

BAB V

PROSPEK KEKUATAN POLITIK KAUM SARUNGAN DI MASA MENDATANG

1. Posisi dan Peran Politik Kaum Sarungan

Tingkat partisipasi politik kaum sarungan dewasa ini semakin meningkat seiring dengan meningkatnya peran serta masyarakat secara keseluruhan dalam dunia politik. Bahkan tampilnya K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan K.H. Hasyim Muzadi di atas panggung politik nasional merupakan salah satu bentuk keberhasilan modernisasi politik kaum sarungan. Efek positif dari adanya modernisasi kiprah politik ini menjadi sumbangan tersendiri bagi menyebarnya tingkat otonomi dan kebebasan individu dalam menentukan pilihannya sebagai warga negara, termasuk tumbuhnya toleransi dalam level wacana di antara kaum sarungan itu sendiri.

Salah satu contoh yang selalu mencuat dalam pemilu adalah wacana kepemimpinan perempuan. Sebelum adanya modernisasi politik menyentuh kalangan masyarakat pesantren, tidak ada ragam wacana yang terkait dengan persoalan presiden perempuan. Pandangan tunggal yang berkembang saat itu adalah perempuan tidak boleh menjadi pemimpin (kepala negara/presiden). Namun, modernisasi politik telah memberi aneka rangsangan yang kuat bagi upaya reinterpretasi dan rekonstruksi atas teks-teks keagamaan terkait persoalan presiden perempuan. Dari sini lalu muncul pandangan-

pandangan alternatif, yaitu pandangan yang membolehkan perempuan menjadi pemimpin/presiden/kepala negara.

Pada titik ini cukup jelas, modernisasi politik telah melahirkan kesadaran baru yang positif bagi langkah-langkah politik kaum santri. Ia tidak sekadar mengubah persepsi dan perilaku politik kaum santri, tetapi juga telah merambah pada upaya rekonstruksi terhadap tek-teks keagamaan yang selama ini dianggap final (baca: sakral). Ke depan, tinggal bagaimana fenomena positif tersebut 'dikawal' secara baik sehingga betul-betul berdampak positif, bukan malah dijadikan lahan baru bagi kepentingan para politisi tulen yang lebih berpikir pragmatis daripada idealis. Kaum santri bisa mengambil 'keuntungan' dari perkembangan politik bagi pengembangan budaya yang lebih inklusif dan futuristik tanpa harus bersikap a-politik.

Hasil pemilu pertama yang dilaksanakan pada 29 September 1955 cukup mengejutkan banyak orang. Bukan cuma karena tidak menunjukkan kemenangan umat Islam, tapi juga menunjukkan perimbangan kekuatan antara dua partai Islam besar, NU dan Masyumi, dan rival mereka, PNI dan PKI. Dari jumlah 30 lebih partai yang ikut, PNI meraih kemenangan dengan suara terbanyak 22,3 persen dari jumlah politik, Masyumi 20,9 persen, NU 18,4 persen, serta PKI 16,4 pesen. Proporsi perolehan suara partai-partai Islam betul-betul berimbang dengan partai-partai nasionalis, komunis, dan Kristen. Hasil pemilu ini membuyarkan harapan partai-partai Islam untuk menang.⁸³

Putaran kedua pemilu untuk memilih anggota-anggota konstituante pada akhir tahun 1955 juga menunjukkan hasil yang sama, pembagian kekuatan antara kaum nasionalis dan Islam. Konstituante bertugas menyusun UUD yang baru yang akan menggantikan UUDS

83 Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia* (Oxford: University Press, 2000), hlm. 87.

1950. Akan tetapi, konstituante harus memutuskan terlebih dahulu persoalan apakah Indonesia merupakan negara sekuler (*non-religius*) atau negara Islam. Meski konstituante berhasil mencapai sejumlah besar kesepakatan, namun mereka mengalami jalan buntu menyangkut isu hangat tentang Islam dan negara.⁸⁴ Menyadari situasi semacam ini, meskipun kelompok Islam terus berusaha untuk mengesahkan Piagam Jakarta yang merupakan konsensus anggota-anggota BPUPKI sebelum proklamasi kemerdekaan, namun mereka hanya berhasil memperoleh jumlah suara seperti yang mereka peroleh dalam pembahasan mengenai dasar falsafah negara.⁸⁵

Sebagai seorang yang gigih membela Pancasila, Presiden Soekarno, didukung oleh Angkatan Bersenjata mengeluarkan dekrit 5 Juli 1959 tentang "kembali ke Undang-Undang Dasar 1945". Pada saat yang sama, Soekarno juga mengungkapkan konsep "Demokrasi Terpimpin" yang sebenarnya telah direncanakan sejak tahun 1957. Selama periode demokrasi terpimpin (1959-1965), keputusan-keputusan politik, termasuk pengangkatan anggota parlemen ditentukan sendiri oleh Soekarno. Merespons sistem ini, yang sebenarnya tidak sesuai dengan UUD 1945, Masyumi dan Partai Sosialis Indonesia (PSI) serta beberapa pemimpin politik yang lain menunjukkan oposisi keras mereka. Penentangan ini bahkan membawa sejumlah pemimpin Masyumi dan PSI terlibat dalam pemberontakan PRRI (Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia), sementara beberapa pemimpin yang lain ambil bagian dalam pendirian Liga Demokrasi.⁸⁶

84 *Ibid*, hlm. 86

85 Pembahasan tentang falsafah negara menjadi perdebatan yang sangat alot, antara sebagian orang Islam yang membawa Piagam Jakarta yang dianggap sama dengan Piagam Madinah dan kaum nasionalis yang berasaskan pancasila. Lagi-lagi Islam dan negara dipersoalkan sehingga mencapai jalan buntu. Akhirnya melakukan konsensus keanggotaan. Sedangkan Piagam Jakarta hanya didukung oleh 48 persen dari anggota. Lebih jelasnya baca Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 92.

86 Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, hlm. 37.

Banyak di antara mereka yang terlibat, baik dalam pemberontakan maupun gerakan demokrasi, ditangkap dan dipenjara. Di antara para pemimpin yang terlibat dalam pemberontakan adalah Muhammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Burhanuddin Harahap. Soekarno tidak hanya memenjarakan para pemimpin Masyumi, namun juga melarang partai ini pada 13 September 1960. Di lain pihak ia memberi kesempatan yang baik kepada Partai Komunis dan mengumumkan kebijakan tentang Nasakom (Nasionalis-Agama-Komunis). Memang, partai-partai Islam yang lain berpartisipasi dalam Demokrasi Terpimpin, dan beberapa pemimpin mereka diangkat sebagai menteri. Namun demikian, mereka tidak bisa menghindari ketegangan dengan kaum Komunis yang berusaha menjadikan Indonesia sebagai negara Komunis. Usaha Komunis mencapai puncaknya dengan gagalnya kudeta Komunis pada 30 September 1965.⁸⁷

Gagalnya kudeta tersebut sekaligus mengakhiri masa pemerintahan Orde Lama yang dipimpin Soekarno. Inilah yang menandai awal pemerintahan rezim Orde Baru yang dipimpin Soeharto. Masa Orde Baru ditandai dengan hubungan yang pasang-surut antara Islam dan Negara. Pada masa-masa awal kepemimpinannya, pemerintah Orde Baru mengkhawatirkan politisasi Islam dan kemampuannya mengerahkan gerakan massa. Bentuk yang paling tampak dari kompetisi politik di bawah Orde Baru adalah antara pemerintahan militer, yang didominasi oleh kelompok abangan dan kekuatan sipil Islam, yang jauh lebih lemah daripada pemerintah. Walaupun serangan ideologi kuat, tapi kemudian pada akhir tahun 1980-an para aktivis Muslim menunjukkan kepercayaan diri yang baru dengan lahirnya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia).

ICMI adalah organisasi yang disponsori Soeharto dan dirancang untuk memobilisasi dukungan umat Islam pada saat satu segmen

87 *Ibid*, hlm. 38.

militer menentang Soeharto. Soeharto juga ingin menggunakan ICMI untuk menghadang gerakan pro-demokrasi dengan cara membelanya berdasarkan garis keagamaan. Sekalipun diresmikan dengan irama yang dimainkan oleh presiden, tapi beberapa anggota ICMI ingin 'menari' berdasarkan irama yang dimainkan orang lain. Sejak awal sudah ada ketegangan di tubuh ICMI antara mereka yang ingin memanfaatkan ICMI untuk bekerja sama dengan rezim penguasa dan mereka yang ingin memanfaatkan ICMI untuk proses demokratisasi. Ketegangan ini tampak semakin jelas pada bulan-bulan setelah simposium di Malang dan diperparah oleh adanya perdebatan yang diperbarui mengenai hubungan yang pas antara politik Islam dan demokrasi.⁸⁸

Satu-satunya kelompok Islam yang berada di luar jalur struktur kekuasaan yang menentang keberadaan ICMI adalah NU yang diketuai oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur). Dengan pernyataan yang kritis dan sinis, Gus Dur langsung mengecam ICMI sebagai organisasi sektarian dan melakukan rekonfesionalisasi terhadap politik dan masyarakat.⁸⁹ Sejak pertengahan tahun 1980-an, Gus Dur sudah mulai mentransformasikan dan memanfaatkan NU sebagai sarana pengembangan masyarakat tingkat bawah (*grassroot*), toleransi dan pluralisme. Wacana yang sedang merebak dalam kelompok ini, bukanlah ideologi, dan kesempurnaan Islam tidak menuntut formalisasi ajaran dalam kehidupan bernegara. Semua kelompok dalam wadah negara kesatuan RI memiliki hak-hak politik, sosial, dan ekonomi yang sama.

Perjuangan kelompok ini pun tidak lagi terarah pada penguasaan birokrasi, tapi lebih pada penguatan-penguatan di tingkat bawah untuk menciptakan *civil society*. Tak heran jika gerakan kelompok ini banyak bersinggungan dengan LSM-LSM, sehingga dalam Islam tradisional ini bisa juga ditemukan unsur-unsur populis-kiri

88 Robert W. Hefner, *Civil Islam*, hlm. 223.

89 *Ibid.*, hlm. 226.

karena kedekatan wacana politik yang dikembangkan oleh kelompok tersebut.⁹⁰ Apakah dengan (pilihan) demikian, persoalan relasi agama dan negara sudah dianggap tuntas? Terbukti, wacana yang merebak pasca runtuhnya Orde Baru adalah bangkitnya kembali politik aliran berbasis ideologis. Kelompok-kelompok Islam kembali bergeliat mengulang romantisme sejarah masa lalunya dengan mendirikan partai-partai politik yang berbasis aliran keagamaan. Di antaranya, Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Masyumi Baru, Partai Keadilan, Partai Umat Muslimin Indonesia, Partai Syariat Islam Indonesia, Partai Islam Indonesia, Partai Amanat Nasional, PPP, dan beberapa partai dari kelompok NU. Dalam NU sendiri terpolarisasi dalam beberapa partai, di antaranya PKB, PKU, PNU, Partai Sunni. Tetapi partai yang memperoleh basis dukungan konstituen (NU) terbanyak di antara faksi-faksi politik NU tersebut adalah PKB.

Meski ada beberapa partai Islam yang mengklaim sebagai partai yang terbuka (*inklusif*) dan tidak berasaskan Islam, tetapi kita bisa melihat realitas politik dari kemunculan partai-partai tersebut yang mengaspirasikan satu kepentingan politik dari kelompok Islam tertentu. Apalagi, naiknya Gus Dur ke posisi puncak kekuasaan sebagai presiden RI beberapa tahun lalu dianggap sebagai perlawanan terhadap kelompok nasionalis sekuler (PDIP), yang kala itu sebenarnya Megawati yang lebih berhak menjadi presiden karena memenangkan suara mayoritas pada pemilu 1999. Kita tahu bahwa ketika Gus Dur menjadi presiden berkat dukungan Poros Tengah yang mayoritas berasal dari partai-partai Islam dan Amien Rais menjadi ketua MPR.

Namun, orang tidak mudah gegabah mengambil kesimpulan bahwa tengah terjadi koalisi yang prinsipil antara Islam tradisional (*asosiasional*) dan Islam modernis (*institusional*). Banyak yang

90 Ahmad Zainul Hamdi, Fawaizul Umam, dan Khoirul Faizin, '*Aliran Sungai*' Politik Aliran (Surabaya: Jurnal Gerbang, Edisi 1, th. II, Januari-Maret, 1999), hlm. 21.

berpendapat bahwa Gus Dur menjadi presiden karena kecelakaan (*by accident*). Megawati tidak bisa diterima oleh kalangan Islam modernis karena ia perempuan, sedang Habibie yang selama ini menjadi kartu mati karena keterkaitannya dengan Orde Baru. Maka, pilihan 'terpaksa' jatuh ke Gus Dur. Tetapi, nampaknya Gus Dur tidak mampu bertahan lama dari kursi kepresidenannya karena yang justru paling getol menjatuhkan Gus Dur adalah Poros tengah itu sendiri. Begitulah dunia politik sehingga benar kiranya jika kamus politik mengatakan bahwa "*tidak ada kawan yang abadi dalam politik, yang ada hanyalah kepentingan pribadi*". Tentu saja, kejatuhan Gus Dur tersebut sempat memperparah hubungan politik kelompok Islam tradisional (NU) dan Islam Modernis (Muhammadiyah, Masyumi, dan para *underbow*-nya).

Uraian dalam buku ini tentu tidak akan menguraikan panjang lebar tentang konflik politik seputar itu, tetapi yang ingin ditegaskan di sini bahwa ternyata belum ada kesepakatan yang kokoh—apalagi pemikiran yang serius—tentang apa dan bagaimana memposisikan agama (Islam) yang sebenarnya dalam negara. Apa yang sebenarnya diinginkan oleh komunitas-komunitas politik (termasuk kelompok-kelompok Islam) untuk berperan menyelesaikan beragam masalah dalam masa transisi demokrasi ini. Malah yang terjadi saat ini, di tingkat elit politik Islam sendiri, adalah konflik-konflik interest antar pribadi-pribadi elit yang melibatkan massa pendukungnya. Masing-masing pribadi kemudian berpikir bagaimana bisa menang dalam memperebutkan kekuasaan. Agama dalam berbagai 'bentuk'nya hanya dijadikan alat dan jargon politik semata untuk memperoleh dukungan sebanyak-banyaknya. Akibatnya kesadaran untuk membangun komitmen kebangsaan (*nation-building*) yang kokoh begitu mudah diabaikan. Hal-hal tersebut setidaknya menunjukkan bahwa kekuatan politik Islam sebenarnya telah gagal menunjukkan jati diri dan perannya sebagai bagian terpenting dari bangsa ini. Karena, mereka

tidak mampu memberikan tawaran konkret bagi penyelesaian terhadap berbagai persoalan yang dihadapi bangsa ini.

Masalah-masalah yang telah dikemukakan di atas menjadi penting dan relevan pada masa transisi demokrasi sekarang ini. Artinya, bahwa pilihan peran dan posisi Islam antara Islam modernis (*institusional*) dan Islam tradisional (*asosiasional*) memiliki implikasi serius bagi transisi politik di Indonesia, khususnya bagi proses demokrasi. Tanpa adanya satu konsensus dasar tentang apa yang diinginkan oleh komunitas politik, Indonesia tidak akan bisa bergerak ke arah demokrasi. Memecahkan berbagai konflik di dalam masyarakat Indonesia, dalam hal ini perbedaan dan ketegangan di antara kelompok-kelompok Islam, adalah langkah awal yang harus dilakukan. Dalam transisi demokrasi di sebuah negara, di mana agama menjadi salah satu faktor penting dalam kehidupan masyarakat seperti di Indonesia, maka koalisi keagamaan sangat menentukan masa depan negara itu sendiri.

Kita kemudian tidak lagi disibukkan dengan perdebatan tentang bagaimana supaya kekuatan politik Islam bisa terserap ke dalam negara yang ujung-ujungnya hanya berorientasi pada kekuasaan. Sehingga yang muncul adalah imajinasi politik Islam, meminjam istilah Olivier Roy,⁹¹ yang utopis dan gagal (tanpa) menciptakan bentuk-bentuk politik yang baru. Oleh karena itu, sudah saatnya umat Islam membuang pemikiran semacam itu. Kita harus sadar bahwa transisi menuju demokrasi mensyaratkan agama tidak hanya

91 Imajinasi politik Islam sering ditemukan dalam pernyataan-pernyataan umum, seperti, "Dalam Islam tidak ada pemisahan antara politik dan agama". Syari'at harus menjadi satu-satunya sumber hukum, selain juga norma bagi perilaku individu, baik bagi penguasa maupun orang awam. Akhirnya, negara tidak pernah dilihat dalam pengertian negara-bangsa yang diteritorialkan. Tujuannya adalah memperoleh kekuasaan yang memerintah keseluruhan umat, komunitas kaum beriman—sedangkan kekuasaan yang sebenarnya dijalankan oleh satu segmen dari umat yang batas-batasnya tidak otonom, sementara, dan tidak lengkap. Lihat Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti & Qamaruddin SF (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. xviii dan 16.

berubah dalam bentuknya, tetapi mereka juga harus memberi tawaran baru tentang klaim-klaim fundamentalnya dalam terma-terma dan simbol-simbol yang tepat ke arah demokrasi. Karena itu, agama harus menjadi "publik-publik kecil" atau "proto publik".

Mereka harus memulai diskusi yang argumentatif di antara para anggotanya dalam rangka untuk mereformulasi klaim-klaim yang selama ini dipegangnya. Oleh karena itu, pilihannya kemudian, agama harus mengadopsi bentuk organisasi keagamaan yang asosiasional.⁹² Keuntungan yang bisa diraih akan sangat berdampak pada kemaslahatan umat. Dari sinilah, agama justru akan menunjukkan perannya sebagai sumber nilai yang menjadi landasan etis bagi kehidupan publik baik pada tingkat negara maupun di tingkat masyarakat. Transisi ke arah bentuk organisasi keagamaan asosiasional berarti perubahan ke arah model-model kesepakatan baru tentang struktur-struktur kewenangan, pembuatan keputusan, dan partisipasi. Ini adalah salah satu kesepakatan yang dibangun di atas perjanjian yang muncul dari kesadaran keagamaan tentang bagaimana rakyat seharusnya bertindak terhadap sesamanya dan terhadap ajaran keagamaannya sendiri yang menjadi sumber acuan hidupnya.

Kehidupan ruhaniah dan tujuan hidupnya tidak hanya berada dalam batasan kelompoknya, tetapi dalam keputusan dan perjanjian yang mereka buat dengan kelompok-kelompok lain. Ini adalah sebuah proses di mana semua orang bisa memahaminya. Bagaimana pun juga, bentuk keagamaan asosiasional menawarkan kepada agama suatu kesempatan untuk menjadi *public sphere* (ruang publik) yang sangat bebas karena ia memiliki sumber yang dapat membuka dimensi transendensi kehidupan. Jika agama dapat memenuhi dua kebutuhan itu, klaim transendensi dan persuasi publik, maka ia dapat menjadi

92 A. Zainul Hamdi, "Reformasi yang Tercuri: Agama dan Sistem Perilaku di Masa Transisi" (Surabaya: Jurnal Gerbang, No.10, Vol. IV, 2001), hlm. 153.

model acuan bagi masyarakat luas yang saling bertarung untuk menentukan keputusan-keputusan politik tentang kebijakan publik.

Dalam konteks negara-bangsa (*nation-state*), implikasi dari pilihan semacam itu, agama juga mampu berperan sebagai *mediating structure* (institusi perantara),⁹³ meminjam istilah Berger dan Neuhaus (1996), yang kemudian bisa menjembatani celah lebar antara institusi-institusi besar seperti halnya negara. Mediasi-mediasi tersebut akan menguntungkan bagi kedua level kehidupan sosial: individu dilindungi dari berbagai alienasi dan anomie kehidupan modern, sementara institusi-institusi yang besar, termasuk negara, memperoleh legitimasi dengan mengaitkan nilai-nilai yang mengatur kehidupan aktual publik.

2. Visi Politik Kaum Sarungan

Sepuluh tahun reformasi bergulir, sepanjang itu pula nyatanya kiprah kaum sarungan (baca: kiai, santri dan masyarakat pesantren) semakin diperhitungkan dalam interaksi riil sosial, politik dan budaya. Dalam kancah politik, kaum santri tidak lagi menjadi obyek dari kepentingan sesaat politisi dan partai politik, akan tetapi dinamika perpolitikan Indonesia diwarnai pula oleh politisi santri yang tidak lagi menutupi identitas kesantriannya, atau munculnya partai-partai politik yang berbasis massa kaum sarungan seperti PKB, PKU, PNU, PBR, dan PKNU yang baru-baru ini dideklarasikan oleh beberapa ulama sepuh NU.

Gaung komunitas santri dalam dedikasinya terhadap kondisi masyarakat yang tidak segegap gempita image akademis dan civitas, perlu kita baca kembali dengan realita dipegangnya beberapa pos strategis pemerintahan oleh kaum sarungan, KH. Abd. Rahman

93 Berger dan Neuhaus (1996) dalam *Amitai Etzioni, "The Good Society"* (Surabaya: Jurnal Gerbang, Vol. 03, No. 08, Agustus-Oktober 2000), hlm. 199.

Wahid adalah prseiden RI ke 4, ayahnya KH. Wahid Hasyim pernah menjabat sebagai Menteri agama, begitu juga. Mukti Ali dan Saefullah Yusuf adalah sosok santri senior yang sempat tampil dalam birokrasi pemerintahan pusat.

Dalam dunia seni dan budaya, kita akan mengenal Acep Zamzam Noor (penyair asal pesantren Cipasung), atau KH. Musthafa Bisri (budayawan asal pesantren Rembang), di mana kreasi dan inovasi mereka sangat mempengaruhi atmosfir seni dan budaya di nusantara, bahkan Musthafa Bisri adalah budayawan nasional yang kerap dijadikan rujukan umat bukan hanya dalam lini kebudayaan.

Lingkup sosial masyarakat, setidaknya kita bisa melihat peran ormas NU, beserta perangkat dan badan-badan otonomnya banyak mendampingi grass root dalam mengusung agenda reformasi agar benar-benar menyentuh kalangan bawah. Begitu juga bermunculannya lembaga swadaya masyarakat (LSM) banyak yang dimotori oleh kaum sarungan, baik LSM yang konsentrasi di bantuan hukum, lingkungan hidup, kerukunan umat beragama, ekonomi maupun yang bergerak di bidang pendidikan.

Sayangnya dengan realitas sejarah di atas, data sejarah reformasi yang kita kenal selama ini masih menyimpulkan peran kaum santri tetap termarjinalkan dalam ruang publik, saya melihat hal ini disebabkan oleh tiga faktor berikut:

Pertama, minimnya publikasi, peran media dalam menciptakan opini publik sangat dominan, sekecil apapun berita dan peristiwa yang dikemas oleh para kuli tinta dan diekspos melalui media massa (baik cetak maupun elektronik) akan menciptakan opini yang kuat di tengah masyarakat yang mengkonsumsinya. Sayangnya semangat "keikhlasan" yang tertanam dalam pribadi-pribadi kaum santri telah menggosok urgensi unsur propaganda media, padahal inti publikasi itu sendiri sebagai usaha dalam menumbuhkan sikap ghirah (tertarik

untuk melakukan) pada orang lain dalam hal yang positif. Sementara di sisi lain tidak jarang komunitas tertentu berani membayar pers demi kepentingan membangun image.

Kedua, Lemah dalam sistematis jaringan, lazimnya lembaga maupun organisasi yang mapan, sistematis *networks* adalah hal krusial dalam membangun link dengan pihak lain. Sebagai contoh: sekelompok santri yang peduli terhadap lingkungan hidup melalui program ro'an (kerja bakti) mingguan, biasanya hanya mengandalkan potensi internal komunitasnya saja, tanpa mencoba mengembangkan sayap kerja dengan berbagai pihak yang se-bidang, baik instansi pemerintah, swasta, maupun LSM. Jaringan kerjasama dengan pihak eksternal mutlak dibutuhkan dalam rangka melebarkan sayap kerja, yang secara otomatis masyarakat pun akan merasa lebih diayomi oleh para santri. Dengan relasi kerja ini pula, sekelompok santri peduli lingkungan dalam contoh di atas akan terdeteksi peran dan kontribusinya, akan terbaca lebih luas oleh masyarakat segala kiproahnya.

Ketiga, agenda temporer dan kondisional, inilah faktor terakhir yang menyebabkan peran kontribusi kaum sarungan tampak kurang optimal. Kalau kita amati lebih jauh, ternyata banyak jenis kegiatan yang dimotori oleh kaum sarungan sifatnya hanya kondisional, pendidikan politik, hanya sebatas menjelang tibanya pemilu, selepas gegap gempita pesta demokrasi, program yang semestinya diadakan berkesinambungan di komunitas lenyap begitu saja. Atau pembekalan manajemen ekonomi dan bisnis, konsistensinya tidak menjadi target dalam mengadakan program kerja. *Flash activities* inilah yang sebenarnya akan membuahkan hasil yang serba tanggung, akhirnya masyarakat pun tidak sepenuhnya memahami apa yang ditargetkan oleh agenda kaum sarungan.

Kalau saja tiga faktor di atas diperhatikan oleh kaum santri, penulis yakin kontribusi kyai dan santri dalam mengusung agenda

reformasi akan lebih terbaca luas oleh publik, bukankah dari 220 juta jiwa penduduk Indonesia 85 persennya adalah muslim? Dan bukankah dari sekian banyak kaum muslim Indonesia mereka adalah kaum sarungan? Lantas yakinkah kontribusi dan peran santri dalam dunia nyata selama ini sangat minim? Untuk itulah penulis yakin bahwa kaum santri telah banyak berpartisipasi, walaupun secara kasat mata jarang yang mengapresiasi jerih payah mereka

Keterlibatan kaum sarungan dalam jalur politik praktis pada masa sekarang dan ke depan sudah semestinya untuk diarahkan pada tiga bentuk visi politik, yaitu *politik kebangsaan*, *politik kerakyatan*, dan *politik kekuasaan*. Ketiga bentuk visi politik tersebut, dalam catatan sejarah organisasi keagamaan NU, juga telah menjadi bagian tersendiri dari dialektika sejarah yang tak terpisahkan dari kiprah politik kaum sarungan itu sendiri. *Pertama*, politik kebangsaan. Politik ini telah dimainkan oleh kaum sarungan terutama pada masa perjuangan revolusi fisik dan pada awal-awal kemerdekaan. *Kedua*, politik kerakyatan. Politik ini dijalankan oleh kaum sarungan dalam bentuk-bentuk advokasi yang dilakukan untuk membela masyarakat yang termarjinalkan dalam semua segmen kehidupan (politik, hukum, ekonomi, sosial, budaya dan pendidikan). Dan *ketiga*, politik kekuasaan. Politik ini dilakukan sejak kaum sarungan terlibat dalam mendirikan Masyumi pada masa penjajahan Jepang.

a. Politik Rahmatan lil'alam

Gerak sejarah adalah gerak evolutif.⁹⁴ Sebagaimana perjalanan bangsa ini, perjalanan kiprah politik Santri juga sejalan dengan gerak ini. Ide tentang nilai-nilai universal dan inklusif dalam konteks kenegaraan, sudah dikenal sebelum kemerdekaan RI diproklamkan.

⁹⁴ Yang dimaksud gerak sejarah adalah gerak evolutif di sini adalah pendapat yang dikatakan oleh Ibn Khaldun dan Murtadho Mutahari. Gerak evolusi sejarah adalah gerak yang sangat dinamis dengan mentransformasikan nilai-nilai universal dan Inklusif.

Namun, selalu butuh waktu untuk menjadikan nilai-nilai ideal ini terwujud dalam kehidupan nyata, sehari-hari, secara masif. Ketika bangsa ini masih bergelut mencari jati dirinya di masa-masa awal kemerdekaan, santri tradisional yang diwakili NU harus menonjolkan identitas tradisionalnya. Hal ini terbukti efektif guna membentengi diri dari hingar-bingar politik pada tahun 1950-an yang ditandai dengan perdebatan bahkan konflik antar-ideologi. Santri tradisional tidak terperangkap dalam arus pertentangan dua ideologi besar, yakni kapitalisme dan komunisme; juga tidak terperangkap mendukung ideologi yang bercita-cita membentuk negara berdasarkan agama.

Kini situasinya telah berubah. Meski masih ada sejumlah partai yang berromantisme dengan menggunakan identitas partai aliran seperti pada tahun 1950-an, namun tuntutan zaman secara obyektif tidak lagi demikian. Solidaritas rakyat dan mahasiswa yang lintas batas ideologi, yang berujung pada tumbangnya rezim Orde Baru, jelas menunjukkan kecenderungan ke arah baru format politik. Karena itu sangat tepat pilihan yang dijatuhkan oleh para deklarator PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) untuk membebaskan diri dari identitas eksklusif dan menjadi partai yang terbuka.

Ini sama sekali jauh dari sikap oportunistik politik. Bagaimanapun, nilai-nilai inklusif sudah sejak awal inheren dengan nilai-nilai Islam. Pada masa kehidupan Nabi Muhammad SAW saja, sudah dikenal Piagam Madinah yang berisi perjanjian antar kelompok agama dan etnik guna mengikat perdamaian dalam sebuah tatanan negara di bawah otoritas Rasulullah. Seperti yang dikemukakan oleh KH. Mujab Mahali dalam bukunya, *Kiai dan Demokrasi*, negara Nabi Muhammad di Madinah sendiri "bukanlah *dar al-Islam* (negara Islam) melainkan *dar al-salam* (negeri perdamaian)".⁹⁵

⁹⁵ Negara Madinah merupakan negara yang terbentuk berdasarkan kontrak sosial yang pertama kali ada di dunia jauh sebelum negara-negara modern terbentuk yang didasarkan pada pemikiran kontrak sosial Locke, Hobbes dan lainnya. Negara Madinah yang dibangun

Kebijaksanaan para kaum santri memungkinkan dan menuntut masyarakat Indonesia sepakat untuk membangun politik *rahmatan lil'alam*. Artinya, umat Islam harus menjadi rahmat dan membawa kedamaian bagi seluruh alam (melalui keterlibatannya dalam partai politik yang terbuka, diharapkan umat Islam mampu memberi ketenangan, kedamaian dalam arti "seluas-luasnya" bagi warga non-muslim).

Peran sentral kaum santri terbukti amat penting, sehingga dalam Mukernas I PKB, tanggal 28 Februari sampai 3 Maret 1999, peran penting ini ditegaskan pada pandangan PKB mengenai reposisi peran ulama (santri elit) dalam perpolitikan nasional yang menyebutkan bahwa "ulama adalah *warastatul anbiya*, panutan (*surujul ummah*), penerus risalah *nabawiyah*, dan *ashhabul karomah*".⁹⁶ Dengan ilmu, ulama menjadi satu pilar dunia. Dengan komitmen keagamaannya, ulama'lah yang senantiasa menjadi *uswah hasanah* bagi umat. Ulama pula yang 'betah' mendampingi umat dalam segala keadaan. Peran pentingnya terletak pada upaya untuk melakukan parokhialisasi nilai-nilai universal ke dalam masyarakat seperti pesantren dan kelompok keagamaan masyarakat, dan sebaliknya melakukan universalisasi nilai-nilai pesantren ke dunia luar. Terbukti ketika mayoritas pengurus kendaraan politik NU ini meminta deklarator KH. Abdurrahman Wahib (Gus Dur) menjadi Ketua Dewan Syuro PKB, menjadi sangat

bukanlah *dar al-Islam*, karena terbentuknya negara Madinah ini dibangun berdasarkan kesepakatan Nabi dan suku-suku asli maupun orang-orang Yahudi dan Nasrani. Karena itu, negara Madinah lebih tepat disebut sebagai *dar al-salam*, sebuah negara yang terbentuk untuk membawa perdamaian antar agama, etnis maupun bangsa. Kontrak sosial pada negara Madinah ini lebih dikenal dengan sebutan *Sahifah Madinah*.

96 Yang dimaksud Ulama sebagai *warastatul anbiya*, panutan (*surujul ummah*), penerus risalah *nabawiyah*, dan *ashhabul karomah* adalah meramu dan membimbing masyarakat serta melakukan pemberdayaan pada masyarakat, menegakkan keadilan dan mentransformasikan kedamaian, bukan membentuk kekuatan yang dijadikan alat sebagai kuda tunggangan untuk melangkah kemedan politik. Lebih lengkapnya baca *Tashwirul Afsar*, Jakarta: Lakpesdam, hlm. 130.

relevan. Gus Dur sendiri berjanji, bersedia mengisi jabatan itu asal PKB benar-benar menjadi partai terbuka.

b. Politik Etis/Moral

”Teater adalah gambaran seni politik paling indah; hanya situasi kehidupan manusia yang diubah ke dalam seni. Dengan simbolisme yang sama, politik merupakan satu-satunya seni yang subjeknya adalah manusia dalam hubungannya dengan yang lain”. Demikian Hannah Arendt menyatakan dalam *The Human Condition* (1958) sebagaimana dikutip oleh Haryatmoko dalam *Etika Politik dan Kekuasaan* (2003).

Politik sebagai seni mengandung keagungan dan kesantunan. Dan karena seni yang subjeknya adalah manusia dalam hubungan dengan sesamanya maka sejatinya politik itu ’beradab’ dan ’manusiawi’. Keagungan, kesantunan, keadaban, dan keluhuran politik diukur dari keutamaan dan upaya mengabadikan dan mengantarkan diri dan sesamanya kepada kesejahteraan, kebahagiaan, dan kesempurnaan hidup.

Di situlah sejak zaman Yunani kuno dua karya klasik yang menjadi magnum opus, *Republic*-nya Plato dan *Politic*-nya Aristoteles, menjelaskan, sejatinya politik itu agung dan mulia, sebagaimana wahana membangun masyarakat utama. Sebuah masyarakat berkeadaban yang terwujud dalam tatanan sosial yang berlandaskan hukum, norma, dan aturan, sehingga tercipta keadilan dan kesejahteraan. Politisi, bagi kedua filsuf klasik tersebut, tidak lain adalah kumpulan negarawan yang dengan kearifan dan kebajikannya mampu melahirkan gagasan-gagasan brilian yang menjadi obor, yang menerangi dan memberikan pencerdasan bagi kegelapan bangsa. Bagi Plato, politik adalah jalan mencapai apa yang disebut *a perfect society*, sedangkan bagi Aristoteles, politik adalah cara meraih apa yang disebut *the best possible system that could be reached*.

Dengan bertolak dari uraian di atas, parlemen wakil rakyat adalah lembaga politik tempat persemaian pemikiran-pemikiran genial-brilian dan arena pertukaran ide-ide cemerlang di kalangan politisi yang mengemban misi utamanya sebagai perumus kebijakan negara dan pembawa aspirasi rakyat. Adalah kebijakan-kebijakan negara yang dilahirkan politisi yang mengantarkan masyarakat bangsa kepada kesejahteraan, kebahagiaan, dan kesempurnaan hidup sesuai dengan impian dan cita-cita bernegara.

Secara konstitusional, para politisi dituntut membuat undang-undang yang dapat menjamin tegaknya keadilan sosial dan ketertiban hidup bermasyarakat. Sebagai *policy maker*, politisi harus mampu merumuskan kebijakan-kebijakan strategis yang memihak kepentingan publik. Sebagai legislator, politisi harus bisa menjadi "penyambung lidah rakyat" guna mengartikulasikan aspirasi dan menyuarakan kepentingan konstituennya.

Oleh karena itu, para politisi harus memenuhi syarat-syarat pendukung, seperti memiliki integritas moral yang memadai dengan perilaku terpuji dan menjadi teladan bagi masyarakat. Mereka juga harus memiliki kearifan, kebajikan dalam berperilaku mengemban tugas-tugas negara. Lebih dari itu, politisi juga harus memiliki kemampuan intelektualitas dan pengetahuan akademis yang tinggi serta wawasan kebangsaan dan kenegaraan yang luas. Sehingga, tidak heran jika politisi yang duduk di lembaga wakil rakyat disebut sebagai "anggota dewan yang terhormat".

Tetapi, bagaimana dalam praksis politik para politisi? Ironis pedih yang terlihat begitu telanjang saat ini adalah bahwa lembaga parlemen yang terhormat tidak lain telah dijadikan sebagai tempat transaksi politik dan lahan subur tumbuhnya korupsi—*ground breeding*. Pesona dan keagungan lembaga parlemen telah luntur dalam balutan kebobrokan moral, sebab arena yang agung itu telah disulap menjadi arena penumpukan harta dan pertarungan kekuasaan, dan menjadi

anggota parlemen tidak lain sebagai kesempatan untuk menikmati segala tawaran materi dan kekuasaan tersebut.

Dalam menjalankan tugas konstitusionalnya, politisi di parlemen selalu berorientasi kepada kepentingan diri dan kelompok partai tempat mereka berasal. Amendemen konstitusi, pembuatan RUU Pemilu, dan lain-lain, berjalan di dalam transaksi-transaksi politik yang memuakkan. Semuanya dilakukan sebagai bagian dari upaya melestarikan kekuasaan parlemen dan kekuasaan lainnya agar dapat menikmati segala fasilitas yang diperoleh demi pemuasan kenikmatan yang ditawarkan di atas. Mereka seolah merasa memiliki hak penuh untuk mendapatkan upeti sebagai imbalan atas posisi politiknya yang telah diraih lewat pengorbanan materi.

Maka, wajah politik menjadi tak berbentuk. Sosok politik yang sesungguhnya penuh pesona dan agung, tergeletak menjadi sekadar politik puritan yang didominasi kekuasaan, dan penuh nafsu meraup kekayaan tanpa rasa puas. Sejatinya, politik itu agung dan mempesona, karena terbingkai oleh kecerdasan dan kebajikan untuk mengubah kenestapaan bangsa agar menjadi lebih baik. Politik sebagai daya kreasi kekuasaan untuk mengubah nasib rakyat yang menderita, semakin dianggap lelucon.

Oleh karena itu, sosok, wajah, atau watak politik tampak bukan hanya ingin uang dan kuasa, melainkan penuh nafsu dan intrik-intrik yang memuakkan. Kesejatian politik menjadi sia-sia. Itu terlihat dari model politik *power-oriented*, seperti antara legislatif dan eksekutif yang saling adu kekuatan. Di dalamnya, korupsi politik mengekskalasi, serta antagonisme berubah menjadi perang kepentingan. Para elite politik tidak lagi memahami persaingan sebagai relasi agonistik yang saling menghargai, demi mengantarkan rakyat kepada kesejahteraan, dan kebahagiaan hidup, tetapi melihatnya sebagai antagonistik yang saling mematikan demi pemenuhan keuntungan diri dan kelompok, persetan dengan nasib rakyat yang kian nestapa?

Sejatinya politik itu agung, indah, dan penuh pesona. Implikasinya politik itu bermuatan dimensi moral-etis yang tidak bisa disingkirkan. Moralitas dan etikalitas merupakan atribut ontologis yang menjelaskan hakikat keagungan dan keindahan politik perse. Maka, menyingkirkan muatan moral-etis politik merupakan upaya naif yang sama saja dengan menyingkirkan hakikat politik pada dirinya. Politik pun menjadi tanpa nyawa dan spirit yang membawa kemaslahatan bersama.

Jadi, persoalannya kini adalah bagaimana mengembalikan aura politik kepada kesejatiannya yang bermuatan keindahan, keagungan, keluhuran dan penuh pesona? Ingat bahwa gelagat praksis politik selama ini telah menelanjangi adanya defisit moral politik secara general. Atau, kalau kita jujur, proses politik di tataran elite; parlemen dan parpol belum mampu menegakkan kaidah-kaidah etis yang sesungguhnya dalam penyelenggaraan kekuasaan.

Kini bergantung pada bagaimana para politisi merakit dan membangun kembali berbagai anasir moral politik dalam menjalankan fungsi-fungsi politiknya dan/atau menegakkan kembali kaidah-kaidah etis dalam menyelenggarakan kekuasaan. Atau, usaha para politisi dalam membangun sebuah kultur politik etis demi menciptakan bangsa yang berkeadaban. Proses dan praksis politik yang tidak etis bukan saja menghancurkan demokrasi yang mulai bersemi di negeri ini, tetapi bahkan mengerdilkan dinamika peradaban secara keseluruhan.

Perlu dicatat, sebuah bangsa yang terhormat, beradab dan demokratis, hanya bisa tumbuh kukuh dan kuat dalam kultur politik etis yang dibangun oleh para politisi elite yang bermoral. Dengan kata lain, demokrasi bangsa hanya bisa tumbuh subur dan bersemi dengan megah dalam kultur politik yang beradab, mulia dan luhur. Hanya dalam kultur politik yang menjadikan etika sebagai parameternya dan bernapaskan moralitas dalam proses penyelenggaraan kekuasaan

negara kita boleh berharap bangsa ini akan tumbuh dan berkembang menjadi bangsa yang bermartabat dan berkeadaban.

Di samping itu, politik sendiri sebenarnya mempunyai dua dimensi, yaitu dimensi gagasan tentang kekuasaan (*politics of power*) dan dimensi gagasan tentang nilai (*politics of meaning*). Agar politik dan lokus kekuasaan dapat ditransformasikan dari negara ke masyarakat maka dimensi yang kedua dari politik tersebut harus ditonjolkan dalam bentuk perilaku politik itu sendiri. Kerendahan hati untuk mengamalkan politik nilai dan mengesampingkan gagasan kekuasaan inilah yang menjadi pekerjaan rumah bagi para elite politik di negeri ini. Elite politik dengan gagasan nilai akan memiliki kecerdasan visi untuk membawa bangsa ini menuju ke arah yang lebih baik. Sebaliknya tanpa kecerdasan visi, para praktisi-politik tak akan memiliki pandangan yang terang tentang orientasi negara. Sukanya hanya ingin berkuasa dengan jabatan tinggi yang bisa mengalirkan limpahan uang. Politik nilai amatlah penting agar politisi tidak terus bernafsu berkuasa. Mereka akan memiliki kesadaran kuat dalam paradigma berpikir dan bertindak dengan nilai, bukan sekadar kekuasaan yang ujung-ujungnya hanya untuk kenikmatan dunia semata.

Perilaku praktisi-politik di negeri ini tampaknya banyak yang mempraktekan dimensi gagasan kekuasaan dibandingkan gagasan nilai. Hal ini terlihat dari sikap mereka yang selalu ingin menang sendiri, tidak mau mengalah, apalagi dikalahkan, tidak sportif, dan parahnya lagi tidak bisa berargumentasi secara rasional-logis.

Dalam setiap pelaksana pemilu, misalnya, calon-calon yang tidak lolos kualifikasi kemudian langsung menuduh KPU curang, tidak dan lain sebagainya kemudian mereka membentuk forum untuk menolak hasil pemilu. Dalam pemilihan presiden atau pemilihan kepala daerah juga memperlihatkan hal yang sama. Kandidat yang kalah dalam pertarungan kemudian ramai-ramai menggugat keabsahan pemilu/

pilkada dengan mencari-cari alasan, seperti politik uang, kecurangan, penggelembungan suara dan seterusnya. Perilaku lain yang sering dipraktikkan elite politisi di negeri ini adalah saat rebutan kursi ketua partai. Setiap kongres atau muktamar selalu ricuh, saling pecat, bikin muktamar tandingan, saling tuding sebagai pengkhianat, dan seterusnya.

Dalam konteks inilah kehadiran kiai dalam politik sangat diperlukan. Politik ala kiai harus bisa ditunjukkan tanpa politik kebohongan dan hanya bisa bermanuver. Politik kiai harus dengan gagasan nilai, bukan gagasan kekuasaan. Jika politik kiai hanya berorientasi kekuasaan maka kiai tersebut tidak ubahnya sama dengan politisi-politisi lain yang sebelum duduk di kursi empuk sebagai warga yang tidak memiliki visi dan orientasi yang berbasis pada nilai.

Sejarah politik Nahdlatul Ulama (NU) di masa lalu telah mewariskan pelajaran dan keteladanan yang sangat berharga bagi pembangunan politik kita dewasa ini. Para kiai NU telah meletakkan dasar-dasar kultur dan manifestasi politik yang dibangun di atas pandangan dunia (*world view*) pesantren yang menyeluruh tentang kehidupan. Dengan pandangan dunia seperti itu, politik kiai NU di masa lalu bukan hanya mempunyai peranan sangat strategis dalam perjuangan merebut kemerdekaan dan mempertahankan kedaulatan, tetapi juga berhasil meletakkan fundamental politik yang kokoh sehingga dimungkinkan adanya pangkalan-pangkalan pendaratan bagi realisasi tujuan Islam dan cita-cita nasional yang dikehendaki bersama.

Berbeda dengan golongan (*firqah*) keagamaan yang lain, pandangan dunia NU menggabungkan tiga dimensi dan perspektif sekaligus, yaitu dimensi teologis atau spiritual, dimensi akhlak atau tasawuf, dan dimensi hukum atau fikih. Semuanya diposisikan saling menunjang dan melengkapi, bukan terpisah atau saling berhadapan.

Pertama, dimensi spiritual berfungsi untuk mentransendensikan politik duniawi menjadi spirit perjuangan yang berorientasi masa depan. Cara pandang politik pun bisa melampaui hal-hal yang bersifat simbolik, material, dan tujuan-tujuan jangka pendek. Dan yang terpenting, kepentingan yang lebih besar seperti kepentingan nasional selalu menjadi pertarungan utama. Pada Mukhtamar ke-11 di Banjarmasin, 8–12 Juni 1935, misalnya, NU memutuskan bahwa wilayah Hindia Belanda di bawah kekuasaan penjajahan Belanda adalah "wilayah Islam" atau "negeri Islam" (*dar Islam*), tetapi bukan negara Islam (*darul Islam*). Negeri Islam adalah sebuah wilayah di mana kebebasan umat Islam untuk menjalankan ajaran agamanya dijamin oleh negara. Adapun negara Islam sendiri adalah negara yang berdasarkan ideologi Islam secara formal dan dipimpin oleh seorang penguasa muslim. Dengan status Hindia Belanda sebagai "negeri Islam", maka ada proses teologisasi dan spiritualisasi dalam politik para kiai NU, sehingga politik kiai selalu merupakan manifestasi dari kemampuannya untuk menentukan pilihan antara hal-hal esensial agama dari hal-hal yang dianggapnya bukan persoalan utama, atau antara nilai dan strategi.

Kedua, dimensi akhlak atau tasawuf yang dikembangkan untuk membangun suatu kultur politik yang berbasis pada nilai-nilai kesantunan dan kebijaksanaan. Sebagaimana dikatakan dalam sebuah Hadis, bahwa Nabi Muhammad diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak, maka politik tanpa etika hanya akan menjadi praktik kaum hedonis dan pragmatis yang kehadirannya di dunia politik hanya untuk mencari status (jabatan) dan menumpuk kekayaan. Dan terakhir, dimensi hukum atau fikih yang dikembangkan untuk menopang proses pelebagaan politik agar praktik-praktik politik bisa berjalan akumulatif menuju terbentuknya sistem yang kokoh. Politik yang mengabaikan aturan main hanya akan menciptakan situasi *chaotic* atau *faudha*. Dalam situasi demikian, keadilan dan tujuan politik tidak mungkin direalisasikan.

Ketiga dimensi di atas merupakan satu kesatuan, tidak bisa dikedepankan salah satu aspeknya saja. Politik yang terlalu mengedepankan dimensi spiritual hanya akan melahirkan wacana atau jargon-jargon yang sulit diukur keberhasilannya. Politik yang terlalu mengedepankan hukum akan cenderung kaku dan mau menang sendiri. Adapun politik yang hanya mengedepankan dimensi moral hanya akan menciptakan "jarak permanen" antara nilai-nilai dan kenyataan politik. Seperti menonton pertandingan dari pinggir lapangan, terus berteriak tetapi tidak mempunyai pengaruh signifikan terhadap permainan itu sendiri.

Santri merupakan sosok manusia yang patuh pada agama yang dilandasai oleh pemahaman al-Qur'an dan al-Hadis. Penguasaan terhadap materi keagamaan tersebut, tidak berarti seorang santri menafikan seluruh aspek lokalitas. Pemahaman definisi santri seperti itu merupakan bahasa yang dilontarkan Gus Dur dengan istilah *Pribumisasi Islam*.⁹⁷ Santri selalu mengindahkan dogma agama, namun tidak menafikan aspek sosio-kultural yang ada. Meminjam bahasa Nasr Hamid Abu Zaid dengan cara mengkontekstualisasikan ajaran agama dengan realitas yang dipijaknya.⁹⁸ Santri sebagai *khalifah* yang harus menjaga bumi, secara otomatis harus menjaga moral masyarakat dan bangsa. Dalam menjaga moralitas tersebut, syari'ah Islam harus terkontekstualisasikan dengan lokalitas; menjaga moral

97 Pribumisasi Islam di sini mempunyai maksud yaitu kontekstualisasi nilai-nilai ajaran Islam yang diambil dari al-Qur'an dan al-Hadis yang didialogkan dengan sosio kultural setempat lebih khususnya di Indonesia, sambil mengkritik Islam yang arabian (Islam yang berpatron pada bangsa Arab dan mengkultuskan bangsa Arab dengan kebenaran Islam) dan membumikan nilai-nilai Islam, dengan cara mendialogkan antara budaya lokal dengan ajaran Islam sehingga sama-sama mempunyai eksistensi dan tidak saling menyalahkan dan menghujat. Lebih jelasnya baca E. Kosasih, *Hak Gus Dur untuk Nyeleneh*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 55.

98 Nasr Hamid Abu Zaid sepakat dengan Gus Dur tentang pemaknaan Islam yang harus membumi, termasuk di dalamnya pemahaman Abu Zaid tentang peran tugas santri yang telah memahami al-Qur'an dan al-Hadis yang harus mampu melakukan transformasi Islam dalam kehidupan nyata sehari-hari. Baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS 2001), hlm. 9.

agama, menjalankan kejujuran dan keadilan, menciptakan kedamaian dan pemerataan.

Ada dua hal yang menjadi agenda besar santri Indonesia sebagai satu kesatuan kesadaran sosial politik keberagamaannya, yaitu: *Pertama*, kesadaran santri tentang krisis multi-dimensional yang disebabkan oleh kelalaian mengamalkan nilai-nilai ajaran Islam. Hal ini juga termasuk mengharuskan setiap tindakannya dalam bentuk tanggung jawab dunia akhirat; dan *kedua*, perjuangan struktural (politik). Setiap upaya pengakaran kultural selalu membutuhkan kekuasaan yang bergerak di dalamnya. Sehingga pengakaran nilai-nilai ajaran Islam selalu membutuhkan perjuangan struktural atau kekuatan politik. Sekuat apapun nilai-nilai ajaran Islam di Indonesia, apabila tidak diimbangi dengan perjuangan politik (struktural), maka kekuasaan tersebut akan menghancurkan tatanan nilai-nilai ajaran Islam yang telah berakar selama ini.⁹⁹

Berdasarkan konsep di atas, maka tatanan realitas dapat dipahami; *pertama*, pada tingkat sosio-kultural bahwa praktek keberagaman santri Indonesia memang dihadapkan terhadap aneka ragam aliran keagamaan. Keaneka-ragaman tersebut selalu menimbulkan konflik antar santri (umat Islam). Pertanyaan yang pantas dimunculkan di sini adalah mengapa ini harus terjadi? Jawabannya bukan terletak pada keaneka-ragaman tersebut, tetapi terletak pada keterlambatan santri (umat Islam) menangkap kesadaran bahwa kita (santri; umat Islam) sedang direkayasa oleh kelompok non-Islam, yakni rekayasa menghadirkan tatanan budaya dalam sebutan modern dan tradisional, barat dan timur, dan sebagainya. Pemilihan ini sengaja dihadirkan

99 Pembagian tugas dan peran santri seperti dimaksudkan di atas penulis adaptasikan dari pemahaman Partai Politik Islam yang ada di Indonesia, yaitu PPP. Dalam memberikan pemahaman tentang seorang santri. Untuk lebih jelasnya, lihat DPW PPP Jatim dalam Halaqoh Alim Ulama yang bertemakan, *Perihal Sikap Politik Umat Islam Indonesia*, yang diselenggarakan di Pondok Pesantren al-Musthofawiyah Tuban pada tanggal 18-19 April 2003.

para orientalis dalam pemahaman ke-Islam-an. Sehingga suatu bentuk 'kata' yang pada awalnya tidak dikenal di dalam dunia Islam kemudian menjadi bagian tersendiri. Akibatnya, antara aliran-aliran keagamaan dalam umat Islam Indonesia terjadi upaya saling menghina atau saling berebut predikat modern dan atau menghindar dari sebutan tradisional. Dan *kedua*, pada tingkat struktural (politik) bahwa sikap politik santri di Indonesia selalu berada dalam posisi minor, padahal realitas umat Islam Indonesia merupakan warga mayoritas. Namun kenapa perjuangan pada tingkat struktural selalu mengalami kekalahan? kecuali pada pemilu tahun 1999 dengan kemenangan Abdurrahman wahid (Gus Dur) sebagai Presiden RI keempat.

Penyebab utama lahirnya perbedaan langkah politik umat Islam di Indonesia adalah adanya wacana pemisahan hubungan agama dan negara. Dalam tradisi Katolik, sebenarnya muncul juga persoalan serupa, di mana hak gereja dan hak negara mempunyai otonomisasi yang melakukan pemberontakan terhadap Gereja. Ironisnya pemahaman ini juga masuk ke dalam bagian umat Islam Indonesia. Padahal kerajaan-kerajaan yang ada di Indonesia selalu terkait dengan kekuatan keagamaan sebagai landasan kultur politik.

Demikian pula halnya, kepemimpinan para khulafa al-Rasyidin yang meletakkan posisi agama dan negara dalam satu bingkai keagamaan, sekaligus menjadi tatanan pembangunan politik umat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa tauladan politik umat Islam untuk meletakkan agama dan negara dalam satu kesatuan nilai-nilai ajaran Islam memiliki akar sejarah tersendiri.

Sayangnya, fungsi-fungsi budaya dan politik itu kebanyakan hanya menjadi 'lipstik' yang terlihat cantik di permukaan semata. Para ulama yang berjuang di jalur politik, kebanyakan hanya sibuk mengurus pengikutnya sendiri dan memenangkan partainya di arena Pemilu. Begitu juga, orang-orang yang menjadi perantara budaya, akhirnya juga banyak yang hanya menjadi corong pembenar kebijakan

pemerintah. Fenomena MUI (Majelis Ulama Indonesia) di zaman Orde Baru, tampak banyak menjadi "tukang do'a" pada acara-acara resmi negara, imam besar masjid Istiqlal, atau mengumumkan jatuhnya hari raya keagamaan tertentu. Dan pada era Habibie, Gus Dur, dan Megawati pun, fenomena para santri elit (ulama) yang membela para patronnya juga tampak sama terjadi. Tentu saja, Buya Hamka harus dicatat sebagai santri elit (ulama) yang konsisten dengan perjuangannya sehingga dengan bersedia mengundurkan diri dari MUI ketika berseberangan dengan pemerintah.

Santri elit (Ulama) yang hanya diam ketika terjadi kemungkaran di hadapannya, menurut al-Ghazali, digolongkan sebagai '*ulama al-su'*' (ulama dunia). Ulama jenis ini, biasanya bila berbicara atau mengeluarkan fatwa hanya sekedar basa-basi atau pengguguran tugasnya saja, agar ia tetap dianggap kompeten di bidangnya. Jarang sekali, fatwa yang diberikan betul-betul keluar dari hati nurani dan berniat membela rakyat yang tertindas. Terhadap fenomena banjir, penggusuran, perdagangan wanita dan anak kecil, biasanya ulama hanya akan diam saja. Namun, terhadap persoalan yang sebetulnya hanya bersifat *fiqih oriented* yang menekankan pada halal-haramnya sesuatu, mereka akan buka suara sekeras-kerasnya. Labelisasi halal pada produk makanan dan minuman, serta halal haramnya bunga bank dan sah-tidaknya bank konvensional yang terus menerus diteriakkan, adalah salah satu contoh betapa rendahnya *sense of belonging* mereka terhadap penderitaan rakyat kecil yang sebetulnya tidak terlalu membutuhkan hal itu. Padahal AS. Hikam mengungkapkan bahwa santri yang berada dalam Pesantren adalah embrio *Civil Society*.¹⁰⁰ Namun dalam perkembangan selanjutnya,

¹⁰⁰ *Civil Society* yang dimaksud di sini adalah santri yang berada dalam naungan Pesantren diharuskan menjadi kekuatan yang terlibat aktif dalam proses kemandirian dan pemberdayaan masyarakat. Komunitas mandiri inilah yang akan membawa demokratisasi ke ruang sosial dan ruang politik. Dengan kemandirian berarti tidak bergantung pada institusi apapun. Dengan kemandirian dan kekuatan kultural maka dapat selalu mengontrol setiap

Santri (Pesantren) terperangkap dan terjerat dalam hegemoni negara dan pasar (kapitalisme). Masdar juga mensinyalir tentang erosi peran Santri yang menjadi hanya sekedar tukang stempel dari kebijakan-kebijakan negara plus kebijakan ekonomi kapitalistik.¹⁰¹

Yang lebih ironis lagi, jika para ulama yang semestinya menjadi pialang budaya dan penjaga moral bangsa, banyak yang menjadikan profesinya sebagai lahan untuk mata pencaharian. Maksudnya, penerimaan para ulama terhadap para calon presiden yang *sowan* ke tempatnya, hanya dimaksudkan untuk mengeruk manfaat dan keuntungan bagi dirinya saja. Ia akan menerima siapa saja yang datang, asal memberi sumbangan pada pesantrennya atau memasukkan amplop di kantongnya. Begitu juga, para ulama yang kampanye dan menjadi calon legislatif, ketika terpilih akhirnya juga hanya akan melakukan aksi duduk, diam, dan menerima duit. Janji-janji untuk memperjuangkan aspirasi rakyat dan penegakan ajaran Islam yang dulu digembar-gemborkan, akhirnya dengan begitu mudah akan mereka kompromikan dengan lawan politiknya demi sebuah jabatan atau uang.

Di Iran, peran ulama yang masuk kekuasaan dan malah melanggengkan hegemoni kaum konservatif adalah contoh yang layak dijadikan pelajaran. Ketika mereka melakukan revolusi Islam pada tahun 1979, sebetulnya rakyat sangat berharap akan adanya pemerintahan baru yang lebih demokratis dan memihak rakyat. Akan tetapi, dengan

kinerja pemerintahan yang telah merugikan masyarakat kecil. Untuk lebih jelasnya baca AS Hikam *civil society*, hlm. 45 dan Baso, *Civil Society dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: Lakpesdam Pustaka Hidayah, 2003), hlm. 32.

101 Masdar berpendapat seperti ini karena para Ulama Kyai telah mendukung terhadap kurikulum yang didukung oleh pemerintah yang oleh Masdar dianggap merugikan masyarakat kecil dan pesantren yang ada, karena Pesantren hanya dijadikan legitimasi kekuasaan untuk membuat kurikulum titipan dari pemerintah. Lebih jelasnya baca *Cangkruk*, 1 (Yogyakarta: TIP, 2001), hlm. 32.

pelembagaan ulama dalam *wilayah al-faqih*¹⁰² yang bertindak sebagai otoritas utama pemerintah, yang terjadi malah sebaliknya. Para ulama ini justru dengan seenaknya memecat orang yang sebetulnya didukung rakyat tapi dianggap tidak memuluskan aspirasi mereka. Kasus pengusiran Bani Sadr, pengucilan kekuasaan Mohamad Khatami, serta pencoretan calon anggota legislatif dari kalangan reformis, serta pelarangan protes mahasiswa dan pembelengguan kebebasan pers akhir-akhir ini, tampak menunjukkan hegemoni itu. Para ulama akhirnya hanya memanfaatkan kharisma dan kedudukannya guna memuluskan ambisi pribadi dan kelompoknya.¹⁰³

Dengan merefleksikan uraian di atas, maka para santri (santri elit ulama dan santri pelajar) sudah selayaknya untuk konsisten dengan fungsinya sebagai penjaga moral dan alat kontrol terhadap kekuasaan. Tempat para ulama adalah di pesantren, madrasah, sekolah, dan pedesaan guna membangun peradaban alternatif.¹⁰⁴ Mereka harus menjadi pembela kaum tertindas dan orang-orang yang selama ini

102 *Wilayah al-Faqih* adalah dalam frame Fiqh. Para ulama lebih banyak mengajarkan ilmu-ilmu fiqh yang statis tanpa membandingkan dengan dunia luar. Dengan demikian, ulama telah memenjarakan pemikiran-pemikiran kaum santri untuk maju dan mengikuti perkembangan dunia. Dan bahkan ada yang mengharamkan para Santri untuk berfikir secara liberal dan plural, karena dianggap telah menyesatkan dan keluar dari frame fiqh. Lebih jelasnya lihat Buletin Dakwah *al-Islam: Bahaya Kebebasan yang Diusung Sekulerisma* ed, 262/tahun XII. Yang dikeluarkan hari Jum'at 15 Juli 2005.

103 Mengenai kasus yang terjadi di Iran ini untuk lebih jelasnya lihat *Jurnal Islamia*, hlm. 40.

104 Peradaban alternatif yang dimaksud di sini adalah bangunan infrastruktur yang mapan dan ini hanya dapat dilakukan di daerah pedesaan. Peradaban alternatif ini dimunculkan karena kekhawatiran masyarakat yang sudah bersikap apatis pada pemerintahan. Pengayoman pada wilayah kultural antara kaum santri dan masyarakat tertindas akan lebih diutamakan. Tapi sekalipun demikian bukan lantas menafikan perjuangan yang harus dilakukan dalam ruang struktural. Sinergisitas perjuangan antara kultural dan struktural akan semakin erat dan akan menjadikan bangsa sejahtera dan damai tidak menjadi tamu di rumah sendiri (istilah kebobrokan Indonesia; Indonesia yang dianggap sebagai negara Makmur dan bahkan ada yang mengatakan tanah Indonesia adalah bagian dari tanah surga namun seluruh sumber daya alam telah dikuasai oleh orang asing, bukan orang Indonesia sendiri). Untuk lebih jelasnya lihat E. Kosasih, *Hak Gus Dur untuk Nyeleneh*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 281.

terhinakan, baik oleh struktur kekuasaan atau pemahaman keagamaan yang sempit. Perjuangan lewat jalur kekuasaan yang dilakukan oleh para politisi, sudah semestinya disinergikan dengan perjuangan budaya dan keadilan sosial yang dilakukan oleh para ulama. sebab, tanpa hal itu semua, politik dan Pemilu hanya menjadi ajang bagi-bagi kekuasaan yang tanpa pernah menyentuh kebutuhan mendasar rakyat kecil di pedesaan atau kaum miskin di kota.

Dalam membangun sebuah peradaban alternatif ini, menurut KH. Mustofa Bisri, para ulama sudah semestinya menjaga jarak dengan kekuasaan. Dengan begitu, mereka akan lebih kuat dari kekuasaan dan tidak akan menghegemoni kekuasaan demi ambisi pribadinya. Mereka tentu akan lebih leluasa membangun nilai dan pranata yang akan dianut oleh masyarakat. Bukan malah sebaliknya, menjadikan masyarakat sebagai pengikut yang dimanfaatkan untuk mendukung calon atau partai yang dianut sesuai subyektifitasnya. Dengan kerja-kerja peradaban ini, maka energi umat akan lebih termanfaatkan untuk urusan jangka panjang. Misalnya, perbaikan pendidikan, penyebaran dakwah, pengembangan ekonomi kerakyatan, pemberantasan korupsi, serta kemandirian terhadap kekuatan asing. Determinisme ekonomi dan politik lewat jalur kekuasaan, sudah semestinya diimbangi dengan perubahan budaya dan sosial yang dilakukan oleh para santri dan rakyat.¹⁰⁵

Sebagai pewaris Nabi dan orang yang tertanam akarnya di masyarakat, para ulama dengan semestinya memainkan diri sebagai figur moral, anutan publik, berwatak sosial, serta menjadi suri tauladan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan fungsi-fungsi seperti itu, maka

105 Mustofa Bisri beranggapan bahwa peradaban alternatif akan dapat terbentuk jika korupsi dapat diberantas, ekonomi mandiri (tidak menetek pada kapitalisme), bangunan budaya yang sinergis dengan kekuatan bangsa yang dimiliki negara. Dalam artian dapat menegakkan supremasi hukum yang telah diperjual-belikan.

peran ulama sebagai *raushan fikir*¹⁰⁶ -meminjam istilah Ali Syariati akan betul-betul membumi di masyarakat. Intelektual organik. Hal itulah yang akan memberikan pencerahan dan optimisme bangsa Indonesia ke Depan. Demokratisasi dan pengentasan krisis tidak akan berhasil dilakukan, jika di kalangan bawah tidak dibangun *civil society* yang kuat dalam melakukan kerja-kerja peradaban secara konsisten.

c. *Politik Kebangsaan dan Kerakyatan*

Dalam salah satu tulisannya, Gus Dur pernah menguraikan tentang "Hakekat Kiai Kampung"¹⁰⁷ dan ia membedakan kiai menjadi dua kategori. Ada 'kiai sepuh', yaitu mereka yang menjadi pengasuh pesantren-pesantren besar seperti pesantren Lirboyo, Langitan, Tebuireng, dan sebagainya, yang disegani oleh kiai-kiai di bawah mereka, yang oleh Gus Dur kemudian disebut dengan istilah 'kiai kampung'.

Peran kedua kategori kiai tersebut juga sangat berbeda. Kiai sepuh sekarang sudah menjadi elite yang sulit ditemui bukan malah menemui, berbeda dari kiai kampung yang selalu mendengarkan keluhan-keluhan masyarakat. Kiai kampung (baca: ulama rakyat) lebih memilih berperan pada wilayah pinggiran, menerobos ke dalam tempat-tempat yang jarang disentuh penguasa. Mereka berada dalam jantung masyarakat, sehingga mampu memahami kondisi serta dinamika yang terjadi di dalamnya dan bisa membaca kebutuhan-kebutuhan yang sebetulnya mereka perlukan.

Peran keulamaan dalam lintasan sejarah telah berumur panjang. Kini dengan segala dinamika dan pasang surutnya mengalami

106 *Raushan Fikir* di sini menurut Ali Shariati merupakan sosok manusia yang mempunyai kesadaran intelektual dan tercerahkan dengan segenap kemampuan intelektualnya (cendikiawan) juga tampil sebagai pembebas yang mampu melakukan perubahan-perubahan (reformis tercerahkan) atau dalam bahasa sosial adalah intelektual-ideolog atau juga berarti ideolog-cendikia.

107 Untuk lebih lengkapnya, lihat pada situs www.Gusdur.net.

pergolakan dan dipertanyakan urgensinya bagi kehidupan masyarakat. Sebab, akhir-akhir ini, ulama cenderung membawa ranah kontestasi politik elite pada perebutan kekuasaan dan memperlemah keberadaan dan keberdayaan dirinya yang kemudian berdampak pada mudarnya eksistensi keulamaan di tengah-tengah kehidupan sosial kemasyarakatan. Adanya praktik politik menyeret ulama dalam politik kekuasaan yang menyebabkan tidak lagi mampu mengemban gerak sosial dan keagamaan yang mempunyai keberpihakan.

Ulama bukan lagi menjadi 'wasit' bagi persengketaan. Melainkan, ulama telah berintegrasi dengan persengketaan itu sendiri. Sebagian ulama sekarang sudah hampir tidak punya orientasi pada soal kerakyatan dan justru berubah wujud menjadi pendorong perpecahan. Mudarnya eksistensi ulama tersebut memaksa kiai berpaling dari tugas keulamaannya dengan mengambil jalan pintas mendapatkan *privilege* bagi kepentingan individu dan kelompoknya. Misalnya, dengan praktik politik yang menjadikan ulama sebagai alat politik tanpa mengusung gagasan dan orientasi pada kemaslahatan yang berdampak kontra produktif bagi usaha-usaha pengembangan gerak sosial dan keagamaan serta merusak berbagai eksperimentasi yang hendak menjadikan ulama sebagai kekuatan penyeimbang di tengah-tengah kekuatan yang menindas umat atau masyarakat secara luas.

Ketika peran ulama dipertanyakan, praktik politik menyeret kiai pada politik kekuasaan dan mulai mudarnya eksistensi ulama karena berpaling dari tugas utamanya. Karena itu, posisi kiai kampung semakin "nyata" di tengah-tengah carut-marut peran ulama (baca: Kiai elite). Mereka tetap menjadi "juru bicara" atas nama ulama dan "pendengar" setia suara rakyat. Posisi itulah yang membuat kiai kampung masih dan tetap diikuti. Sebab, merekalah yang bisa mengerti dan merasakan perasaan rakyat kecil ketika yang lain mulai berpaling dan asyik menikmati dunia baru yang cenderung mengabaikan umat.

Kiai kampung (ulama rakyat) tidak banyak terlihat dan tidak banyak diperhatikan dibandingkan kiai pesantren. Namun, kenyataannya, kiai kampung memiliki hubungan langsung dengan umat. Juga, secara informal, mereka masih terus-menerus menjaga serta mempertahankan umat dari godaan-godaan, termasuk menjaga dirinya dari aras politik serta kekuasaan. Karena itu, kiai kampung menjadi sangat penting dalam kehidupan politik yang sedang dibangun bangsa ini.

Peran dan fungsi kiai kampung yang mendengarkan suara-suara rakyat pinggiran dan di luar kekuasaan merupakan warisan para *masyayikh* yang dulu dilakukan terus-menerus. Namun, peran itu kini telah banyak ditinggalkan sebagian kiai elite yang sibuk dengan kekuasaan dan jabatan baru, bahkan kadang-kadang uang. Ketika sebagian kiai elite terlibat langsung dalam politik praktis dengan mengabaikan peran keulamaannya dan berpaling merebutkan jabatan serta kekuasaan, kiai-kiai kampung tetap menjaga dan menyemaikan peran politiknya yang tecermin dalam dua hal.

Pertama, politik kerakyatan, yaitu politik yang mengarahkan perjuangan pada kepentingan masyarakat, terwujud dalam kebijakan-kebijakan publik yang berpihak pada masyarakat dan mengajak ke jalan kebaikan dunia dan akhirat. Yakni, arah perjuangan maslahat dengan tanpa menebarkan permusuhan yang berkepanjangan seperti yang disampaikan Muhammad Abu Zahrah dalam kitab Ushul Fiqh yang menyebutkan tentang tujuan syariat Islam (*maqasid al-syariyyah*). *Kedua*, politik kebangsaan. Yaitu, sikap kiai dalam mengondisikan penjagaan kedaulatan negara dan rakyat, mendorong penegakan keadilan dan hukum untuk mewujudkan keadilan yang bersifat universal.

Republik kaum bersarung (baca: santri) selalu menarik di tengah pergolakan politik di Indonesia. Mempunyai massa yang berakar kuat di bawah (*grass root*), kaum santri selalu menjadi incaran politik

dalam mendulang suara kekuasaan. Tak terkecuali dalam pemilihan kepala daerah (Pilkada) Jawa Tengah 2008 sekarang ini. Kaum santri menjadi primadona politik yang terus diburu suara massanya dalam menentukan terpilihnya orang pertama di Jawa Tengah.

Dalam perkembangannya sekarang, di kalangan kaum santri di Jawa Tengah pun terjadi pergolakan yang membentuk faksi dan golongan (kepentingan), yang tak sentralistik dalam satu suara. Digandengnya Muhammad Adnan (Ketua PWNU Jawa Tengah) oleh Bambang Sadono adalah suatu hal yang layak kita cermati secara serius dan krusial dalam pentas Pilkada Jateng sekarang ini.

Geger republik kaum bersarung dilengkapi dengan gairah politik kiai sepuh yang sedang meluap. Ada yang hangat-hangatnya mengampanyekan PKNU, juga ada yang tetap bertahan di PKB, PPP, bahkan ada yang di Golkar. Para kiai sepuh yang begitu asyik ria menikmati manuver politik inilah yang kemudian mengakibatkan para pengurus NU juga asyik ria berebut kue kekuasaan di daerah. Imbasnya, tak lain adalah NU. Para kiai sepuh adalah jangkar NU kultural. Pengaruhnya kadang melebihi yang duduk di PBNU sekalipun. Kalau jangkar NU sudah berbalik arah, maka para penganut jangkar akan kehilangan pemersatu. Akibatnya, mereka seperti "kutu loncat" yang begitu mudah mengikuti nalar politik pragmatis.

Syahwat politik praktis yang dijalankan pengurus NU hanya akan menjebak kaum bersarung dalam pragmatisme kekuasaan. NU, mengikuti jalan pikir Komaruddin Hidayat, akan terjebak dalam 'politik panjat pinang'. Dalam politik panjat pinang, kue kekuasaan diraih di tengah penderitaan orang lain; yang lain itu harus dipanjat dan diinjak bahunya. Dan, ketika kue kuasa diraih, maka yang terjadi adalah perebutan kursi jabatan. Kursi panas di sekeliling pejabat pasti akan menjadi rebutan; maka terulang kembali politik panjang panjat pinang. Pemimpin NU yang memanjat kursi kekuasaan harus memanjat pundak warganya. Pasti, orang terinjak sangatlah merasa

berat, bahkan sakit. Kemudian ketika kuasa diraih, maka konflik antara warga NU pasti akan terjadi dan menceraikan-beraikan warga NU lagi. Tragedi demi tragedi yang menumpuk.

Mengapa pengurus NU begitu bersyahwat masuk lorong dunia politik? *Pertama*, masih kaburnya konsep kembali Khittah 1926 yang telah dirumuskan para ulama dalam Mukhtamar Situbondo pada tahun 1984, walaupun dalam Munas terakhir NU di Asrama Haji Sukolilo tahun 2006 Rais Aam PBNU KH. Sahal Mahfudh telah menyatakan bahwa pengurus NU harus bersikap independen, tidak terlibat dalam politik praktis. Kalau terlibat, silakan mengundurkan diri. Mbah Sahal, begitu beliau akrab dipanggil, juga menegaskan bahwa politik NU adalah politik kebangsaan. Politik yang bertujuan membawa kemaslahatan seluruh warga bangsa Indonesia.

Seruan Mbah Sahal dalam khotbah iftitah merupakan afirmasi atas pernyataannya dalam Mukhtamar di Solo tahun 2004. Sejak saat itu, Mbah Sahal selalu menegaskan bahwa Khittah NU 1926 selalu menempatkan NU sebagai pengayom seluruh bangsa. NU bukan organisasi politik. Untuk itu, semua pengurus NU dilarang rangkap jabatan dalam politik praktis. Sayangnya, seruan ini tidak banyak dipahami, atau tidak diindahkan oleh para pengurus NU sendiri, sehingga NU tidak lagi *concern* memikirkan agenda-agenda pemberdayaan sosial kemasyarakatan. NU larut dibawa pengurusnya untuk menopang kuasa politik pragmatis.

Kedua, NU sedang mengalami 'miskin' kiai sepuh yang dapat dijadikan jangkar seluruh elemen NU. NU tidak seperti tahun 1980-an yang masih kaya dengan kiai kharismatik, semisal KH Ali Ma'sum, KH Ahmad Siddiq, KH Mahrus Ali, dan KH As'ad Samsul Arifin. Kiai-kiai tersebut menjadi rujukan utama dalam menyeberangkan NU di tengah badai politik Orde Baru. Para kiai kharismatik tersebut begitu dihormati dan didengarkan tausiyah-tausiyahnya. Kini, kiai sepuh sedang sibuk berjuang mendirikan partai baru. Praktis, kiai

sepuh NU yang relatif netral hanya Mbah Sahal Mahfudh dan KH Mustofa Bisri. Namun apa daya, dua kiai sepuh ini menahan dan menghela nafasnya, membiarkan sejenak syahwat politik kiai yang sedang berkecamuk.

Keterjebakan di tengah pragmatisme kekuasaan, NU harus menegaskan kembali dirinya yang berpolitik kebangsaan. PBNU harus mengeluarkan 'petisi' agar pengurusnya tidak terseret dalam tragedi politik panjat pinang. Kalau terlibat, silakan mengundurkan diri dari NU, sebagaimana pernah dilakukan Gus Solah (KH. Salahuddin Wahid) dalam Pilpres 2004 yang lalu. Petisi ini harus cepat disebarkan ke berbagai daerah Nusantara, khususnya di pulau Jawa. Dalam optimalisasi petisi, PBNU harus menggandeng para kiai sepuh kultural yang tidak terlibat politik untuk berkampanye ihwal NU yang tidak berpolitik praktis-pragmatis. Mbah Sahal Mahfudh dan Kiai Hasyim Muzadi harus terus mengonsolidasikan seluruh pengurus NU dan mengoptimalkan kerja-kerja kultural, sehingga kerja politik pragmatismenya dapat tersingkirkan.

Di samping itu, gerakan silaturahmi kiai pesantren yang dipelopori KH Mustofa Bisri perlu dicermati PBNU. Silaturahmi kiai pesantren ini menegaskan bahwa NU dan pesantren harus kembali kepada peran dasarnya; mengajarkan agama kepada santri dan masyarakat. Gerakan Gus Mus yang didukung Mbah Sahal, Habib Lutfi, dan kiai sepuh non-partai lainnya, harus digandeng PBNU untuk berkampanye menggelar kembali pertemuan kiai kultural, menegaskan politik kebangsaan NU, dan menjalankan putusan itu dalam gerak langkah NU di lingkungan masing-masing. Kaum santri dan NU harus kembali di jalurnya sebagai organisasi sosial keagamaan (*jam'iyah diniyah ijtima'iyah*) yang terus mengabdikan dalam pemberdayaan dan pencerdasan anak bangsa.

Di setiap acara Muktamar, warga *nahdliyin* dihimbau agar tidak terjebak pada perilaku politik praktis, meski organisasi itu tak

melarang secara tegas individu-individu yang terjun dan terlibat dalam dunia politik sesuai haknya sebagai warga negara. Namun, hendaknya mereka tetap harus terus memperhatikan *khittah* sebagai landasan berpikir, bersikap, dan bertindak. Sebab, tanpa memperhatikan *khittah* tersebut jelas akan membuat kerenggangan di antara warga NU.

Keterlibatan warga *nahdliyin* dalam politik praktis baik sengaja maupun tidak sengaja, seperti sekarang yang menjadi isu hangat. Rais Aam terpilih KH. Sahal Mahfudz menilai bahwasanya kalangan elit yang dengan sengaja melibatkan diri terjun ke dunia politik, semata-mata karena individu tersebut tidak disertai sikap kenegarawanan dan kurangnya penguasaan yang memadai terhadap dinamika politik. Ditambah lagi dengan sikap kurang peduli terhadap garis-garis instruksi organisasi dalam pedoman berpolitik yang diputuskan Mukhtamar ke-28 Yogyakarta. Praktek politik yang terjadi di organisasi dilakukan oleh pribadi-pribadi dengan memanfaatkan dukungan mayoritas suara warga *nahdliyin*, yang hal ini disinyalir tidak memperhatikan *khittah* NU secara keseluruhan. Akibatnya, keterlibatan itu lebih banyak menghabiskan energi dan seringkali secara psikologis menyebabkan sifat saling berkuasa di antara warga *nahdliyin*.

NU sesuai dengan *khittah*-nya, memfokuskan diri pada *politik kebangsaan* bertujuan menjaga keutuhan NKRI dan murni membela rakyat, serta mengemban nilai-nilai yang tidak mengarah kepada politik kekuasaan atau politik praktis. Hal ini banyak menuai protes di kalangan muda NU ketika Hasyim Muzadi mencalonkan diri sebagai calon wakil presiden berpasangan dengan calon presiden Megawati, dikhawatirkan mengundang perasaan bersama bahwa NU sudah tidak punya arti lagi ketika dengan mudahnya terseret dalam kontestasi politik kenegaraan. Apalagi, kontestasi itu dipakai oleh sejumlah pengurus dari pusat sampai daerah atas nama organisasi. Terlepas dari dinamika politik saat ini, bagaimana ormas Islam terbesar itu sejatinya mengayomi warganya baik yang berada di dalam maupun di luar

organisasi guna mencapai kesejahteraan lahir maupun bathin, serta keterserjangan kaum elit dan kaum papa hendaknya dihapuskan.

Kaum muda NU tak henti-hentinya berdemonstrasi mengingatkan para petingginya untuk fokus memperhatikan aspirasi umat. Hal ini wajar sebagai penyeimbang proses demokratisasi kaum *nahdliyin* yang menuntut perbaikan menyeluruh di segala bidang perekonomian rakyat dan semata-mata mengimbau kalangan elit agar tidak melulu mengurus politik kenegaraan.

Kemudian langkah-langkah apa yang harus dilakukan kaum muda pada konteks kehidupan berbangsa dan bernegara? Serta usaha-usaha seperti apa untuk mencegah terjadinya politisasi warga *nahdliyin*. Jika lebih dikonkretkan lagi, *pertama*, kaum muda menghendaki tercapainya kontrol sosial yang efektif pada jalannya pemerintahan, sehingga memungkinkan tercapainya proses pembangunan nasional yang berwatak partisipatif masyarakat secara komprehensif. *Kedua*, kaum muda menekankan pentingnya muktamar sebagai media *sillaturrahim* warga *nahdliyin* seluruh nusantara sekaligus sebagai ajang pencarian figur pemimpin yang kelak melanjutkan tongkat estafet kepemimpinan ormas Islam terbesar sesuai dengan *khittah* 1926 sebagai asas lahirnya organisasi *kaum sarungan* itu.

Ketiga, Kaum muda NU menyatakan tidak tertarik lagi menduduki jabatan struktural di tubuh NU. Mereka lebih mementingkan nasib bangsa Indonesia untuk keluar dari berbagai macam krisis multidimensi dengan cara melakukan pemberdayaan umat secara ekonomis dan peningkatan yang berarti terhadap institusi pendidikan secara kultural. Kaum muda, dalam hal ini, lebih memiliki pandangan yang objektif terhadap permasalahan bangsa, mengingat sebagian besar umat Islam hidup berada di bawah garis kemiskinan, bahkan banyak diantaranya yang kelaparan. Sementara perkembangan dunia global sudah begitu jauh berlari meninggalkan negeri ini.

Keempat, dengan upaya-upaya pembenahan pada jalur pendidikan, diharapkan dapat menyerap tantangan global dan menelurkan jawaban-jawaban solutif dari berbagai pertanyaan globalisasi tanpa harus meninggalkan aspek kebudayaan. Dengan pendidikan pula, masyarakat menjadi cerdas dan mampu membendung pornografi dan pornoaksi yang dieksploitasi media. Kaum muda dengan posisinya sebagai salah satu parameter penentu arah kebijakan pemerintahan, bergerak dengan tujuan-tujuan yang dapat dipertanggung jawabkan secara intelektual.

3. Gerakan *Civil Society* Kaum Sarungan

Civil Society sebagai sebuah wacana kontemporer, sampai saat ini belum tercapai suatu kesepakatan yang utuh dan baku mengenai rumusan teoritis dan konsepnya. Hal ini dikarenakan dalam mendefinisikan atau dalam perumusan teori berangkat dari kondisi sosio-politik dan kultural yang berada atau tergantung di negara perumus teori itu hidup tetapi yang jelas bahwa *civil society* lahir dari proses perjalanan politik masyarakat Barat sebagai upaya untuk demokratisasi sejumlah pemerintahan di belahan dunia. Termasuk negara Islam, ada beberapa teori yang cukup mengemuka yang dipandang representatif untuk mengetahui dan memahami tentang *civil society* tersebut.

Pertama, Aristoteles (384-322 SM) Marcus Tullius Cicero (106-43 SM), Thomas Hebbes (1588-1679), dan John Locke (1632-1704 SM). Menurut pengertian mereka, *civil society* adalah negara yang oleh Aristoteles, *civil society* dipahami sebagai *eoinonia politike*, yaitu sebuah komunitas politik tempat warga untuk terlibat langsung dalam berbagai percaturan; ekonomi politik dan pengambilan keputusan. Hal ini juga senada dengan apa yang dipahami oleh Cicero, Hobbes dan Locke. Yaitu sebuah komunitas yang mendominasi komunitas

yang lain yang mempunyai kekuasaan mutlak untuk mengontrol dan mengawasi secara ketat pola-pola interaksi (prilaku politik); melindungi kebebasan dan hak milik setiap warga Negara.¹⁰⁸

Kedua, Thomas Paine (1737-1803). Menurutnya, *civil society* adalah kelompok masyarakat yang memiliki posisi diametral atau Negara sebagai antitesis Negara. Negara, menurutnya, harus dibatasi sampai sekecil-kecilnya dan ia merupakan perwujudan dari delegasi atau utusan kekuasaan yang diberikan oleh masyarakat untuk mewujudkan kesejahteraan umum. Atau dengan kata lain, bahwa *civil society* adalah suatu ruang gerak yang menjadi dominan masyarakat untuk mengontrol dan mengawasi Negara agar terwujud kesejahteraan umum.¹⁰⁹

Ketiga, G.WF Hegel (1770-1831), Karl Mark (1818-1883 M), dan Antonio Gramsci. Wacana atau teori yang dikembangkan oleh ketiga tokoh ini lebih menekankan pada *civil society* sebagai elemen ideologi kelas dominan. Pengertian ini lebih merupakan reaksi atas teori yang disampaikan oleh Paine di atas. Menurut Hegel, *civil society* adalah kelompok subordinatif dari Negara. Lebih lanjut Hegel menjelaskan bahwa struktur sosial itu terbagi atas 3 (tiga) entitas; Keluarga, *Civil Society* dan Negara. Keluarga merupakan ruang sosialisasi pribadi sebagai anggota masyarakat yang bercirikan keharmonisan. *Civil society* merupakan tempat berlangsungnya percaturan atau pergulatan berbagai kepentingan pribadi dan golongan terutama kepentingan ekonomi, sedangkan Negara adalah representasi ide universal yang bertugas melindungi kepentingan politik warganya dan berhak penuh untuk intervensi terhadap *civil society*. Dengan demikian, Negara dan *civil society* merupakan dua entitas yang saling memperkuat satu sama lain. Karl Mark memahami *civil society* sebagai masyarakat borjuis

108 AS. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society*, (Jakarta: LP3S, 1996), hlm. 32.

109 A. Ubaidillah dkk., *Pendidikan Kewarganegaraan Demokrasi, HAM dan Masyarakat Madani* (Jakarta: IAIN Press, 2000), hlm. 143.

yang keberadaannya merupakan kendala bagi pembebasan manusia dari penindasan sehingga keberadaan borjuis harus dilenyapkan demi terwujudnya masyarakat tanpa kelas. Sementara itu, menurut Gramsci, *civil society* merupakan tempat perebutan posisi Hegemonik di luar kekuatan Negara yang dimotori oleh para cendekiawan yang mempunyai peranan besar dalam proses perubahan sosial dan politik. Gramsci, dengan demikian, melihat adanya sifat kemandirian dan politis walaupun pada sifat politis tersebut juga dipengaruhi oleh basis material (ekonomi).¹¹⁰

Keempat, Zbigniew Rau dengan latar belakang kajiannya pada kawasan timur dan Uni Soviet. Menurutnya, *civil society* adalah suatu masyarakat yang berkembang dari sejarah yang mengandalkan ruang di mana individu dan perkumpulan tempat mereka berkembang dan bersaing satu sama lain untuk mencapai nilai-nilai yang mereka yakini sehingga akan terealisasi sebuah ruang yang bebas dari pengaruh keluarga dan kekuasaan negara. Hal ini mewujudkan dalam gambaran karakteristiknya, yaitu individualisme, pasar (market) dan pluralisme.¹¹¹

Kelima, Alexis De Rocgueville. Menurutnya, dengan mendasarkan pada pengalaman demokrasi Amerika, *civil society* merupakan entitas penyeimbang terhadap kekuatan negara dan juga merupakan sesuatu yang tidak apriori subordinatif terhadap negara dan bersifat otonom yang memiliki kapasitas politik yang cukup tinggi menjadi kekuatan penyeimbang untuk menahan kecenderungan intervensionis negara. *Civil society* juga dapat menjadi sumber legitimasi negara tetapi pada saat tertentu ia juga mampu melahirkan kritik-reflektif untuk

110 Frans Magni Suseno, *Pemikiran Karl Marx* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), hlm. 116.

111 A. Ubaidillah dkk., *Pendidikan Kewarganegaraan Demokrasi*, hlm. 146.

mengurangi frekwensi konflik dalam masyarakat sebagai akibat proses formasi sosial modern.¹¹²

Dari beberapa definisi di atas, maka kaum santri dapat memilih pemikiran yang dapat dijadikan landasan pijak pergerakannya. Mengingat pasca runtuhnya Orde Baru pada tanggal 21 Mei 1998 tercatat banyak terjadi perubahan dalam proses politik bangsa Indonesia. Hal itu diperkuat dengan banyaknya partai politik yang mengikuti pemilu pada tahun 1999. Dalam khazanah perpolitikan di Indonesia seperti digambarkan oleh Clifford Geertz (1960) bahwa Islam merupakan kekuatan penting dalam proses politik di tanah air. Tahun 1999 merupakan harapan demokrasi digulirkan, banyak ilmuwan berharap pemilu 1999 akan sama dengan pemilu tahun 55 yang demokratis, di mana terdapat kurang lebih 70 partai politik yang ikut berpesta demokrasi. Politik aliran dalam deskripsi Clifford Geertz tidak kontekstual dengan peta sosio-politik dewasa ini, sehingga penulis hanya mengambil beberapa tesis tentang posisi Ummat Islam Indonesia dalam politik. Dapat dibedakan antara santri dalam Pesantren sebagai kekuatan politik dengan sebagai kekuatan dalam mainstrem *civil society* di mana pesantren bisa mandiri dari negara dan sistem pasar bebas.

Ada fenomena menarik dalam pesantren menyangkut keterlibatannya dalam proses pemilu mulai kampanye sampai pemilihan. Bahkan ada beberapa pondok pesantren di Jawa Timur mewajibkan santrinya dalam memilih partai politik tertentu. Fenomena ini memberikan stigma tersendiri bagi pesantren, yaitu tempat strategis untuk melakukan sosialisasi politik. Gabriel Almond menyatakan bahwa sosialisasi politik dapat dilakukan secara efektif melalui lembaga pendidikan, seperti Pesantren. Namun berbeda dalam perpolitikan bahwa persoalan politik adalah masalah kebebasan perseorangan dan

112 *Ibid*, hlm. 145.

keterlibatan aktif dalam dunia politik tentu akan berimplikasi pada konsekwensi-konsekwensi politik yang tidak ramah, seperti lengsernya Gus Dur dari kursi kepresidenan.

Ivan Doherti dalam salah satu artikelnya menyatakan bahwa *civil society* merupakan tatanan masyarakat yang mampu mandiri dan tidak bergantung pada negara dalam politik dan ekonomi, *civil society* tidak dapat diletakkan, santri yang berada dalam pesantren diposisikan sebagai *civil society* melalui aspek multidimensi seperti kemandirian politik, ekonomi, bahkan budaya. Dengan kemandirian ia dapat melakukan kritik atau *counter* terhadap kapitalisme.¹¹³

Pemberdayaan pesantren (kaum santri) kepada masyarakat masih dalam tataran formal sehingga penerimaan masyarakat juga cenderung formal tidak mengakar pada kesadaran kultural. Pemberdayaan masyarakat pada kenyatannya kurang memberikan perubahan. Karena pemberdayaan mengacu pada sistem di mana pesantren diposisikan sebagai sub-kultur dalam masyarakat atau menjadi kultur sendiri dalam masyarakat yang komunal. Jarak antara pesantren dan masyarakat menjadi salah satu penyebab signifikan dalam proses pemberdayaan.

Pemberdayaan (penyadaran) dapat dilakukan dalam internal pesantren dengan membedah seluruh peta kapitalisme dan modernisme yang timpang dan merugikan serta menindas pada seluruh lapisan masyarakat. Dengan membedah hal ini, diharapkan akan muncul satu kesadaran masyarakat untuk melawan kapitalisme dan tangannya dan dapat mengamati gejala-gejala sosial yang timpang.

113 Kapitalisme adalah seperti penyakit kanker yang mampu merusak seluruh tubuh manusia. Itulah yang dimaksud dengan kapitalisme. Kapitalisme inilah yang menyebabkan keterpurukan bangsa Indonesia sampai saat ini. Jargon-jargon kapitalisme telah menancap di bangsa ini seperti World Bank, IMF dan persaingan pasar. Lebih jelasnya baca: Eko Prasetyo, *Islam Kiri; Melawan Kapitalisme Modal Dari Wacana Menuju Gerakan* (Yogyakarta: Insist Press 2002), hlm. 81-141.

Dalam proses memahami apa dan bagaimana proses penyelenggaraan negara yang baik dan korporasi yang bertanggung jawab, penghormatan atas nilai-nilai hak asasi manusia merupakan bagian yang paling integral. Nilai-nilai tersebut bisa disebut dengan pilar yang sangat penting bagi pembangunan masyarakat dan warga. Dalam pandangan ini nilai-nilai hak asasi manusia merupakan soko guru bagi pengembangan masyarakat dan warga itu sendiri.

Mekanisme pengelolaan sumber daya ekonomi dan sosial di dalam pengertian *good governance* yang substansi dan pelaksanaannya menunjang pembangunan yang stabil dengan syarat yang utama: efisiensi dan pemerataan. Dalam pelaksanaannya, *good governance* mengandalkan *rule of law* terutama yang mencakup bidang ekonomi dan politik, penentuan kebijakan yang transparan, pelaksanaan kebijakan yang *accountable*, birokrasi yang berkualitas dan juga masyarakat yang *capable*.

Elemen-elemen *accountability* (politik dan publik), adanya kerangka hukum dalam pembangunan yang menjelaskan prediktibilitas abdi negara terhadap sektor swasta, informasi mengenai kebijakan pemerintah yang terjangkau oleh publik dan transparan berisikan kebijakan terbuka untuk pengawasan yang sangat berkaitan dengan *convenant on Civil and Political Rights* dan *Convenant on Economic, Social, and Cultural Rights*.

Tentu tidak ada jalan mudah untuk beranjak dari partai yang semula beridentitas eksklusif menjadi partai terbuka. Akan selalu ada persoalan dan tantangan kultural untuk berubah dari satu kebiasaan lama menjadi kebiasaan baru. Jelasnya, bisa saja muncul percampuran antara kecanggungan menerima "orang luar" ataupun ketidakrelaan untuk berbagi tempat dengan mereka. Semua itu sungguh manusiawi. Hanya saja, sikap-sikap demikian harus sebisa mungkin diminimalisir karena tidak sesuai lagi dengan cita-cita untuk mengembangkan solidaritas dan persaudaraan keagamaan (*ukhuwwah Islamiyyah*),

persaudaraan kebangsaan (*ukhuwwah wathoniyah*), dan persaudaraan kemanusiaan (*ukhuwwah basyariyyah*).

Setiap hari yang bergulir ke depan, hendaknya menjadi tidak sia-sia. Roda sejarah terus berputar ke depan dan sungguh Allah SWT memberkahi kita karena melibatkan kita dalam momentum yang amat menentukan kebangkitan bangsa ini. Roda ini akan terus berputar sebagai gerak sejarah, dengan atau tanpa kita di dalamnya. Gerak sejarah ini tidak pernah dapat dilawan. Sudah banyak cerita tentang tumbangny rezim, termasuk Orde Baru, karena melawan gerak ini.

Pertanyaannya sekarang, adakah kita hendak membantu mempercepat akselerasi sejarah itu atau kita menundanya, hingga ia sendiri yang datang menghampiri, tanpa kita pernah tahu berapa besar biaya sosial yang harus dikeluarkan untuk memperlambat roda waktu. Semoga di abad ke-21 ini menjadi pertanda bangkitnya bangsa Indonesia menuju masa depan rahmatan lil'alamin yang gilang gemilang. Sesungguhnya, kita punya kesempatan untuk itu.

Dengan membaca kemandirian dan basis massa-bawah pesantren, Martin van Bruinessen, pengamat pesantren dan NU dari Belanda, percaya bahwa dalam tubuh pesantren terkandung potensi penting bagi terwujudnya masyarakat sipil (*corpus civil society*)¹¹⁴ sebagai pilar demokratisasi di negeri ini. Namun, sungguhpun pola hubungan demokratis itu terjadi dalam gerak dinamis pesantren, menurutnya tetap tidak bisa mengharapkan demokratisasi-desa melalui pesantren. Karena, dalam pandangan van Bruinessen kiai di pesantren adalah

114 Terjadi perbedaan dasar pemahaman tentang *civil society* antara Havel, di satu pihak, dengan Hegel dan Marx dan para pengkritiknya, di pihak lain. Akan tetapi, mungkin bisa ditarik pemahaman secara bersama, bahwa secara institusional *civil society* diartikan sebagai pengelompokan anggota-anggota masyarakat sebagai warga negara mandiri yang dapat dengan bebas dan egaliter bertindak aktif dalam wacana dan praksis mengenai segala hal yang berkaitan dengan masalah kemasyarakatan pada umumnya. Secara lebih lengkap, bisa baca Muhammad AS Hikam, "Demokrasi Melalui "Civil Society": Sebuah Tatapan Reflektif Atas Indonesia", dalam *Prisma* No. 6, 1993 (Jakarta: LP3ES, 1993). hlm. 62.

raja dan tokoh kharismatik; sementara kharisma dan demokrasi tidak bisa menyatu.¹¹⁵

Walaupun begitu, van Bruinessen tetap percaya bahwa kaum tradisional, semisal komunitas pesantren, di banyak negara berkembang bukan sebagai arus umum konservatisme yang dalam praksisnya selalu mengancam "keniscayaan" modernisasi. Melainkan, di matanya kaum tradisional tampak sebagai semacam *sinema* yang merekam dan sekaligus menawarkan segala denyut emosional-intelektual-institusional kaum pribumi untuk tetap menjadi "diri sendiri" dalam pergulatan yang tak terelakkan dengan "wacana zaman": modernitas.¹¹⁶ Pesantren, secara garis lurus, merupakan salah satu 'judul' *sinema* tersebut.

Penting juga dikemukakan di sini hasil analisis Snouck Hurgronje pada tiga dasa warsa lalu mengenai keberadaan kaum yang sering disebut tradisional. Ia mencatat bahwa:

"Islam tradisional Jawa, oleh sebagian kalangan, dianggap demikian statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran ulama abad pertengahan, sebenarnya tidak. Mereka telah mengalami perubahan-perubahan yang sangat fundamental, tetapi perubahan-perubahan tersebut dilakukan melalui tahapan-tahapan yang rumit dan tersimpan. Lantaran itulah, para pengamat yang kurang mengenal pola pikiran Islam tradisional tidak bisa melihat perubahan-perubahan tersebut, walaupun sebenarnya hal itu terjadi di depan matanya sendiri, kecuali bagi mereka yang mengamatinya secara seksama."¹¹⁷

115 Martin van Bruinessen, "Konjungtur Sosial Politik di Jagat NU Paska Khittah 26: Pergulatan NU Dekade 90-an", dalam Ellyasa KH. Dharwis (Ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, cetakan pertama (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 77--78.

116 Pengantar LKiS, dalam Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Terjemahan Farid Wajidi dari *Traditionalist Muslims in a Modernizing World: The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order Politics, Fictional Conflict, and The Search for a New Discourse* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. vi.

117 Dikutip dari Clifford Geertz, "*Modernization in a Moslem Society: The Indonesian Case*, dalam *QUEST*, Vol. 39, Bombay: 1963, hlm. 16.

Karena watak otentiknya yang cenderung menolak pemusatan (sentralisasi) --bahkan, komunitas paling signifikan yang sangat terdesentralisasi-- dan posisinya yang berada di tengah-tengah masyarakat (pedesaan), pesantren sangat bisa diharapkan memainkan peran pemberdayaan (*empowerment*) dan transformasi masyarakat secara efektif.

Dari banyak peristiwa yang melibatkan peran sosial pesantren, penulis ingin menyatakan bahwa pesantren hingga sekarang sesungguhnya mempunyai interaksi yang dinamis dengan masyarakat; pesantren adalah kekuatan masyarakat; pesantren sangat diperhitungkan oleh negara; pesantren masih berwibawa dan dipercaya masyarakat, walaupun bukan ujung tombak satu-satunya. Karena itu, dalam kondisi sosial-politik yang serba menegara (*statism*) dan dihegemoni oleh wacana kemodernan, pesantren yang konsisten dengan ciri tradisionalitasnya mempunyai *public sphere* yang luas untuk melakukan pemberdayaan masyarakat, terutama kepada kaum yang tertindas, terpinggirkan, dan kaum yang selalu tidak diuntungkan dalam konstelasi sistem ini.

Penegasan ini memang terlalu menyederhanakan, tetapi paling tidak, bisa mengimbangi *stereotyping* yang sementara ini dilekatkan pada pesantren. Ini artinya, pesantren tidak identik *an sich* dengan sosok bersarung-berpeci yang berjalan menunduk sambil satu tangannya memegang kitab kuning sementara satu tangan lainnya menggenggam untaian tasbih, juga bukan sekadar lembaga pendidikan-pengajaran keagamaan belaka. Melainkan lebih jauh dari itu, pesantren adalah sebuah infrastruktur sosial, sebuah komunitas, dan sebuah kehidupan yang turut bernapas dalam atmosfir perkembangan sosial. Dengan keteguhannya yang diimbangi denyut fleksibilitas, pesantren semestinya bisa mewarnai dan mengambil peran secara signifikan,

bukan saja dalam wacana keagamaan, tetapi juga pada *setting* sosial-budaya, bahkan politik dan ideologi negara.¹¹⁸

Dalam konteks sosial, tak seorang pun menyangsikan peran sosial pesantren.¹¹⁹ Begitu juga peran kiai sebagai pemimpin sentral pesantren. Semenjak kelahirannya hingga hari ini, pesantren tetap diakui memainkan peranan penting dan berarti di dalam masyarakat. Pesantren tidak saja menyediakan ruang pembelajaran yang murah dan dibutuhkan masyarakat-bawah (*grassroots society*), sehingga membentuk karakter sosial yang khas, melainkan juga menjadi "*patron*"¹²⁰ yang setia bagi masyarakat dalam mengarungi proses perubahan yang terjadi.

Adalah Hiroko Horikoshi, antropolog di bidang modernisasi dari Jepang, yang dalam penelitiannya di Garut Jawa Barat secara baik menangkap proses perubahan peran sosial kiai pesantren. Dengan menampilkan sosok Kiai Yusuf Tajri dari Cipari, ia berkesimpulan bahwa kiai berperan kreatif dalam perubahan sosial. Kiai mampu

118 Baca Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Karya Tulis Abdurrahman Wahid*, (Tanpa tempat: CV. Dharma Bhakti, 1984/1985).

119 Ketika disebut pesantren dalam tulisan ini yang dimaksud adalah Pondok Pesantren tradisional (*salafiyah*) yang mengajarkan kitab-kitab kuning (*al-kutub al-qadimah*) sebagai mata pelajaran pokok dan memusatkan kiai sebagai pemimpinnya. Bukan pesantren yang muncul belakangan, yang biasa disebut pesantren modern atau jenis-jenis pesantren yang lain, di mana sistem sekolah menjadi andalan pembelajarannya, dan dipimpin oleh bukan seorang kiai (tetapi mungkin seorang ahli agama atau pendidik atau birokrat-politisi).

120 Istilah "*patron*" saya gunakan di sini bisa dalam pengertian positif dan bisa juga dalam penilaian negatif. Bernilai positif dalam arti sang kyai menjadi "bapak" pemandu dan "cantelan" masyarakat dalam proses perubahan yang terjadi. Lewat pegangan doktrin dan pemahaman keagamaan yang diajarkannya secara rutin, masyarakat taat dan patuh kepada kyai untuk bersama-sama melakukan perubahan ke arah yang lebih adil, sejahtera, dan bermartabat. Sementara menjadi negatif ketika sang kyai, dengan menjadi panutan, melakukan mobilisasi dan "eksploitasi" suara masyarakat untuk kepentingan politik atau dukungan kepada penguasa. Dua hal ini dalam kenyataannya terjadi dan tidak jarang diulang-ulang sebagai bagian dari interaksi sosial sehari-hari.

membawakan pandangan hidup tradisional ke arah modernitas hidup dengan watak emansipatoris.¹²¹

Dengan kekuatan "kharisma" dan pikatan keagamaannya, kiai lewat lembaga pesantrennya tidak saja melayani pendidikan rakyat, dakwah keagamaan, pendampingan dan pembelaan pada kaum yang tertindas, tetapi juga menjadi pemain politik (*political actor*) yang cantik di atas panggung kekuasaan. Kiai dalam penjelasan demikian adalah pribadi yang kompleks, tidak saja bergelut pada wilayah keagamaan karena ahli agama, melainkan juga menjalankan fungsi-fungsi sosial lain sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan masyarakat. Multifungsi ini dijalankan oleh sang kiai secara unik dalam takaran modernisme dan positivisme. Kharisma-tradisional dan kekayaan spiritualitas yang menebar ke dalam jantung sanubari masyarakat adalah modal dasar dari semua fungsi itu berjalan. Tidak sedikit beberapa keputusan penting, misalnya, harus ditentukan lewat jalur *istikhârah*—suatu upaya transedental untuk meminta petunjuk Tuhan dalam memutuskan satu pilihan, juga tidak jarang momentum penting yang melibatkan kekuatan besar harus dibantu oleh *khadam*—suatu barisan pembantu kiai yang berasal dari makhluk-makhluk gaib, seperti jin dan sejenisnya.

Dalam posisi sebagai lembaga pendidikan rakyat, sebagai pendakwah sosialisasi nilai dan ajaran keagamaan, serta sebagai pendamping masyarakat, peran pesantren senantiasa dinilai positif karena pertahanan diri dan kepercayaan dirinya yang kuat sehingga mengantarkan survivalitasnya di tengah suasana serba-modern dan serba-negara. Meski harus bernegosiasi terus menerus dengan ideologi modernisme dan intervensionisme negara, pesantren tetap masih

121 Baca sepenuhnya Hiroko Horikoshi, *A Traditional Leader in a Time of Change: The Kijaji and Ulama in West Java*, Disertasi Ph.D dalam bidang antropologi di University of Illinois, Urbana-Champaign, USA, 1976. Diterjemahkan oleh Umar Basalim dan Andi Muaryly Sunrawa, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987).

dapat menunjukkan warna dan watak khas tradisionalitasnya sebagai komunitas non-negara (*non governmental community*).

Namun untuk peran pesantren yang terakhir, dalam gelanggang politik praktis, kiranya perlu diberi catatan tersendiri. Dalam kehidupan politik, yang kini menyedot banyak energi dan konsentrasi, peran dan arah perjuangan pesantren sesungguhnya tidak terlalu jelas. Sejauh ini, dalam bacaan penulis, pesantren tampak tidak lebih sebagai "pendukung" dan "penggembira" dari "boneka-boneka" politik skenario negara. Kalaupun tampil sebagai "pemain", kerap kali pilihannya terjebak dalam skenario permainan orang lain. Tak pernah jelas apa misi yang diemban dan ideologi perjuangan pesantren ketika "bola politik" berada dalam genggamannya. Kasus yang menimpa KH Abdurrahman Wahid ketika menjadi presiden RI adalah contoh dari ketidakjelasan para pendukung di belakangnya yang sebagian besar adalah orang-orang pesantren.

Dari semua kenyataan ini, menjadi menarik untuk dicatat bahwa akibat keterlibatannya dalam politik praktis, kiai kerap kali melupakan jati dirinya sebagai "penjaga tradisi" dan "patron" dari masyarakat-bawah dalam mengarungi proses perubahan sosial. Pesantren yang dipimpinya menjadi tak terawat dengan baik. Tradisi yang melekat dalam eksistensinya dibiarkan berjalan bersama dengan rutinitas santri tanpa hampiran spiritualitas dan nalar pembaruan yang berarti dalam menangkap "tanda-tanda zaman". Kiai dan pesantren lalu tidak jarang menjadi sesuatu yang terpisah. Kiai berada dalam wilayah politik-kekuasaan dengan logika dan seleranya sendiri, sementara pesantren tetap dalam pergumulannya dengan rakyat yang "kumuh" dan selalu "dieksploitasi" dengan pakem-pakem tradisinya yang khas. "Tradisi" yang menjadi *trade mark*-nya kemudian menjadi identik dengan rutinisme belaka, *alias* menjadi apa yang disebut dengan "kebudayaan statis", suatu kebudayaan yang membeku menjadi ritualisme-mekanik tanpa dinamika dan pemaknaan yang profetik dalam struktur sosial.

Di sinilah lonceng pembakuan dan pembekuan terjadi. Warisan intelektual masa klasik, kitab-kitab kuning itu, menjadi tadarus pengajaran tanpa bacaan kritis dan transformatif. Proses akulturasi dan asimilasi dengan kebudayaan lokal nyaris berhenti dan memisah bak air dan minyak. Proses pelembagaan dan pemaparan tradisi, sebagai gantinya, menjadi motor gerak sehari-hari. Tidak ada lagi bacaan kritis dan tawaran baru sebagai ikhtiar pembaruan atas tradisi dan warisan intelektual (*al-turâst*) dari masa lalu. Kebudayaan dan kesenian lokal yang dulu menjadi persenyawaan dalam sosialisasi dan internalisasi nilai-nilai keagamaan di masyarakat, kini dilalui tanpa basa-basi. Politik kekuasaan menjadi sasaran pengganti. Kiai lebih dekat dan tertarik dengan politik ketimbang merawat dan bergaul secara kreatif dengan kebudayaan dan tradisi lokal sekelilingnya.[]

BIOGRAFI PENULIS



Suhermanto Ja'far dilahirkan di Jember, Ia menyelesaikan Studi S1 di Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah-Filsafat IAIN Sunan Ampel Jurusan Aqidah-Filsafat IAIN Sunan Ampel Surabaya sebagai Wisudawan terbaik pada tahun 1992.

Skripsi yang diangkat adalah **Aku Tidak Pernah Mati** (*Refleksi Eksistensi Manusia yang belum selesai*). Sedangkan Studi S2 diselesaikan di Program studi Filsafat Pascasarjana Universitas Indonesia di Jakarta tahun 2003.

Ia banyak mengenyam garam organisasi, diantaranya; Mantan Calon Anggota Dewan Perwakilan Daerah (DPD) Jatim tahun 2004, selama pencalonan banyak terlibat dalam pelatihan Pemilu. Workshop DPD oleh IRI maupun pelatihan kampa-nye oleh NDI. Juga aktif sebagai Pembicara mengenai Pemilu dan DPD. Pengurus LTN PWNU Jawa Timur 2003- Sekarang. Pengurus LD PWNU Jawa Timur 1998-2003, Pengurus KNPI Jawa Timur 1991-1994 dan 1994-1997, Ketua PMII Jawa Timur 1992-1996, Ketua Sema Institut pada tahun 1991-1993, Pengurus BPKM IAIN Sunan Ampel Surabaya 1989-1990, Ketua Sema Fakultas Ushuluddin 1990-1991, dan Pimred Majalah Mahasiswa FORMA Fakultas Ushuluddin tahun 1989-1991.

Selain aktif di Organisasi, Ia juga produktif dalam menciptakan karya-karya tulis, diantara bukunya adalah; *Kosmologi dalam perspektif Yunani dan Teologi Islam*. (Surabaya : eLKAF, 1999), *Islam, Ideologi dan Kesadaran Sosial*. (Surabaya : eLKAF, 2002), *Islam Revolusi dan Teologi Profetik* (dalam Proses), *Filsafat sebuah orientasi* (Persiapan), *Pemikiran Politik Islam Modern* (Diktat, 1997), *Tokoh-tokoh Pemikiran Islam Modern* (diktat, 1998), tim Editor buku Kinerja anggota DPRD Bangkalan kerja sama eKAF dengan Pemkab Bangkalan 2003. Tim Editor, *Islam dan Isu-Isu Kontemporer*, kerjasama Fakultas Ushuluddin dengan UKM Malaysia tahun 2006

Selain itu tulisan-tulisannya banyak dimuat dalam jurnal ilmiah, majalah ataupun surat kabar nasional, Seperti tentang *Sekularisasi dan Sekularisme dalam perspektif Historis Filosofis* di Jurnal IAIN 1997. *Sekularisme dan dampaknya pada pemikiran Islam* di Jurnal al-Afkar Fakultas usuluddin tahun 1998, *Kiri Islam dan Teologi Kaum tertindas* di Jurnal al-Afkar tahun 2002. *Zakat dan upaya meretas kemiskinan* pada harian Surya Maret 1993, *Halal Bihalal* pada harian Surya, April 1993, *Sarjana IAIN di Era Posmo* dalam harian Surya, September 1993, *Transformasi Sosial dan Potret Mahasiswa*, harian Fajar, Oktober 1991, *Gerakan Mahasiswa di persimpangan Jalan* pada harian Jawa Pos, Oktober 1992, *Etika di hadapan Ilmu Pengetahuan* pada majalah Sophia 2000, *Kiri Islam dan Ideologi Kaum tertindas* pada majalah Sophia 2000; *Nasionalisme, Agama dan Kebekuan Ideologis* dalam harian Surya, September 2002; *Piagam Madinah dan Teologi Kerukunan* dalam Tabloid NAGA POS Jakarta.

Disamping itu, Tulisan-tulisannya juga dimuat dalam jurnal-jurnal ilmiah di luar IAIN seperti; *Free will dan Determinisme* dalam Jurnal an-Nufus Fak. Dakwah IAI Nurul Jadid pada tahun 2005; *Akal dan Wahyu dalam konsep Teologi dan Filsafat* dalam jurnal Komunitas Fak. Syariah IAI Nurul Jadid tahun 2005. *Filsafat Perennial dalam perspektif Historis* dalam jurnal Akademia Lemlit IAI Nurul Jadid tahun 2006.

Filsafat Perennial dan dialog antar Agama dalam jurnal Komunitas Fak, Syariah IAI Nurul Jadid tahun 2006. *Filsafat Perennial, Pluralisme dan titik Temu Agama-agama* dalam Jurnal Pengajian Islam UKM Malaysia tahun 2007. *Makna Kiai dalam Kultur Masyarakat Madura* dalam Jurnal Qualita Ahsana Lemlit IAIN Sunan Ampel tahun 2007. Dan lain-lain

Seringkali ia juga melakukan penelitian-penelitian baik individual ataupun kolektif, di antaranya; *Filsafat Alam dalam perspektif Islam* tahun 1998. *Kebangkitan Islam dan Sumbangsihnya bagi pemikiran Islam* tahun 2002, *Polemik Tembakau di Madura*, LPPM Dinamika tahun 2002, *Profil Pesantren dan Pengembangan Pendidikan Islam* Kerja sama dengan Bappeda Pemkab Sampang tahun 2003, *Profil Alumni Fakultas Ushuluddin se-Indonesia* kerja sama Binbaga Depag RI dengan Fakultas Ushuluddin Bandung, Surabaya, Semarang, Palembang dan Banjarmasin tahun 2003. *Metasfika Iqbal dan Rekonstruksi Pemikiran Islam*, Lemlit IAIN sunan Ampel tahun 2005. *Relasi Kiai-Masyarakat dalam kultur Masyarakat Madura pasca Reformasi*, Lemlit, tahun 2006. *Teologi Profetik dan Ideologi Revolusioner (Misi Suci Agama-agama dalam praksis Pembebasan)*, Lemlit tahun 2007. Ketua Tim Peneliti dengan judul, *Relasi Kiai Khos dan Kiai Kampung terhadap Konstituen Partai*, pada tahun 2008 kerjasama dengan Pemprov Jatim.

Ia juga aktif menjadi pembicara di berbagai seminar, baik seminar nasional maupun internasio-nal. Makalah yang ia presentasikan diantaranya; *Konflik, integrasi dan masyarakat Komunikatif, Absolutisme Agama, Ideologi dan titik Temu Agama-Agama* (Makalah seminar Nasional) di IAIN, *Teologi Religionom* (Makalah seminar Sehari oleh BEM Fak. Ushuluddin), *Agama, spiritualitas dan Peradaban* (Makalah Seminar HMI Depok), *Mencermati Dwi Fungsi ABRI dan hubungannya dengan Masyarakat Sipil* (Makalah Seminar PMII Cabang Mataram), *Dialog Dan Kerukunan antar Agama* (Makalah dalam Musyawarah antar agama di Surabaya), *Menguak Hidup*

di seberang Maut (Makalah Seminar sehari di Ubhara Surabaya), *Agama, Ideologi dan Struktur Tindakan* (Makalah Seminar Nasional BEMF Fakultas Ushuluddin Surabaya), *Paradigma Baru Epistemologi, Peradaban dan Ideologi* (Makalah seminar HMI Cab. Depok., *HAM, Kekuasaan dan Teologi Pembebasan* (Makalah pelatihan PMII Cab. Surabaya), *Sosialisme dan Ideologi Kaum tertindas* al-Afkar tahun 2005, *Terorisme, fundamentalisme Agama dan Konflik Peradaban; Kiai dan Paradigma Politik Kaum Santri* (Makalah Seminar Internasional di UKM Malaysia) tahun 2007, dan lain-lain.

Kini ia adalah Dosen pengampu mata kuliah Teologi Islam, Filsafat Ilmu, Filsafat Umum, Filsafat Sosial (Etika sosial), Filsafat Politik (Kritik Ideologi), Filsafat Agama, Filsafat Perennial; Filsafat Budaya (Semiotik dan Hermeneutik) dan Pemikiran Modern dalam Islam khususnya pemikiran politik Islam, ia juga menjadi Trainer (pelatih) dibidang *Civic Education* khususnya kritik Ideologi dan Sistem Pembelajaran.