

BAB I

P E N D A H U L U A N

A. Latar Belakang Masalah

Kiai sebagai elit kultural, sosial, politik maupun ekonomi, juga memikul beban amanah sebagai pengajar agama.¹ Gelar kiai bukan pengakuan individu, melainkan gelar kehormatan dari masyarakat kepada seseorang yang memiliki pondok pesantren dan keahlian ilmu agama Islam.

Dhofier menyebutkan bahwa gelar kiai diberikan kepada seseorang yang ahli di bidang ilmu agama Islam, utamanya kitab kuning meskipun tidak memiliki pesantren.² Berpijak dari tesis ini, Turmudi mengatakan semua ulama dari tingkat tertinggi hingga terendah disebut kiai.³ Gelar kiai tidak harus diberikan kepada mereka yang memiliki pesantren, tetapi juga dapat diberikan kepada guru ngaji atau imam masjid yang memiliki pengetahuan keislaman lebih dibandingkan dengan warga lain. Kiai memiliki pengaruh kuat terhadap masyarakat karena faktor lingkungan dan sistem sosial. Geertz menyatakan bahwa kiai mempunyai posisi strategis dalam sistem budaya masyarakat yaitu sebagai pialang budaya (*cultural broker*), dan pialang moral seperti dikemukakan Manfred Ziemek bahwa kiai adalah tokoh agama Islam

¹ Ungkapan Zamakhsyari Dhofier yang mengikutsertakan kiai sebagai pemilik tanah yang luas patut dipertanyakan relevansinya. Realitas hari ini tidak semua kiai memiliki tanah yang luas sebagai modal sosial-ekonominya, tetapi hari ini banyak kiai yang menjadikan politik sebagai sosial ekonominya. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), 56.

² Ibid., 55-6., Sukanto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 6., Achmad Pathoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 22-3.

³ Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 29.

yang memiliki integritas dan kapabelitas keilmuan agama Islam, serta menyebarluaskan ilmu yang dimilikinya kepada masyarakat termasuk dalam dunia politik.

Hiroko Horikoshi menyempurnakan hipotesis Geertz dan Ziemek dengan menyatakan bahwa kiai bukan hanya berposisi sebagai pialang budaya namun juga sebagai motor perubahan, inspirator dan mediator dalam masyarakat.⁴ Realitas ini mengindikasikan banyaknya persoalan kiai yang dijadikan obyek penelitian. Ali Maschan Moesa⁵ membagi penelitian tentang kiai dalam lima kategori, yaitu, pertama, penelitian tentang paham keagamaan kiai, seperti tulisan Ali Haidar⁶ dan Martin Van Bruinessen.⁷ Kedua, kajian tentang pola kepemimpinan kiai, seperti tulisan Zamakshari Dhofier,⁸ Clifford Geertz,⁹ Hiroko Horikoshi¹⁰ serta Endang Turmuzi.¹¹ Ketiga, adalah kajian tentang kesejarahan kiai, seperti tulisan Azzumardi Azra. Keempat, adalah penelitian kiai tentang tema islam dan negara seperti Deliar Noer,¹² Ahmad Syafi'i Ma'arif,¹³ Abdul Munir Mulkhan¹⁴ serta tulisan Ali

⁴ Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Djohan Effendi dan Muntaha Azhari. (Jakarta; LP3ES, 1987).

⁵ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Jogjakarta, LKiS, 2007), 19.

⁶ Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*, (Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 1994).

⁷ Martin van Bruinessen, *Politik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsabandiyah Jombang*, (Yogyakarta; Galang Press 2001).

⁸ Zamakshari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta; LP3ES, 1982).

⁹ Clifford Geertz, *The Javanese, Kiyahi the Change Riles of Cultural Broker, Comparative Studies in Social and Antroplogy*, (tt.tp 1960).

¹⁰ Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, terj. Djohan Effendi dan Muntaha Azhari. (Jakarta; LP3ES, 1987).

¹¹ Endang Turmuzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Jogjakarta, LKiS, 2003).

¹² Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Indonesia 1900-1942*, (Jakarta; LP3ES, 1996).

¹³ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Dan Politik: Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Jakarta; Gema Insani Press 1996)., Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Pasang Surut Hubungan Islam dan Negara Pancasila*, (Yogyakarta; Padma 2003).

Maschan sendiri. Kelima, kajian biografi, seperti biografi KH. Abdurrahman Wahid, KH. Abdul Wahab Hasbullah dan biografi KH. As'ad Samsul Arifin.¹⁵

Sebagai motor perubahan yang bergerak dari elit kultural, kiai memasuki ruang politik dengan dua modal sosial yaitu otoritas dan kharisma. Munculnya otoritas dan kharisma yang melekat pada kiai tidak hanya melalui faktor lingkungan dan sistem sosial saja. Lebih jauh Endang Turmudzi mengungkapkan terdapat tiga faktor; pertama, munculnya generasi kiai berkarakter modern dan progresif dengan keberanian dan kemampuan melakukan kritik-evaluatif terhadap pola perilaku sosial politik. Kedua, meningkatnya muslim terdidik. Ketiga, meluasnya operasi negara memberikan pelayanan dan pendampingan bagi keberlangsungan umat Islam di Indonesia.¹⁶

Otoritas dan kharisma hanyalah bagian kecil dari alasan kiai berpolitik. Lebih jauh dari itu, setidaknya terdapat dua alasan kiai berpolitik. Pertama; faktor moral, kedua; faktor ekonomi sebagai biaya operasional pesantren yang sangat besar sehingga memaksa kiai berpikir lebih maju dan variatif.¹⁷ Pada taraf ini, ranah politik dapat dijadikan “ladang” yang mampu menampung dua alasan tersebut. Persoalan politik adalah soal negara, tujuan,

¹⁴ Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, (Yogyakarta; Sypress, 1994).

¹⁵ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Jogjakarta; LKiS, 2007), 9-19.

¹⁶ Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Jogjakarta; LKiS, 2003), 3-4.

¹⁷ Jika sebelumnya pesantren bisa hidup dari sumbangan yang berasal dari kekayaan kiai serta sumbangan dari masyarakat dan simpatisan, maka dengan turunnya tingkat kepercayaan masyarakat terhadap kiai, berakibat pula pada sedikitnya sumbangan masyarakat pada pesantren. Diperparah lagi dengan sikap apatis pemerintah untuk membantu kesulitan pesantren, maka pilihan berpolitik bagi kiai adalah salah satu alternatif untuk menutupi problem dana operasional pesantren ini.

institusi, warga serta pelaksana negara melalui pendekatan kekuasaan (*power approach*) dan pengambilan keputusan (*decision making approach*) yaitu pengambilan keputusan kolektif untuk keseluruhan masyarakat.

Pendekatan kekuasaan dan pengambilan keputusan merupakan pilihan yang mengandalkan sistem hak dan kewajiban pengelola negara. Sistem hak dan kewajiban pengelola negara lebih dekat dengan administrasi negara sehingga bangunan moralnya adalah moralitas administratif. Padahal, jauh dari semua itu nilai-nilai yang terkandung dalam perilaku politik merupakan sistem kesadaran seseorang terhadap nilai-nilai (*value*) yang melekat dalam sistem dan dirinya seperti kejujuran, keadilan, transparansi publik dan keberanian (*arate*; istilah Aristoteles) dalam bersikap untuk menjunjung tinggi kebenaran dan kemanusiaan. Nilai-nilai yang selaras dengan fitrah manusia adalah moral agama yang tertanam dalam jiwanya, karena moral agama berbanding lurus dengan fitrah manusia. Pada taraf ini, perilaku yang berbasis nilai kebaikan moral disebut dengan *fatsoen* (*fatsun*; bahasa Indonesia).¹⁸

Fatsun sebagai perilaku berbasis nilai moral mengakui keadaan alamiah manusia dan menerima realitas dunia. Moral Islam didasarkan atas penegasan terhadap realitas kemanusiaan dan pemenuhan diri menghadapi semua bentuk frustrasi dan kemelaratan. Dengan demikian, moralitas Islam dan keadaan alamiah manusia adalah hal yang sama, sebagaimana yang tersurat dalam al-Qur'an bahwa elit politik harus memiliki enam prinsip

¹⁸ Nurcholish Majid, *Fatsoen*, (Jakarta; Republika, 2002), 3.

moral yaitu, pertama, hikmah sebagaimana dalam al-Qur'an, 16: 125 yang berbunyi;

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِآتِي هِيَ
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Artinya; Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.¹⁹

Hikmah dalam ayat di atas adalah perkataan yang tegas dan benar yang dapat membedakan antara yang hak dengan yang batil. Manusia berusaha mengajak yang lain ke jalan Allah melalui nasehat yang baik dan bijaksana. Kedua, diskusi sebagai solusi perbedaan dan ketidaksamaan pandangan bagi pemimpin untuk menyelesaikan dengan bertukar pikiran sebagaimana dalam al-Qur'an, 16: 125 yang berbunyi;

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِآتِي هِيَ
أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

Artinya; Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.²⁰

Ketiga, *qudwah* yang berarti perilaku efektif melalui keteladanan yang baik dan bijaksana sebagaimana dalam al-Qur'an, 33: 21

¹⁹ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 421.

²⁰ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 421. Lihat juga, Wibowo, *SHOOT, Sharpening our Concept and Tools*, (Bandung: PT Syamil Cipta Media, 2002), 287.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ

الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٦٨﴾

Artinya; Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah.²¹

Pepatah mengatakan bahwa satu keteladanan yang baik lebih utama dari seribu satu nasehat. Memang kesan dari sebuah keteladanan lebih melekat dan membekas dibanding hanya sekedar nasehat seorang pemimpin. Keempat, musyawarah dengan melibatkan seluruh komponen masyarakat secara proporsional dalam keikutsertaan dalam pengambilan sebuah keputusan atau kebijaksanaan, sebagaimana dalam al-Qur'an, 3: 159

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا

مِّنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ

عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

Artinya; maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu, karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu, kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.²²

Kelima, *adl* yaitu tidak memihak pada salah satu pihak, pemimpin yang berdiri pada semua kelompok dan golongan, sebagaimana dalam al-Qur'an, 4: 58;

²¹ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 670.

²² Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 103.

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ
النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾



Artinya; Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha melihat.²³

Keenam, kelembutan hati dan saling mendoakan. Kesuksesan dan keberhasilan rasul dan para sahabat dalam memimpin umat, lebih banyak didukung oleh faktor performa pribadi rasul dan para sahabat yang lembut hatinya, halus perangnya dan santun perkataannya, sebagaimana dalam al-Qur'an, 33: 21

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ
الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٦٦﴾

Artinya; Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah, suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.²⁴

Berpijak pada enam prinsip inilah, moral Islam tidak hanya mengatur pada dimensi individu melainkan juga mengatur pada dimensi sosial. Masyarakat adalah tujuan wahyu, dari teori kepada praktek, dari teks kepada struktur sosio-politik. Setiap bagian dari keimanan dan peribadatan memiliki konotasi sosial. Dengan demikian, Islam adalah agama komunitarian, seperti bantuan dan perlindungan terhadap orang lain sebagai manifesto ketaqwaan

²³ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 128.

²⁴ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Surabaya: Mahkota, 1989), 670

seseorang. Tingkatan tertinggi dalam ketaqwaan seseorang adalah upaya perlindungannya terhadap kehidupan orang lain.

Tuntutan pada kiai untuk memberi perlindungan dan pengayoman kepada masyarakat menandakan bahwa kiai sebagai pemilik “otoritas” keagamaan pasca *al-khulafāu al-rāshidūn*.²⁵ Kiai sebagai pemegang otoritas keagamaan di masyarakat memiliki peran strategis sekaligus dilematis,²⁶ Satu sisi kiai sebagai elit politik mentaati *ulil al-amri*, disisi lain, kiai sebagai elit agama memiliki kewajiban menegakkan nilai agama dengan cara *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahī 'ani al-munkar*. Sebagai elit agama kiai adalah *interpreter* ajaran agama dan sekaligus referensi bagi seluruh umat. Peran ini ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan, kiai sebagai elit sosial yang menjadi panutan dan sekaligus pelindung masyarakat dari tindakan kesewenang-wenangan pemerintah. Multi peran seperti ini menjadikan kiai bersikap serba salah dan dilematis. Peran dan tanggung jawab kiai terhadap agama, negara dan masyarakat secara bersamaan, tidak jarang menimbulkan benturan kepentingan yang menjadikan posisi sulit. Pada saat hubungan pemerintah dengan rakyat tidak harmonis, dimana dominasi negara sangat kuat, kiai yang tidak membela dan memperjuangkan kepentingan masyarakat akan dijauhi oleh masyarakat dan santrinya. Hal ini berarti kiai akan kehilangan sumber otoritas, kewibawaan dan legitimasi sebagai kiai, yang dapat menghilangkan posisi daya tawarnya di hadapan pemerintah dan

²⁵ Ulama dalam tradisi Indonesia selalu disimbolisasi dengan kiai. Dalam pengertian masyarakat Indonesia kiai adalah nama lain dari ulama yang memiliki amanah teologis sebagai pewaris nabi.

²⁶ Greg Fealy, *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). 277.

masyarakat.²⁷ Meski tidak sekeras fragmentasi politik era orde baru, sikap partisan kiai dalam politik praktis telah memetakan masyarakat Islam ke dalam beberapa kelompok politik yang tidak sepaham.²⁸

Partisipasi politik kiai menemukan tempat pijaknya di setiap pemilihan langsung berbagai daerah. Kiai tidak sekedar memberikan dukungan moral pada salah satu calon, namun turun langsung dalam kampanye dukung-mendukung. Kiai tidak lagi hanya sekedar sebagai filter dan pialang budaya (*cultural broker*) sebagaimana pendapat Geertz, namun kiai pada saat sekarang berperan sebagai pialang politik (*political broker*). Artinya, pergeseran pemahaman tentang kiai sangat terpengaruh pada perubahan ruang politik yang mereka miliki. Namun bagi penulis antara posisi kiai sebagai *cultural broker* dan *political broker* terdapat prinsip yang harus dikembangkan dan dipegang teguh oleh seluruh kiai yaitu moral agama yang selalu mengajarkan kebaikan terhadap Tuhannya dan kepada sesama manusia. Pada taraf inilah, penulis berusaha mengembalikan moral agama yang melekat pada sosok kiai dalam dunia politik yang serba “palsu”. Realitas perilaku politik hari ini adalah realitas kedua yang jauh dari realitas pertama. Realitas kedua adalah “sandiwara” atau drama perilaku “baik” yang ditunjukkan setiap politisi termasuk sebagian kiai yang menyimpan berbagai

²⁷ Imam Suprayogo, *Kyai dan Politik; Membaca Citra Politik Kyai*, (Malang; UIN Malang Press 2007).

²⁸ Pada era 1950-an peran kyai masih sangat berpengaruh dalam menentukan sikap politik pengikutnya dari kalangan santri. Masih menyatunya misi politik mereka *vis a vis* kelompok politik komunis ataupun nasionalis menjadikan sentimen politik dan ideologis sekaligus dapat dengan mudah dieksploitasi tokoh-tokoh keagamaan dengan dalih memperjuangkan misi politik Islam. Kuatnya imperasi situasi politik yang diliputi kentalnya kepentingan ideologis menempatkan kyai dan tokoh-tokoh pesantren sebagai acuan sikap politik ataupun sumber opini bagi kalangan Islam.

kepentingan. Berbeda dengan realitas pertama yang berpijak pada moral agama. Bangunan realitas pertama, akan menciptakan moralitas yang real dengan berbagai kebaikan dan kesejahteraan masyarakat

Realitas kedua merupakan hasil konstruksi dari cengkeraman “libido” politik kiai yang telah menuntun dalam medan kuasa dan kepentingan. Hal ini membuktikan bahwa kaum kiai yang bergerak selaras dengan gerakan Islam tidak benar-benar padam dalam pergulatan politik untuk memperjuangkan sisi-sisi moral kebenaran dengan cara merebut kuasa atas nama rakyat. Pada taraf ini, tidak jarang kiai mempertontonkan perilaku menyimpang dari nilai keagungan moral seperti perilaku korupsi. Seperti mantan ketua dewan perwakilan rakyat daerah Jawa Timur yang tersandung kasus korupsi. Realitas ini menandakan bahwa perjuangan sebagian kiai di medan politik sudah jauh menyimpang dari prinsip moral.

Untuk meraih kekuasaan, kiai menghalalkan segala cara, seperti fatwa kiai kepada santrinya yang mengatakan bahwa jika santri tidak memilih dirinya atau orang yang didukungnya, maka ilmunya tidak manfaat. Perilaku ini sudah menyalahi gelar kiai sebagai teladan dan menjunjung tinggi moral kebenaran. Pada taraf ini, sebagian kiai yang memiliki konstituen banyak telah menggeser peranya menjadi *political broker*.

Tampilnya Abdurrahman Wahid sebagai Presiden keempat RI adalah bukti efektifitas *political broker*. Peristiwa ini telah meruntuhkan mitos bahwa kiai selalu berada di pinggir kekuasaan dan tidak bisa berkuasa. Cerita “menarik” ini hanya euforia politik masa lalu, sebab politik selalu berjalan

tiap menit bahkan tiap detik. Pada siklus waktu yang sangat cepat itulah, politik kiai mengalami perkembangan sangat pesat sehingga tidak lagi mengindahkan nilai-nilai moral untuk mencapai kuasa. Pada taraf ini, perilaku kiai politik dapat dibilang sebagai perilaku “penerus” politik Machiavelli yang menghalalkan segala cara untuk meraih kekuasaan.

Paling tidak ada dua hal bagi penulis cara sebagian kiai meraih kekuasaan. Pertama; pemanfaatan medium agama sebagai label justifikasi kharismatik dalam sistem demokrasi yang “bebas” sebagai wadah partisipasi kiai politik. Kedua; meraih “untung” dari kesadaran dan sistem yang tidak benar, sehingga praktek korupsi menjadi perilaku sebagian kiai. Hal inilah yang banyak menjerumuskan kiai dalam perilaku menyimpang dari nilai keagungan moral. Karena tidak ada kesesuaian antara bahasa moral dan moralitas politiknya. Namun penulis masih beranggapan bahwa tidak semua kiai yang terlibat dalam politik praktis melakukan praktek menyimpang, sehingga kajian ini menjadi sangat penting agar tidak terjadi generalisasi dan simplifikasi terhadap realitas kiai politik.

Dalam penelitian Asfar, kiai yang terlibat aktif dalam politik memandang hubungan antara Islam dan politik sebagai sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Dalam katagori tersebut, hampir sama dengan katagori pertama, bahwa di dalam Islam tidak saja mengurus persoalan ukhrowi, tetapi juga mengurus persoalan duniawi, termasuk persoalan politik.²⁹ Misalnya Kiai Hasib Wahab, menganalogikan hubungan Islam dan politik

²⁹ Asfar, “Pergeseran Otoritas..”, 33.

ibarat dua mata uang logam, meskipun dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Artinya, uang logam itu disebut uang dan mempunyai nilai jika keduanya ada. Begitu juga hubungan Islam dan politik. Sementara Kiai As'ad melihat hubungan keduanya ibarat gula dan tebu, yang satu dengan yang lain saling mendukung.³⁰

Tentang hubungan kiai dan politik, Turmudi mendiskripsikan sebagai berikut;

“Politik merupakan cara kiai untuk melakukan perjuangan. Kiai tetap memiliki peran yang sangat penting dalam politik. Masyarakat masih meyakini bahwa kiai pembimbing moralitas yang senantiasa harus dihormati dan diikuti. Karena kiai bukan berangkat dari kemauan sendiri, melainkan karena panggilan keagamaan dan masyarakat juga menghendaki seperti itu”.³¹

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Dhofier bahwa dalam banyak hal kiai sudah jauh lebih maju, dan bahkan soal politik sangat kreatif;

“Walau kiai terikat kuat dengan pola pemikiran tradisional, namun mereka telah mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia. Demikian pula dalam lapangan sosial politik; para kiai dan anak cuku mereka telah menajdi bagian dari kehidupan politik nasional, tidak kalah moderen dibandingkan dengan kekuatan sosial-politik yang lain. Kiai adalah pemimpin-pemimpin kreatif yang selalu berhasil mengembangkan pesantren dalam dimensi-dimensi baru. Panorama yang sangat majemuk dari kehidupan pesantren sekarang ini adalah merupakan petunjuk adanya kreasi yang jenius dari para kiai”.³²

Namun demikian, aspek kehati-hatian tetap menjadi salah satu pegangan penting dalam politik kiai. Dalam hal ini, Horikoshi menyatakan :

³⁰ Ibid.

³¹ Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 323.

³² Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta:LP3ES, 1994), 172 dan 177.

“Kiai sangat hati-hati terlibat dalam berpolitik, tetapi menerima sumbangan pemerintah untuk memperbaiki sarana-sarana umum dan madrasahnyanya. Dalam soal ini, kiai tidak kuatir akan konsekuensi yang mungkin timbul. Kiai juag disebut dengan enterpreneur politik sejati. Masyarakat dan kiai telah memberikan nilai-nilai kebersamaan dan cita-cita keutamaan berbeda dengan sistem sekuler. Sebagai konsekuensinya, hubungan kiai dan masyarakat sangat stabil, awet dan tidak dapat dipisahkan, saling tergantung sama lain. Dalam hal ini agama telah menyumbangkan bentuk-bentuk ideologi dan sentimen paling kuat yang erguna bagi para pemimpin untuk dimanfaatkan dalam menyatukan sebagian anggota masyarakat”.³³

Keterlibatan kiai dalam politik selalu dihubungkan dengan upaya menjaga nilai-nilai dan memperjuangkan agama. Pandangan ini dianggap sejalan dengan prinsip yang dikembangkan dalam ajaran keagamaan *ahl al sunnah wa al jamā'ah*. Dalam hal ini, Greg Fealy mendiskripsikan:

”Prinsip-prinsip ini (cara pandang yang serba fikih:pen) memberikan dorongan yang kuat kepada NU untuk menggunakan pendekatan partisipatoris terhadap pemerintah. Bila ingin menggunakan politik untuk mencapai tujuannya, maka NU harus memiliki andil kekuasaan dalam pemerintahan. Prinsip-prinsip ini membentuk pandangan yang realis dengan menempatkan kekuasaan sebagai penentu utama dalam memilih strategi. Sebelum mengambil keputusan-keputusan penting, para ulama harus terlebih dahulu memperhitungkan kekuatan umatnya di hadapan kekuatan pemerintah atau kekuatan lain di masyarakat. Melakukan perlawanan terhadap kekuatan yang lebih besar hanya akan memperbesar resiko kerugian bagi Islam”.³⁴

Masalah yang muncul kemudian adalah ketidaksinkronan antara pemikiran politik yang berkembang di kalangan kiai dengan perilaku politik

³³Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta:P3M, 1987), 244.

³⁴ Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 363.

yang dimainkan. Melihat perbedaan ini, sering kali perilaku tersebut diidentikkan dengan ambiguitas³⁵ dan kontradiksi-kontradiksi.³⁶

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dinamika politik pada dekade terakhir telah melahirkan ruang ekspresi baru bagi kiai, yaitu partisipasi politik. Sekalipun, dalam catatan sejarah nasional,³⁷ sosok kiai telah mencatatkan diri sebagai aktor perjuangan kemerdekaan.³⁸ Berbagai persoalan berkelindan dalam diri kiai sebagai subjek yang unik dalam setiap tindakannya, sehingga kiai melekat dengan problemnya.

Identifikasi masalah yang dilakukan penulis dalam disertasi ini akan mengantarkan pada batasan masalah sebagai fokus kajian yang berbeda dengan sebelumnya. Pertama; potret kiai dengan pendekatan antropologi dipaparkan Clifford Geertz. Geertz menyatakan bahwa kiai memiliki posisi strategis dalam sistem budaya masyarakat yaitu kiai sebagai pialang budaya

³⁵ Martin van Bruinessen, "Indonesia's Ulama' and Politics; Caught Between Legitimizing the Status Quo and Searching for Alternatives", dalam www.nahdlatululamapolitics.com.

³⁶ M. Dawam Rahardjo, "Nahdlatul Ulama dan Politik", pengantar dalam Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik NU; Pergulatan Pemikiran Radikal dan Akomodatif* (Jakarta: LP3ES, 2004), xxx.

³⁷ Pada masa perebutan kemerdekaan. Banyak sejarah yang bisa ditelisik sebagai bukti akan besarnya kontribusi kiai pada perebutan kemerdekaan. Seperti pembentukan tentara Hisbullah dan Sabilillah, Resolusi Jihad KH. Hasyim As'ari yang menjadi cikal bakal gerakan perlawanan 10 November di Surabaya, atau sejarah perlawanan kiai Muqayyim, pendiri Pesantren Buntet Cirebon terhadap hegemoni kolonial Belanda pada independensi kesultanan Cirebon.

³⁸ Realitas keterlibatan kiai dalam politik berkurang –kalau tidak bisa dikatakan tidak ada– sejak kekuasaan orde baru yang menerapkan politik dominasi. Ruang ekspresi politik kiai menjadi sempit, bahkan nyaris terpinggirkan hingga keluar dari sistem. Hal ini bisa dilihat dari beberapa penelitian yang dilakukan dalam rentang waktu masa kepemimpinan Orde Baru. Penelitian yang marak dilakukan dalam kajian pesantren, kiai dan dunia Islam lebih fokus pada fenomena budaya dan peran sosial kiai dan pesantren, walaupun ada, sangat jarang ditemukan penelitian yang memotret kiai atau pesantren dalam bingkai politik.

(*cultural broker*). Oleh karenanya, kiai mempunyai otoritas menanamkan nilai moral dan norma dalam masyarakat.³⁹

Kedua; Martin Van Bruinessen mengungkap pemahaman kiai dalam frame tarekat naqsabandiyah melalui pendekatan sosio-historis. Martin meneguhkan bahwa Islam yang pertama kali berkembang di Indonesia adalah Islam yang bernuansa sufi. Ketiga; Zamakshari Dhofier mengungkap fakta kuatnya peran kiai dalam jejaring sosial. Ikatan dan jejaring yang dimiliki antara kiai, santri, dan alumni pesantren telah melahirkan sebuah ikatan dan jejaring yang terus terhubung dalam masyarakat.⁴⁰

Keempat; kepemimpinan kiai pesantren dan Islam dalam karya Sukamto.⁴¹ Kelima; beberapa penelitian tentang kiai dan pesantren yang dilakukan pasca reformasi, seperti karya Ali Maschan Moesa,⁴² Nur Syam,⁴³ Masdar Hilmy,⁴⁴ Abdul Chalik,⁴⁵ Suhermanto Ja'far⁴⁶ dan M. Syaeful Bahar.⁴⁷ Penelitian ini dilakukan pada saat kran partisipasi politik kiai mulai terbuka kembali.

Kajian di atas hanya melihat pada realitas nyata yang dilakukan kiai sehingga situasi “alergi” politik kiai dan pesantren pada masa Orde Baru telah

³⁹ Clifford Geertz, *The Javanese, Kiyahi the Change Riles of Cultural Broker, Comparative Studies in Social and Antroplogy*, (tt: tp 1960), 250-256.

⁴⁰ Zamakshari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1982).

⁴¹ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1999).

⁴² Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Jogjakarta: LKiS, 2007).

⁴³ Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat*, (Surabaya: LEPKISS, 2004).

⁴⁴ Masdar Hilmy, *Peran Agama dalam Tranformasi Politik*, (Surabaya: Lemlit IAIN SA, 2002).

⁴⁵ Abdul Chalik, *Nahdlatul Ulama dan Geo-politik*, (Yogyakarta: Impulse 2011).

⁴⁶ Suhermanto Ja'far, *Relasi Kuasa; antara Kiai Khos dan Kiai Kampung; Studi Tentang Efektifitas Komunikasinya dalam Masyareakat Politik*, (Surabaya: LP3eSDAM, 2008).

⁴⁷ M. Syaeful Bahar, *Implikasi Konflik Politik Kiai terhadap Disintegrasi Sosial Masyarakat: Studi pada Pemilu 2004 di Kabupaten Bondowoso*, (Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2006).

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. Sebut saja KH. Ramdhan Siradj, mantan bupati Sumenep, KH. Robbah Maksu, mantan bupati Gresik, KH. Kholilurrahman, bupati Pamekasan, KH. Fuad Amin Imran, bupati Bangkalan dan Amin Said Husni, bupati Bondowoso. Terpilihnya beberapa kepala daerah tersebut, bisa dipastikan karena dukungan kuat dari kiai, masyarakat, pesantren dan umat Islam pada umumnya.

Persoalannya, bukan lagi perdebatan pro⁴⁸ dan kontra⁴⁹ keterlibatan kiai dalam politik, namun bagi penulis meneguhkan moral (*moral force*)

⁴⁸ 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-dīn 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 demikian tidak akan canggung dan sungkan untuk secara langsung melakukan dukung mendukung dalam berbagai pemilihan umum. Fenomena kiai Kholil As'ad, seorang kiai muda di Situbondo adalah contoh sangat konkrit. Keterlibatan kiai Kholil untuk membesarkan PKNU di Jawa Timur adalah panggilan nuraninya pada pilihan untuk mendukung partai yang dibidani oleh ulama. Tidak hanya turun untuk melakukan kampanye pada Pemilu Legislatif tahun 2009 silam, namun kiai Kholil juga mendukung beberapa calon kepala daerah yang dianggap olehnya telah dan mendapatkan restu ulama. Dukungan yang dilakukan kiai Kholil bukan sekedar dukungan moral dengan turun secara langsung melakukan kampanye pemenangan, namun dia juga memberikan dukungan finansial bagi calon yang didukungnya. Kemenangan Amin Said Husni sebagai bupati Bondowoso, Kemenangan Dadang sebagai bupati Situbondo dan terakhir kemenangan Azwar Anas sebagai bupati Banyuwangi, kesemuanya tidak bisa lepas dari dukungan dan bantuan yang diberikan oleh kiai Kholil. Di setiap dukungan yang diberikan, kiai Kholil selalu memulai dengan kontrak moral dengan para kandidat yang dicalonkannya. Dia tidak pernah berharap kompensasi duniawi, yang dia minta hanya tanggung jawab moral setiap calon agar selalu tunduk dan patuh pada ketentuan-ketentuan ajama yang telah ditetapkan oleh para ulama.

dalam setiap ruang termasuk di ranah politik menjadi lebih urgen dalam menatap kebangsaan lebih baik. Realitas politik sudah menempatkan kiai dalam kekuasaan, namun jika kiai kebablasan masuk dunia politik praktis, maka kemungkinan terjadinya benturan kiai akan terbuka lebar. Kiai akan terjebak dalam lingkaran setan politik, seperti praktek mediasi, manipulasi dan korupsi. Tujuan awal masuknya kiai dalam politik sebagai penjaga moral, akhirnya luntur dan terjerumus dalam dunia “hitam” politik. Banyak kasus yang membenarkan anggapan ini, dipenjarakannya beberapa politisi yang ahli ilmu agama, seperti mantan menteri agama, mantan menteri sosial dan mantan ketua DPRD Jawa Timur adalah contoh kegagalan politisi kiai dalam membenahi perilaku menyimpang dalam dunia politik, dan bahkan terjerumus dalam praktek menyimpang. Karenanya, fungsi, martabat dan kharisma kiai terdegradasi.

Kajian tentang kiai tidak mungkin dikaji keseluruhan dalam penelitian ini, sehingga kiai pada disertasi ini dibatasi pada kiai politik yang diklasifikasikan menjadi tiga yaitu pertama; kiai yang memiliki afiliasi politik dengan partai politik, kedua; kiai yang berada di dalam struktur pemerintahan atau partai politik, dan ketiga adalah kiai yang sedang atau mantan pejabat

⁴⁹ 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 menghegominasi 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'alamīn* bagi masyarakat luas.

struktur pemerintahan yang terlibat kasus. Berpijak pada tipologi di atas, penelitian ini dibatasi pada persoalan moral kiai politik; studi relasi kiai dan politik di Jawa Timur.

C. Rumusan Masalah

Permasalahan yang hendak dicari jawaban dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana relasi kiai dan politik di Jawa Timur?
2. Bagaimana perilaku kiai politik di Jawa Timur?
3. Bagaimana implikasi moral kiai politik di Jawa Timur?

D. Tujuan Penelitian

Dengan judul moralitas kiai politik; studi relasi kiai di Jawa Timur, penelitian ini memiliki tujuan pokok yaitu;

1. Untuk memahami relasi kiai dan politik di Jawa Timur?
2. Untuk memahami perilaku kiai politik di Jawa Timur?
3. Untuk memahami implikasi moral kiai politik di Jawa Timur?

E. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan Teoritis

Satu sisi, studi ini diharapkan dapat memberikan koreksi atau memperkuat penelitian terdahulu. Sisi lain, diharapkan dapat menemukan konstruksi teoritis yang original dalam memberikan pandangan baru terhadap sistem kesadaran struktur tindakan politik kiai. Untuk itu, kegunaan yang diharapkan dalam penelitian ini adalah :

- a. Aspek pendekatan. Penelitian ini memberikan alternatif dalam penelitian ilmu-ilmu keislaman (*islamic studies*), ilmu-ilmu sosial (*social sciences*) dan ilmu-ilmu politik (*political sciences*), yakni berusaha melihat realitas kesadaran moral kiai yang diselaraskan dengan perilaku politik yang selama ini dianggap sebagai lahan “kotor”. Pada taraf ini dapat ditemukan tentang keselarasan dan perbedaan sistem kesadaran moral kiai dengan struktur tindakan politiknya.
 - b. Penyempurnaan. Penelitian ini untuk menyempurnakan dan melanjutkan hasil pemikiran teoretik terdahulu, terutama yang berkaitan dengan moralitas kiai politik. Selama ini, kajian kiai politik hanya pada realitas yang tampak sehingga menghasilkan perilaku kiai politik yang berbeda-beda. Berbeda dengan penelitian ini yang mencoba menembus batas kesadaran moral dalam produksi tindakan politiknya.
2. Kegunaan Praktis.

Penelitian ini diharapkan mencapai temuan faktual yang membentuk satu keilmuan teoritik tipologis sehingga dapat dijadikan pijakan dalam politik bermoral dan santun.

F. Kerangka Teoritik

Membaca moral kiai politik; studi relasi kiai di Jawa Timur dalam upaya menjunjung tinggi moral berbangsa tidak semudah membalik telapak tangan tapi butuh kerangka teoritik yang memadai dalam membongkar

realitas pertama sebagai bangunan orisinal yang selama ini terpendam dalam kesadaran sebagian kiai. Membongkar jauh dalam kesadaran moralitas kiai melalui paradigma kritis menempatkan berbagai perilaku politik kiai sebagai anasir yang mendukung memahami realitas.

Paradigma kritis adalah paradigma ilmu pengetahuan yang meletakkan epistemologi kritik.⁵⁰ Budi Hardiman mengatakan bahwa epistemologi kritis berusaha untuk mengetahui kenyataan (*reality*), yaitu refleksi-diri sebagai penyingkap kesadaran palsu.⁵¹

Berpijak pada asumsi di atas, realitas dipengaruhi oleh nilai kekuatan ekonomi, politik dan sosial. Ada beberapa karakteristik utama dalam paradigma kritis yang bisa dilihat secara jelas. Pertama, paradigma kritis sebagai pemahaman realitas. Realitas dalam pandangan kritis sering disebut dengan realitas semu. Realitas ini tidak alami tapi lebih karena bangun konstruk kekuatan sosial, politik dan ekonomi. Realitas tidak berada dalam harmoni tapi lebih dalam situasi konflik dan pergulatan sosial dan kesadaran moral manusia.⁵²

⁵⁰ Norman K Denzin, *Handbook of Qualitative Research* (California: Sage Public, 2000), 279-280.

⁵¹ Sejarah filsafat Barat post-Decartes mengembangkan refleksi-diri dengan berbagai cara. Empirisme, Kantianisme, idealisme, materialisme, positivisme adalah pandangan-pandangan yang dihasilkan lewat refleksi-diri. Ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial modern adalah turunan filsafat kesadaran, maka pada dasarnya memakai refleksi-diri. Sejarah intelektual Barat dalam arti tertentu merupakan diskusi, dialog, kontroversi metode-metode refleksi diri sekaligus klaim-klaim kebenaran yang dihasilkan lewat metode-metode tersebut. Karena klaim-klaim kebenaran turut mengarahkan praksis sosial, yaitu arah perkembangan masyarakat dalam proyek modernisasi, kontroversi yang terjadi juga bersifat ideologis di samping kritis. Ada yang mempertahankan kebenaran dan praksisnya, ada yang membuka tabir kebenaran itu sebagai kesadaran palsu dan praktek itu sebagai alienasi dan manipulasi. F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 154-55.

⁵² Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisa Teks Media*, (Yogyakarta: LKIS, 2001), 3-46.

Kedua, paradigma kritis sebagai tujuan penelitian. Karakteristik ini adalah paradigma yang mengambil sikap kritik, transformasi sosial, proses emansipasi dan penguatan sosial. Dengan demikian tujuan penelitian paradigma kritis adalah mengubah dunia yang tidak benar. Peneliti dalam paradigma kritis akan mungkin sangat terlibat dalam proses negasi relasi sosial yang nyata, membongkar mitos, menunjukkan bagaimana seharusnya dunia berada.⁵³

Ketiga, paradigma kritis sebagai perhatian penelitian. Titik perhatian ini mengandaikan realitas yang dijembatani nilai-nilai tertentu. Dari proses tersebut, dapat dikatakan bahwa pilihan moral keberpihakan menjadi bagian tak terpisahkan dari analisis penelitian yang dibuat.

Keempat, paradigma kritis sebagai pendasaran diri. Pada taraf ini, paradigma kritis menekankan penafsiran peneliti pada objek. Hal ini berarti ada proses *dialogical* dalam seluruh penelitian kritis. Dialog kritis digunakan untuk melihat lebih dalam kenyataan sosial yang telah, sedang dan akan terjadi. Dalam konteks karakteristik yang keempat ini, penelitian paradigma kritis mengutamakan juga analisis yang menyeluruh, kontekstual dan multi level.⁵⁴ Paradigma kritis tidak berdiri sendiri, namun membutuhkan berbagai perangkat teoritik untuk menyelami realitas yang terpendam jauh di dasar kesadaran. Pada taraf ini penelitian ini menggunakan dua kerangka teoritik, pertama; perilaku sosial George Ritzer untuk memahami berbagai anasir

⁵³ Lawrence W. Neuman, *Social Research Methods* (London: Allyn and Bacon, 2000), 75-87. Lihat juga, Norman K Denzin, *Handbook of Qualitative Research* (California: Sage Public, 2000), 163-186.

⁵⁴ Norman K Denzin, *Handbook of Qualitative Research*, (California: Sage Public, 2000), 170.

dalam realitas Kedua; strukturasi Anthony Gidden untuk mengetahui bangunan struktur kesadaran diskursif dan struktur kesadaran praktis.

Pertama; teori perilaku sosial manusia untuk memahami berbagai anasir dalam realitas. Menurut Carl Rogers setiap manusia hidup dalam pengalaman yang bersifat pribadi. Perilaku manusia untuk mempertahankan, meningkatkan dan mengaktualisasikan diri. Individu akan bereaksi pada situasi sesuai dengan persepsi tentang dirinya dan dunianya. Terdapat dua faktor yang mempengaruhi perilaku yaitu faktor personal dan faktor situasional.⁵⁵

Teori perilaku ini sebagai piranti teoritis untuk mengurai perilaku politik kiai pada saat bertindak sebagai pemimpin dalam ritual keagamaan di lingkungan pesantren, tarekat dan sejenisnya dengan peran dan fungsi yang berbeda pada saat kiai berada dalam dunia politik praktis. Sebagai pemimpin keagamaan, figur kiai dicitrakan sebagai orang yang bersih dari kepentingan (*free from value*) terutama dari hal-hal duniawi, menjadi panutan dalam perilakunya di mata umat.

Pendekatan paradigmatik perilaku sosial ini adalah idola bagi B. F. Skinner. Teori *behavioral sociology* dan *teori exchange* adalah pendukung utama “behaviorisme sosial”. Sosiologi model ini menekuni ‘perilaku individu yang tak terpikirkan’. Fokus utamanya pada *rewards* sebagai stimulus berperilaku yang diinginkan, dan *punishment* sebagai pencegah perilaku yang tidak diinginkan. Berbeda dengan paradigma fakta sosial yang

⁵⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, (Bandung; Remadja Rosdakarya, 1985), 40-54.

cenderung menggunakan interview-kuesioner dalam metodologinya, juga definisi sosial dengan observasi, paradigma perilaku sosial menggunakan metode eksperimen. Ada dua teori yang masuk dalam “behaviorisme sosial”, yakni; *sociology behavioral*, dan teori pertukaran.

Berpijak dari ketiga paradigma itu, Ritzer mengusulkan paradigma integratif. Menggabungkan semua paradigma, dengan unit analisis meliputi semua tingkatan realitas; makro-obyektif (masyarakat, hukum, birokrasi, arsitektur, teknologi, dan bahasa), makro-subyektif (nilai, norma, dan budaya), mikro-obyektif (pola perilaku, tindakan, dan interaksi), dan mikro-subyektif (persepsi, keyakinan; berbagai segi konstruksi sosial tentang realita). Integrasi paradigma ini bukanlah murni pemikiran Ritzer. Sejumlah pendahulunya, Abraham Edel dan George Gurvitch telah mengupayakan pengintegrasian makro-mikro ini. Integrasi paradigma Ritzer sebagian dimotivasi oleh kebutuhan untuk membangun model analisis yang lebih sederhana berdasarkan pemikiran Gurvitch. Dimulai dengan kontinum mikro-makro (tingkat horizontal model Gurvitch) bergerak dari pemikiran dan tindakan individual ke sistem dunia.⁵⁶ Ritzer menggunakan gagasan C. Wright Mills tentang hubungan antara persoalan personal tingkat mikro dan personal publik tingkat makro untuk menganalisis persoalan yang ditimbulkan.⁵⁷

⁵⁶ Goodman, Douglas J. dan George Ritzer, *Teori Sosiologi Modern*, Edisi ke-6, Jakarta: Kencana, 2004, 476. Kontinum Mikroskopik-Makroskopik dengan beberapa masalah utama di tengahnya adalah; dimulai dari pikiran dan tindakan individu, interaksi, kelompok, organisasi, masyarakat, dan sistem dunia.

⁵⁷ Ibid. 478.

Paradigma integratif sebagai ‘konsensus’ paradigma, atau sebagai paradigma yang lebih lengkap –sehingga lebih akurat sebagai perspektif sosiologi- patut diperdebatkan. Merumuskan teori berparadigma integratif sama halnya memaksakan berbagai aliran untuk bersepakat. Tentu hal ini mendistorsi teori-teori yang ada, dari berbagai paradigma. Karena itu, lebih tepat menempatkan paradigma integratif ini sebagai paradigma tersendiri yang berbeda dengan paradigma-paradigma sebelumnya. Atau, menempatkan sebagai paradigma ke-empat setelah; paradigma fakta sosial, paradigma definisi sosial, dan paradigma perilaku sosial.⁵⁸

Kedua; strukturasi Anthony Giddens. Giddens mengatakan bahwa setiap penelitian sosial melibatkan tindakan dengan struktur.⁵⁹ Berpijak dari ini, teori strukturasi Giddens mengajukan meta-teori bersifat integratif yang mengakui dan memasukkan kedua dimensi itu dan yang sekaligus menerima dualitas struktur dan aksi. Dapat diungkapkan pula bahwa teori strukturasi berusaha untuk mensintesiskan kategori-kategori klasik dari struktur dan agen dalam kerangka dialektis. Sumbangan utama dari teori ini terutama terdapat pada artikulasinya yang jelas mengenai bagaimana institusi sosial diproduksi dan direproduksi dari waktu ke waktu.

Strukturasi Giddens memusatkan perhatiannya pada proses dialektika praktek struktur dan kesadaran diciptakan. Sebagai refleksi aktivitas, agen dan struktur merupakan ciri tindakan pelaku sehari-hari sebagai pribadi yang

⁵⁸ Ben Agger (1989) mengkritik keras pendekatan tripartit ini, karena menggabungkan (menyamakan) konflik dengan Marxisme. Juga, mengabaikan perspektif lain, seperti teori feminis.

⁵⁹ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley: University of California Press, 1984), 219.

melibatkan perilaku orang lain. Dalam tindakan ini, pelaku tidak hanya memonitor arus aktivitas yang mengharapkan orang lain berbuat sama dengan aktivitasnya sendiri, melainkan mereka juga secara rutin memonitor aspek lainnya. Dalam pandangan Giddens, agen dan struktur tidak berada dalam keadaan bebas satu sama lain, sistem sosial dilihat baik sebagai media maupun sebagai hasil tindakan pelaku dan sistem sosial yang secara berulang-ulang mengorganisir kebiasaan pelaku.

Tindakan pelaku memerlukan “rasionalisasi” rutin tanpa banyak penafsiran, namun aktivitasnya tetap dipahami secara teoritis. Para pelaku yang memiliki kecakapan dan kesadaran praktis selalu dapat melaporkan hasil tindakannya secara diskursif dengan berbagai alasan penjelasan rasional, pada kenyataannya tidak terdapat perbedaan prinsipil antara *kesadaran praktis* dan *kesadaran diskursif*.⁶⁰ Perbedaan yang terjadi adalah apa yang dapat dikatakan dan apa yang dapat dilakukan. Struktur adalah apa yang membentuk dan menentukan kehidupan.⁶¹

Persoalan hubungan antara agen dan kekuasaan juga menjadi perhatian Giddens. Menurutnya, menjadi agen berarti memiliki kemampuan menggunakan kekuasaan kausal, termasuk mempengaruhi kekuasaan yang disebarkan orang lain. Giddens berpandangan bahwa tindakan dapat dilihat

⁶⁰ Terkait perbedaan antara dua kesadaran tersebut Giddens lebih lanjut menjelaskan bahwa kesadaran diskursif memerlukan kemampuan untuk melukiskan tindakan kita dalam kata-kata. Kesadaran praktis melibatkan tindakan yang dianggap aktor benar, tanpa mampu mengungkapkan dengan kata-kata tentang apa yang mereka lakukan. Tipe kesadaran praktis inilah yang sangat penting bagi teori strukturasi; berarti teori ini lebih memusatkan perhatiannya pada apa yang dilakukan aktor ketimbang apa yang dikatakannya. George Ritzer – Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2008), 509.

⁶¹ Anthony Giddens, “A Replay to My Critics” dalam Held dan Thomson (ed.) *Social Theory of Modern Sciences: Anthony Giddens and his Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 256.

sebagai perulangan, artinya aktivitas bukanlah dihasilkan sekali jadi oleh pelaku melainkan secara terus menerus diciptakan ulang melalui pernyataan mereka sendiri sebagai pelaku. Di dalam aktivitasnya, pelaku menciptakan kondisi yang memungkinkan aktivitas ini berlangsung.⁶²

Agen memiliki kekuasaan besar dalam membuat keputusan tentang tindakan, agen memiliki kemampuan menciptakan pertentangan dalam kehidupan, dan dalam konteks ini pula dapat dikatakan bahwa agen tidak berarti apa-apa tanpa kekuasaan. Giddens tetap mengakui adanya paksaan atau pembatas terhadap pelaku, tetapi ini tidak berarti bahwa pelaku tidak memiliki pilihan dan peluang untuk membuat pertentangan. Singkatnya, teori strukturasi memberikan kekuasaan kepada pelaku dan tindakan. Dalam konteks ini, Beilharz menekankan adanya karakter reflektif pada tindakan pelaku.⁶³

Hubungan dialektika antara agen dan struktur terdapat persoalan modalitas yang penting dipahami. Menurut Giddens, terdapat tiga modalitas yang menghubungkan agen dengan struktur sosial. Ketiganya adalah skema interpretatif (*interpretative schemes*) yang berfungsi sebagai struktur pemaknaan (*structure of signification*); sumber-sumber (*resources*) yang berfungsi sebagai struktur dominasi (*structure of domination*); dan aturan-aturan (*rules or norms*) yang berfungsi sebagai struktur legitimasi (*structure of legitimation*).

⁶² Anthony Giddens, *The Constitution of Society, Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, 2.

⁶³ Beilharz, *Social Theory; A Guide to Central Thinkers*, alih bahasa Sigit Jatmiko, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 193-4.

Menurut Giddens, manusia memiliki apa yang disebutnya dengan *reflexive monitoring of action* yang memiliki kesanggupan berpikir apa yang mereka lakukan dan mengevaluasi tindakan yang selaras dengan tujuan yang ingin capai. Dalam konteks ini, jika manusia menganggap tujuannya tidak tercapai, maka mereka dapat mulai memperkenalkan cara baru dalam bertindak yang mendorong perubahan pada pola interaksi.

Karakter yang terkandung dalam teori strukturasi Giddens sangat kompleks, di antaranya adalah agen (*agent*), struktur, dualitas struktur, hubungan relasional atau dialektika agen dengan kekuasaan, *reflexive understanding*, kesadaran diskursif, dan kesadaran praktis.

Pertama; Agen sering diterjemahkan dengan aktor yang mampu bertindak tidak sebatas berdasarkan apa yang ditetapkan, melainkan memiliki kebebasan bertindak berdasarkan inisiatif dan kreasinya. Dengan kata lain, aktor yang dimaksud di sini adalah aktor yang dinamis dan kreatif.⁶⁴

Agen bertindak berdasarkan kesadaran, maksud, tujuan, dan motivasi. Ketiganya mencerminkan stratifikasi agen di mana kesadaran intelektual yang dalam hal ini disebut dengan kesadaran moral, sedangkan maksud merepresentasikan monitoring refleksif tindakan, tujuan merepresentasikan rasionalisasi tindakan, dan yang dimaksud dengan motivasi tidak lain adalah motivasi tindakan.⁶⁵ Kedua; strukturasi,⁶⁶ struktur dipahami sebagai sifat-

⁶⁴ Anthony Giddens, *The Constitution of Society, Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, (Pasuruan: Pedati, 2003), 51.

⁶⁵ *Ibid.*, 6-7.

⁶⁶ Dalam perspektif teori strukturasi Giddens apa yang dimaksud dengan struktur itu tidak sama dengan struktur sebagaimana dimaksudkan oleh kalangan fungsionalisme ataupun strukturalisme. Kalau menurut kalangan strukturalisme, struktur itu bersifat deterministik, memiliki peran besar

sifat yang distrukturkan (aturan dan sumberdaya). Struktur dalam memiliki dua sifat mendasar yakni; membatasi (*limiting*) dan memungkinkan (*enabling*).⁶⁷ Struktur mungkin terwujud karena keberadaan aturan dan sumber daya. Struktur itu sendiri tidak ada di ruang dan waktu. Namun, fenomena sosial memang dapat distrukturkan. Giddens menjelaskan bahwa “struktur hanya ada melalui aktivitas agen manusia”.⁶⁸ Jadi, Giddens menawarkan definisi *struktur* yang tidak lazim. Giddens “mati-matian” menghindari kesan bahwa struktur “berada di luar” atau “bersifat eksternal” dari tindakan manusia. Dalam konsep Giddens, struktur adalah apa yang memberikan bentuk dan bangunan bagi kehidupan namun tidak dengan sendirinya.⁶⁹

Ketiga; refleksifitas, kesadaran diskursif, dan kesadaran praktis mencerminkan ciri dari tindakan keseharian agen yang dilakukan secara terus menerus. Kesadaran diskursif adalah kemampuan melukiskan tindakan kita dalam kata-kata. Kesadaran praktis melibatkan tindakan yang benar. Tipe kesadaran praktis inilah yang sangat penting bagi teori strukturasi.⁷⁰

G. Penelitian Terdahulu

Beberapa penelitian terdahulu tentang peran kiai dan pesantren telah banyak dilakukan. Pertama; buku dengan judul *Perselingkuhan Kiai dan*

dalam menentukan corak tindakan aktor, sehingga menjadikan aktor tidak bisa tidak bertindak sesuai dengan tuntutan ataupun ketetapan struktur. Ritzer, *Teori Sosiologi*, 251-293.

⁶⁷ Anthony Giddens, *The Constitution of Society, Teori Strukturasi untuk Analisis Sosial*, 19-33.

⁶⁸ Anthony Giddens, “A Replay to My Critics” dalam Held dan Thomson (ed.) *Social Theory of Modern Sciences: Anthony Giddens and his Critics*, 256.

⁶⁹ *Ibid.*, 4.

⁷⁰ *Ibid.*, 49-60.

Kekuasaan, karya Endang Turmudzi.⁷¹ Buku ini adalah disertasinya yang memilih lokasi penelitian di kabupaten Jombang. Dalam penelitian ini, Endang membagi beberapa tipologi kiai, dari kiai pesantren, kiai tarekat, kiai panggung dan kiai politik.⁷² Hasil yang diungkap dalam penelitian adalah bahwa pengaruh kiai dalam wilayah politik tidak sekuat dalam bidang sosial dan kemasyarakatan. Meskipun kiai adalah tokoh kharismatik, karenanya sedikit pengikut yang terdorong untuk mengikuti langkah politik kiai.

Kedua; Imam Suprayogo mengklasifikasikan kiai dalam empat kelompok, pertama kiai spiritual, yaitu kiai yang hanya berkonsentrasi pada ibadah dan pesantren yang dikelolanya. Kedua, kiai politik adaptif, yaitu untuk menunjukkan beberapa kelompok kiai yang memilih masuk dalam lingkaran kekuasaan pada masa orde baru, terutama berafiliasi pada partai Golkar. Ketiga, kiai advokatif, yaitu kelompok kiai yang memilih peran sebagai pendamping masyarakat terutama dalam rangka pemberdayaan masyarakat. Keempat, kiai politik mitra kritis, yakni kiai yang peduli terhadap politik namun memilih jarak dengan kekuasaan, dan biasanya berafiliasi dengan PPP.⁷³

Ketiga; Sapari Imam As'ary, dosen Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel juga melakukan kajian tentang kiai, dengan judul *Peran Kiai dalam Perubahan Politik Pada Masyarakat Sumber Anyar Kecamatan Mlandingan Kabupaten Situbondo*. Sapari menjelaskan bahwa keterlibatan kiai dalam

⁷¹ Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Jogjakarta, LKiS, 2003).

⁷² Ibid.

⁷³ Imam Suprayogo, *Kyai dan Politik; Membaca Citra Poltik Kyai*, (Malang; UIN Malang Press 2007).

politik telah melahirkan kebingungan sosial dalam masyarakat serta melahirkan disfungsi kiai dalam berbagai problem sosial masyarakat.⁷⁴

Keempat; dengan judul *Kiai dan Politik* (Studi Kasus Pemilihan Bupati Kabupaten Sumenep tahun 2005) oleh Muhammad Asrori, dosen Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel juga mengkaji kiai dalam konstelasi politik lokal. Dalam penelitiannya ini, Asrori mengungkap fakta akan adanya pro dan kontra yang terjadi di masyarakat terkait keterlibatan kiai dalam politik praktis.

Kelima; Konflik politik kiai juga telah diteliti oleh Ali Maksum, Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel yang mengkaji keberadaan kiai dalam konflik politik lokal di kabupaten Banyuwangi. Kiai dalam pranata dan struktur sosial dianggap sebagai kelompok elit di masyarakat. Sebagai kelompok elit, kiai dianggap mampu mengelola konfliknya. Terdapat dua mekanisme pengelolaan konflik yang dilakukan oleh kiai/elit, pertama yaitu dengan pendekatan interaktif dan kedua dengan pendekatan legislatif.⁷⁵

Beberapa penelitian telah banyak dikutip Ali Maschan Moesa dalam bukunya, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Ali Maschan membagi penelitian tentang kiai dalam lima kategori, yaitu, pertama, penelitian yang bertitik tekan pada paham keagamaan kiai, contoh yang disajikan adalah tulisan dari Ali Haidar dan Martin van Bruinessen. Kedua, kajian yang menekankan pada pola kepemimpinan yang dilakukan

⁷⁴ Syapari Imam As'ary, *Peran Kiai dalam Perubahan Politik pada masyarakat Sumber Anyar Kecamatan Mlandingan Kabupaten Situbondo*, (Surabaya, Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2006).

⁷⁵ Ali Maksum, *Perilaku Politik Kiai Anggota DPRD I Jawa Timur*, (Surabaya, Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2007)

oleh kiai, seperti tulisan Zamakshari Dhofier, Imran Arifin, Clifford Geertz, Hiroko Horikoshi serta Endang Turmudzi. Ketiga, adalah berkaitan dengan sisi kesejarahan kiai. Dalam hal ini, Ali Maschan hanya memberi contoh pada tulisan Azzumardi Azra. Keempat, adalah kategori tema Islam dan Negara. Terdapat banyak tulisan mengenainya, semisal Deliar Noer, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Abdul Munir Mul Khan serta tulisan Ali Maschan sendiri. Serta kategori yang *kelima*, tentang kajian figur dan biografi masing-masing kiai, seperti buku tentang biografi KH. Abdurrahman Wahid, KH. Abdul Wahab Hasbullah dan buku biografi KH. As'ad Samsul Arifin.⁷⁶

Perjalanan sejarah terus berganti, begitu juga dengan kajian kiai yang disajikan para peneliti, pasca orde baru kita menemukan tulisan Nur Syam⁷⁷, Masdar Hilmy⁷⁸, Abdul Chalik,⁷⁹ Suhermanto Ja'far⁸⁰ dan M. Syaeful Bahar.⁸¹ Penelitian ini dilakukan pada saat kran partisipasi politik kiai mulai terbuka kembali. Namun bagi penulis, kajian di atas hanya melihat pada realitas yang disajikan oleh kiai termasuk partisipasi politiknya, belum ada kajian yang melihat pada realitas keasadaran kiai sebagai basis dinamika perilakunya termasuk pada ranah politik. Hal inilah yang menjadikan penelitian disertasi ini menarik untuk diangkat menjadi bagian penyempurna kajian terdahulu.

⁷⁶ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, (Jogjakarta, LKiS, 2007), 9-19.

⁷⁷ Nur Syam, *Pembangkangan Kaum Tarekat*, (Surabaya, LEPKISS, 2004).

⁷⁸ Masdar Hilmy, *Peran Agama dalam Transformasi Politik*, (Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2002).

⁷⁹ Abdul Chalik, *Nahdlatul Ulama dan Geo-politik*, (Yogyakarta; Impulse 2011).

⁸⁰ Suhermanto Ja'far, *Relasi Kuasa; antara Kiai Khos Dan Kiai Kampung; Studi Tentang Efektifitas Komunikasinya Dalam Masyareakat Politik*, (Surabaya; LP3eSDAM, 2008).

⁸¹ M. Syaeful Bahar, *Implikasi Konflik Politik Kiai terhadap Disintegrasi Sosial Masyarakat: Studi pada Pemilu 2004 di Kabupaten Bondowoso*, (Surabaya, Lemlit IAIN SA, 2006).

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Studi tentang moralitas kiai politik; studi relasi kiai dan politik di Jawa Timur ini menggunakan metode kualitatif. Penggunaan metode ini didasarkan pada pertimbangan bahwa; pertama untuk mengungkapkan pengalaman individu secara holistik (utuh) dari sisi bahasa, perilaku dan pengalaman sosialnya.⁸² Kedua, berusaha untuk memahami makna kehidupan yang disimbolkan dalam bentuk perilaku menurut masyarakat itu sendiri.⁸³ Ketiga, adanya keterlibatan peneliti dalam memperoleh informasi lapangan secara *genuine* dan utuh agar tidak terjadi distorsi dan kontaminasi data.⁸⁴ Keempat, penelitian kualitatif memberikan peluang untuk memahami fenomena menurut *emic view* atau pandangan aktor setempat.⁸⁵ Pandangan pelaku terkait dengan isu-isu tindakan politik yang memiliki basis moral diharapkan bersifat *genuine* dan utuh.

Studi kualitatif ini dalam rangka mengungkap realitas kesadaran moral yang ”terbenam” dalam relung alam kesadaran manusia yang penuh makna dengan wujudnya yang bukan sekedar organik dan anorganik melainkan juga supra organik. Realitas yang *objectivied subjectivied* harus didefinisikan sendiri oleh kiai sebagai pemilik kesadaran moral yang telah dijadikan objek penelitian. Pertimbangan metode *in depth* menjadi salah

⁸² Jerome Kirk, Merc L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research*, (Beverly Hills: Sage Publication, 1986), 9.

⁸³ Stephen Cole, *The Sociological Method: An Introduction to The Science of Sociology* (Chicago; Rand McNally Company, 1980), 79.

⁸⁴ Lexy J. Moeleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2002), 4.

⁸⁵ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Jogjakarta: LKiS, 2005), 48.

satu rujukan dalam menggali informasi penelitian melalui strategi *how to get in, to get along and the end to get out*⁸⁶ yang lebih memungkinkan peneliti memasuki alam pelaku.

2. Sumber Data dan Pengumpulan Data.

Data utama penelitian berupa sekumpulan informasi yang diperoleh dari informan penelitian. Data penelitian ini diperoleh dari berbagai sumber melalui beberapa langkah yang saling bersinggungan, yaitu wawancara mendalam (*in-depth interview*), observasi atau pengamatan peran serta (*participant observation*), catatan lapangan (*fieldnotes*) dan dokumentasi.⁸⁷ Data penelitian kemungkinan terjadi strategi ganda untuk meningkatkan kepercayaan dan kesahihan instrumen melalui *trianggulasi*.

Dalam prosesnya, penggalan data dilakukan dengan wawancara secara langsung terhadap beberapa pihak yang telah ditentukan. Wawancara dilakukan secara langsung terhadap kiai. Pilihan informan menggunakan sistem acak yang berdasarkan pada tipologi kiai politik yaitu; pertama; kiai politik yang menjabat di lembaga pemerintah baik yang tersandung kasus berujung penjara, kedua; kiai politik yang berada di struktur partai politik dan lembaga pemerintah, ketiga; kiai yang berafiliasi politik namun tidak di struktur partai politik maupun lembaga pemerintah.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ H.B. Sutopo, *Telaah Karya Penelitian, Sumbangsih Jurnal Penelitian*, Universitas sebelas Maret, No 1 Tahun IV (1988),19.

Pendapat, pandangan, pemikiran dan *life style* kiai politik terekam melalui observasi aktivitas keseharian atau hasil wawancara yang sengaja dipersiapkan oleh peneliti sebelum memasuki penelitian. Data utama penelitian terpilih berdasarkan pertimbangan akademis, yakni keterwakilan tokoh kiai politik.

Untuk mendukung akurasi data penelitian utama, dilakukan *cross-check* silang sebagai informasi pembanding terhadap data-data yang sudah diperoleh. *Cross-check* silang diutamakan bagi data yang kurang jelas dan semu, sehingga dimungkinkan setiap data yang diperoleh sudah melalui proses triangulasi. Karena metode kualitatif menggunakan data penelitian baik dalam bentuk sikap, pernyataan, maupun tindakan tidaklah berdiri sendiri. Satu variabel saling terkait dengan masalah lain.⁸⁸ Karena itu, teknik triangulasi merupakan keniscayaan dalam rangka memperkuat hasil penelitian

3. Analisis Data

Setelah melakukan klarifikasi data untuk mencapai tingkat konsistensi, langkah selanjutnya adalah menarik abstraksi teoretis terhadap informasi lapangan tersebut, dengan pertimbangan agar menghasilkan pernyataan-pernyataan yang memungkinkan dianggap mendasar dan universal.

Untuk menganalisis data digunakan analisis interaktif. Analisis ini didahului dengan pengumpulan data, reduksi data, *display* data dan

⁸⁸ Maurice Punch, "Politics and ethics in qualitative research", dalam Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research*, (London: Sage Publication, 1994), 85.

kesimpulan akhir. Proses analisis data dalam studi ini berlangsung secara bersamaan dengan proses pengumpulan data.⁸⁹

Sebelum data dianalisis, terlebih dahulu *dicoding* dengan proses sebagai berikut:

- a. *Open coding*. Tahap ini merupakan proses awal untuk mengenal dan memperoleh data sebanyak-banyaknya dari subjek penelitian. Kegiatan tahap ini meliputi merinci data, memeriksa, membandingkan, konseptualisasi dan mengkategorikan.
- b. *Axial coding*. Setelah data diperoleh kemudian diorganisir berdasarkan kategorinya sehingga akan diketahui mana data inti dan mana data sekunder.
- c. *Selective coding*. Tahap ini merupakan akhir analisis data, yang meliputi pengkategorian data yang inti dan tidak untuk mencari konsep berdasar data-data yang ada.⁹⁰

Selanjutnya hasil analisis sebagai bagian akhir dari penyusunan laporan penelitian. Agar temuan dapat dibaca sebagai sesuatu yang baru, akan dilakukan perbandingan dengan teori atau konsep dalam sosiologi dan moral politik, sehingga dapat menghasilkan temuan yang baru dan orisinal. Namun sebagaimana lazimnya dalam penelitian kualitatif, temuan dalam bentuk teori, konsep atau proposisi tidak dapat digeneralisasikan,

⁸⁹ Miles HB, and AM Huberman, "Data Management and Analysis Method", dalam NK Denzin and YS Lincoln (ed.), *Handbooks of Qualitative Research* (London: Sage Publication, 1994), 249.

⁹⁰ *Coding* seperti ini dipergunakan oleh peneliti setelah memperoleh data lapangan, baik hasil observasi maupun wawancara. Untuk memudahkan dalam pengelompokan data sebelum dilakukan analisis perlu dilakukan proses *coding*.

karena bersifat lokal dan kasuistik. Hasil penelitian kualitatif hanya dapat *ditransfer ke locus* dan tempus lain dengan persamaan karakter.

I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama adalah pendahuluan. Bab pertama ini merupakan titik awal memahami isi penelitian secara komprehensif berdasarkan matrik yang telah tertuang dalam bab ini yaitu latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, jenis penelitian, sumber data dan pengumpulan data, analisis data dan sistematika pembahasan

Bab kedua adalah kajian teoritik moral kiai politik yang berisikan tindakan kiai politik , manusia dan politik, eksistensi kiai politik, faktor partisipasi kiai politik, pola partisipasi kiai politik, partisipasi politik dalam Islam, pentingnya keberadaan moral politik, kesadaran dan aplikasi moral dalam praksisi politik, moral sebagai *world view*, perebutan makna etos moral, moral sebagai spirit *good will*, nilai spiritual sebagai *world view* politik, moral dan pengetahuan, moral sebagai sebuah ontologi, moral politik sebagai “soft power”, politik; legalitas atau moralitas, dualisme peran kiai; antara moral dan politik, kajian tentang kiai, pola kepemimpinan kiai, kiai dan politik, alasan kiai berpolitik, kiai sebagai elit politik, kemandirian otoritas kiai dan implikasi kiai politik

Bab ketiga adalah realitas kiai politik di Jawa Timur; relasi kiai, moral dan politik yang berisikan konfigurasi kiai politik di Jawa Timur; perspektif sosiologi politik, sosial-budaya kiai politik madura, sosial-budaya kiai politik

tapal kuda, sosial-budaya kiai politik pantura, sosial-budaya kiai politik mataraman, tipologi kiai politik, kiai yang berafiliasi politik, kiai pejabat pemerintah atau parpol, kiai yang terkena kasus, relasi kiai politik dan pesantren dalam pusran politik praktis, pesantren sebagai institusi agama, simbiosis mutualisme pesantren dan politik, pesantren sebagai agen politik, rekonfigurasi peta politik pesantren, pandangan kiai politik terhadap moral politik, relasi moral dan kiai politik, nilai moral agung politik, relasi kiai politik di panggung politik dan implementasi nilai moral dalam politik.

Bab keempat adalah perilaku kiai politik di Jawa Timur yang berisikan pengkondisian pesantren dalam jejaring politik, relasi kesadaran politik antara moral ketuhanan dan kemanusiaan, kesadaran aplikatif moral ketuhanan dalam politik, pengetahuan sebagai basis kiai politik, keyakinan spiritual sebagai landasan kebenaran politik, sabar ditengah perilaku “kotor” politik, keikhlasan hati dalam menegakkan kebenaran, menebar kasih sayang egalitarian, kesadaran aplikatif moral kemanusiaan dalam politik, prinsip nilai kemanusiaan, utilitarianisme sebagai pijakan aksiologis kiai politik, egalitarianisme sebagai pijakan aksiologis kiai politik, kebahagiaan sosial sebagai pijakan aksiologis kiai politik, nilai moral kemanusiaan dalam politik, transparansi kiai politik, akuntabilitas kiai politik, integritas kiai politik, meneguhkan prinsip keadilan politik, tanggung jawab (*responsibility*) sosial kiai politik, sikap moderat sebagai pilar kiai politik, *iffah, shaja'ah, hikmah*, perilaku kiai politik di Jawa Timur, kiai mediator politik (*political broker*), kiai pejabat administratif, kiai (terjerat) kasus, implementasi moral kiai

politik, moral mediatif-transaksional, moral administratif-manipulatif dan moral pragmatis-faksionis.

Bab kelima adalah implikasi integratif moral kiai politik; kesadaran diskursif dan praktis moral kiai politik yang terdiri dari kesadaran diskursif dan praktis moral kiai politik, skema interpretative (*interpretative schemes*) kiai politik, kiai sebagai agen politik, kiai sebagai agen moral, integrasi moral, politik dan kuasa, kesadaran diskursif moral kiai politik, kesadaran moral kiai politik, integrasi struktural kesadaran diskursif dan kesadaran praktis kiai politik, perilaku integratif moral kiai politik, perilaku interaktif kiai politik, faktor personal, faktor situasional, *rewards-moral* sebagai stimulus *will the truth* kiai politik, *punishment-moral* sebagai tameng kiai politik, integrasi moral kiai politik, makro-objektif moral kiai politik, makro-subjektif moral kiai politik, mikro-objektif moral kiai politik, mikro-subjektif moral kiai politik. Bab keenam adalah penutup yang berisikan kesimpulan, implikasi teoritik dan rekomendasi.