiyah, mulai tanggal 31 Juli 1997

- Ketua Jurusan Tarbiyah, mulai tanggal 1 Agustus 1998-1999 dg. Surat Keputusan Ketua STAIN Tulungagung Nomor: 751/KP.07.6/SK/32/1998 tanggal 31 Juli 1998 Ketua Drs. H. Muwahid Shulhan
- Lektor Madya/Penata Tk I (III/d), TMT mulai tanggal 1 Oktober 1999 dg. Keputusan Menteri Agama Nomor: B.II/3/9213 tanggal 16 September 1999 gaji pokok Rp. 330.700,- tunjangan jabatan Lektor Madya Rp. 335.000,- an. Menteri Agama Kepala Biro Kepegawaian Drs. A. Chunaini Saleh
- Ketua Jurusan Tarbiyah, mulai tanggal 28 Oktober 2000 s.d. 7 Maret 2002
- Lektor Kepala / Pembina (IV/a), TMT mulai tanggal 1 Oktober 2001 dg Surat Keputusan Menteri Agama Nomor: B.II/3/0497 tanggal 31 Desember 2001 gaji pokok Rp. Rp. 992.000,- tunjangan jabatan Rp. 645.000,- Menteri Agama Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al Munawar, MA
- Ketua STAIN Tulungagung, dilantik di Jakarta oleh Menteri Agama tanggal 7 Maret 2002 berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama RI Nomor B.II/3/045/2002 tanggal 11 Januari 2002.
- Wakil Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Tulungagung, mulai tahun 2003 - 2007
- Dewan Pengawas Badan Amil Zakat (BAZ) Kabupaten Tulungagung, mulai tahun 2003 - 2007
- Ketua Kelompok Bimbingan Ibadah Haji (KBIH) Rahmatul Ummah kab Tulungagung mulai tahun 2001 - 2015.
- Ketua Badan Akreditasi Sekolah (BAS) Daerah Tulungagung dengan SK Bupati Tulungagung Nomor 258 tahun 2004 tanggal 6 April 2004, periode tahun 2004 - 2008
- Pembina Tk. I (IV/b) / Lektor Kepala, TMT tanggal 1 Oktober 2004 dg. Surat Keputusan Menteri Agama Nomor: B.II/2/17420 tanggal 30 Desember 2004 gaji pokok Rp. 1.272.700,- tunjangan jabatan Rp. 645.000,- an Menteri Agama Kepala Biro Kepegawaian Drs. Ahmad Jauhari, M.Si.
- Ketua STAI Diponegoro Tulungagung sejak 13 Mei 2006 sd. 2010
- Koordinator Unit Pelaksana Sekretariat (UPS) Kabupaten/Kota Badan Akreditasi Provinsi Sekolah/Madrasah (BAP-S/M) Jawa Timur Kabupaten Tulungagung dengan Keputusan Ketua Badan Akreditasi Provinsi Sekolah/Madrasah (BAP-S/M) Jawa Timur Nomor: 029a/BAP-SM/TU/VII/2007 tanggal 2 Juli 2007
- Guru Besar dalam bidang Pendidikan Islam sejak 1 April 2008 dengan SK Mendiknas Nomor: 29718/A4.5/KP/2008 tertanggal 31 Maret 2008

- Pembina Utama Muda (IV/c), TMT 1 April 2009 dg. Surat Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor: 21/K TAHUN 2009 gaji pokok Rp.2.641.000,- tertanggal 23 Maret 2009
- Pembina Utama Madya (IV/d), TMT 1 April 2012 dg. Surat Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor: 77/K TAHUN 2012 gaji pokok Rp.3.702.100,- tertanggal 21 September 2012
- Direktur Pascasarjana IAIN Tulungagung 2014 - 2018 sejak 29 Januari 2014 dengan keputusan Rektor IAIN Tulungagung Nomor 729 Tahun 2014

Pengalaman mengajar:

- ❖ Metodologi pendidikan agama Islam (S-1)
- ❖ Community Development (S-1)
- ❖ Sosiologi Pendidikan Islam (S-1)
- ❖ Bahasa Arab (S-1)
- ❖ Pengembangan sumber belajar dan Media Pembelajaran (S-2)
- ❖ Pemikiran pendidikan Islam (S-2)
- ❖ Supervisi Pendidikan (S-2)
- ❖ Sosiologi Pendidikan (S-2)
- ❖ Teori dan model kepemimpinan pendidikan Islam (S-2)
- ❖ Perbandingan Pendidikan (S-3)
- ❖ Assesment pembelajaran PAI (S-3)

Pelatihan:

- ☒ Pelatihan Karya Tulis Ilmiah Keagamaan di IAIN Sunan Ampel Jember tahun 1984
- ☒ Kursus Bahasa Inggris di BEC Pare Kediri, tahun 1985
- ☒ Pelatihan Dosen Bahasa Arab se Indonesia di Bogor tahun 1991
- ☒ Pelatihan Dosen Bhs. Arab se Indonesia di IAIN Sunan Ampel Surabaya, tahun 1993
- ☒ Pelatihan Dosen Pembimbing KKN pada tahun 1993
- ☒ Pelatihan Managemen pada tahun 2001 diselenggarakan oleh Dirjen Bimbaga Islam bertempat di Yogyakarta
- ☒ Workshop Pimpinan Perguruan Tinggi Agama Islam di Universitas Islam Antar Bangsa (IIUM) Malaysia, pada tahun 2002

Karya Ilmiah:

- Fungsi Kepemimpinan dalam Meningkatkan Mutu Pendidikan di Madrasah Aliyah Al-Kamal Kunir Wonodadi Blitar (Penelitian Skripsi Doktorat Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel Malang, 1988)
- Mahasiswa sebagai Agent of Change (Makalah diskusi oleh Buletin Al-Hilliyah, 1988)

- Kepemimpinan menurut Islam (Makalah Seminar oleh Forum Mahasiswa Tulungagung di Malang, 1991)
- Metode khusus Pendidikan Agama (buku ajar, diterbitkan CV Barokah, 1994)
- Metodologi Pendidikan Agama Islam (buku ajar, diterbitkan Pusat Penerbitan STAIN Tulungagung, 1997)
- Bagaimana menjadi Guru yang baik (Jurnal Tarbiyah 1998)
- Langkah Persiapan Evaluasi Belajar (Makalah TOT dosen STAIN, 1999)
- Pembelajaran Agama Islam (Jurnal Tarbiyah 1999)
- Abu Bakar Khalifah Pertama dari Khulafa Al-Rasyidin - Sistem Pemerintahan dan usaha-usahanya (Jurnal Syari'ah 1999)
- Rekonstruksi Kurikulum PTAIS berbasis Lokal (Lokakarya I Pengembangan Kurikulum STAI Diponegoro Tulungagung, 2000)
- Orientasi Pendidikan Islam sebagai strategi pemberdayaan dalam era Indonesia baru (Jurnal Tarbiyah 2000)
- Pentingnya pendidikan generasi muda NU dalam menghadapi situasi global (makalah pondok romadhon LDNU, MAN & SMA se Kabupaten Tulungagung, 2000)
- BPD dalam perspektif pemberdayaan masyarakat (makalah Diklat Dosen Calon Pembimbing KKN/Pengabdian Masyarakat 2001);
- Sekilas tentang Persiapan Tes Prestasi Belajar (Jurnal Tarbiyah 2001)
- Materi Penddk. Islam (buku ajar, diterbitkan Pusat Penerbitan STAIN T.Agung 1999)
- Peluang dan Tantangan Alumni Program D-2 di Era Globalisasi (Makalah Studium General di STIT Sunan Giri Trenggalek, 2002)
- Tim Penyusun Buku Bimbingan Manasik Haji (diterbitkan oleh KBIH Rohmatul Ummah Kabupaten Tulungagung, 2002)
- Pelayanan Prima Ditinjau dari Aspek Agama (disampaikan dalam Seminar Sehari pada Ikatan Bidan Indonesia Cab. Tulungagung, 2003)
- Modernisasi Pendidikan di Pesantren (dalam Meniti jalan Pendidikan Islam, Akhyak, ed. 2003)
- Pendidikan Islam - Sebuah Tantangan di Tengah Pluralitas Pendidikan (Jurnal Ta'allum Vol. 26 Nopember tahun 2003)
- Tim Penyusun Buku Al-Arabiyyah li-aljami'ah 1 li-almarhalah al-ula, diterbitkan STAIN Tulungagung, 2004
- Tim Penyusun Buku Al-Arabiyyah li-aljami'ah 2 li-almarhalah al-tamhidiyyah, diterbitkan STAIN Tulungagung, 2004
- Tim Penyusun Buku Al-Arabiyyah li-aljami'ah 3 li-almarhalah al-mutawasithah, diterbitkan STAIN Tulungagung, 2004

- Tim Penyusun Buku Guide to English Mastery - English for academic Purpose (EAP) 1, diterbitkan STAIN Tulungagung, 2004
- Tim Penyusun Buku Guide to English Mastery - English for academic Purpose (EAP) 2 *Intermediate Level*, diterbitkan STAIN Tulungagung, 2004
- Tim Penyusun Buku Guide to English Mastery - English for academic Purpose (EAP) 3 *Advance Level*, diterbitkan STAIN Tulungagung, 2004
- Akreditasi Sekolah Menuju Pendidikan yang Bermutu (Makalah disampaikan dalam Sosialisasi BAS Kabupten Tulungagung oleh Dinas Pendidikan, 2004)
- Membangun Format Pendidikan Dalam Menyiapkan Generasi Bangsa Yang Berkualitas (dalam Dinamika Pendidikan Anak, Achmad Patoni dkk, 2004);
- Metodologi Pendidikan agama Islam (Bina Ilmu, Jakarta, 2004).
- Strategi Pengentasan Kompleksitas Problem Kemiskinan, Makalah disampaikan pada acara dialog interaktif pengentasan kemiskinan Pemkab Tulungagung oleh LSM The Jayengkoesoema Center di Graha LIHUR 23 Mei 2005
- Peluang dan Tantangan Jurusan Ushuluddin, disampaikan pada seminar HMJ Ushuluddin di It. III Stain Tulungagung, tahun 2005
- Strategi Pengembangan Masyarakat Pedesaan, disampaikan pada Pembekalan KKN Mahasiswa STAIN Tulungagung, tahun 2005
- Prosedur Akreditasi Sekolah (Makalah disampaikan dalam Pelatihan Assesor BAS Kabupten Tulungagung oleh Dinas Pendidikan, 2005)
- Desain Pembelajaran Pendidikan Agama Islam (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007)
- Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007)
- Metodologi Pendidikan agama Islam (Gre Publishing, Yogyakarta, 2013).

Penelitian:

- Penerapan Metode Pengajaran Bahasa Arab dan Upaya mengatasi masalahnya di STAIN Tulungagung 1999
- Urgensi bimbingan belajar terhadap prestasi belajar pendidikan Agama Islam di SMU Diponegoro Tulungagung 2000

- Modernisasi Pendidikan di Pesantren - telaah tentang kurikulum 2000.
- Strategi Pemberdayaan Masyarakat Dalam Pengentasan Kemiskinan di Kecamatan Sendang Kabupaten Tulungagung tahun 2004
- Tuntunan Melestarikan lingkungan hidup dalam Penanggulangan Kekeringan (Kajian Teoritis Dengan Pendekatan Agama) tahun 2005
- Dinamika Peran Kiai Pesantren dalam Politik tahun 2006

Tulungagung, Mei 2019

ACHMAD PATONI