PASANG SURUT POLITIK KAUM SARUNGAN

Secara umum, keterlibatan peran kiai dalam dalam politik praktis akhir-akhir ini dapat diklasifi kasikan dalam tiga bagian. pertama, kiai berperan sebagai 'aktor'. Dalam hal ini, kiai berperan sebagai anggota tim sukses sekaligus juru kampanye partai politik tertentu. Kedua, kiai berperan sebagai 'pendukung'. Yakni, kiai mendukung partai politik tententu, namun tidak berada pada garis depan dalam memperjuangkan keberhasilan partai politik yang didukungnya. Ketiga, kiai berperan sebagi 'partisipan'. Pada peran ini kiai hanya memberikan restu terhadap calon tertentu, dan tidak terlibat dalam aksi dukung-mendukung atau menjadi tim sukses. Dari ketiga pemetaan peran politik di atas, yang paling rentan terhadap pertaruhan antara 'nama baik' sekaligus citra agama Islam adalah bagian yang pertama.

Suhermanto Ja'far

IMPULSE adalah lembaga studi yang menjembatani tataran akademis dengan dunia praksis atas problem multikultur dalam ruang publik. Elaborasi akar epistemologis multikulturalisme dan pluralisme dilakukan melalui pendekatan struktural demi menghasilkan kajian yang komprehensif. Pengembangan wacana multikulturalisme dan pluralisme dilakukan melalui penerbitan buku, light research, fellowship, kegiatan sekolah, diskusi, short course, dan orasi budaya.

ISBN 978-979-21-2469-9

9 789792 124699

Penerbit Kanisius
Jl. Cempaka 9, Deresan
Yogyakarta 55281

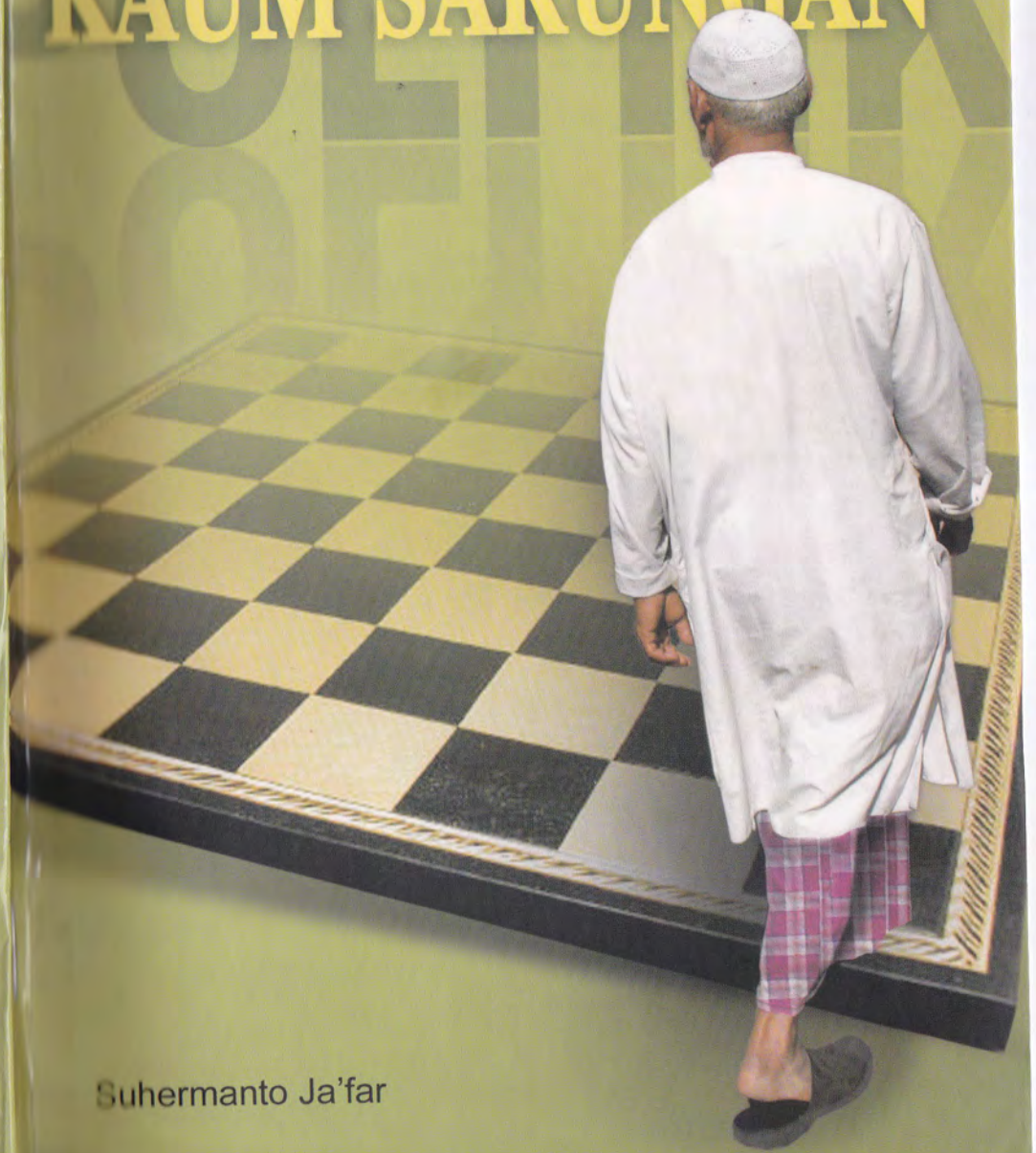
072096

PASANG SURUT POLITIK KAUM SARUNGAN

Suhermanto Ja'far

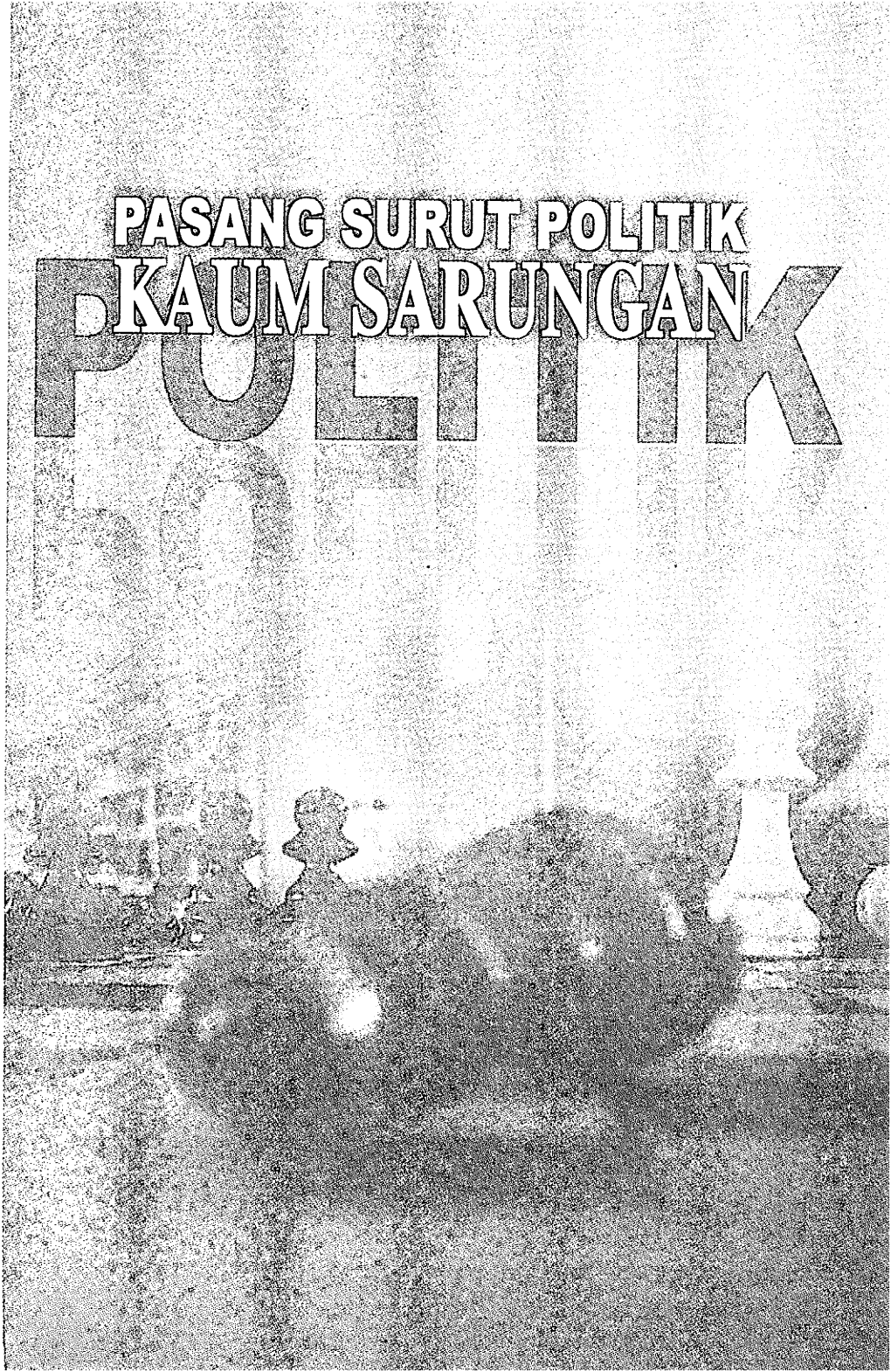
IMPULSE

PASANG SURUT POLITIK KAUM SARUNGAN



Suhermanto Ja'far

PASANG SURUT POLITIK KAUM SARUNGAN



IMPULSE

PASANG SURUT POLITIK KAUM SARUNGAN

Suhermanto Ja'far

Penerbit Kanisius

Pasang Surut Politik Kaum Sarungan
072096

© Kanisius 2009

Diterbitkan atas kerja sama:
IMPULSE, IAIN Sunan Ampel, dan Penerbit-Percetakan Kanisius

PENERBIT KANISIUS (Anggota IKAPI)
Jl. Cempaka 9, Deresan, Yogyakarta 55281, INDONESIA
Kotak Pos 1125/Yk, Yogyakarta 55011, INDONESIA
Telepon (0274) 588783, 565996; Fax (0274) 563349
E-mail : office@kanisiusmedia.com
Website : www.kanisiusmedia.com

Institute for Multiculturalism and Pluralism Studies (Impulse)
E-mail : office@impulse.or.id
Website : www.impulse.or.id

Cetakan ke- 5 4 3 2 1

Tahun 13 12 11 10 09

Desain Sampul : Marius Santo
Desain Isi : *i-noeg*

ISBN 978-979-21-2469-9

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari Penerbit

Dicetak oleh Percetakan Kanisius Yogyakarta

PENGANTAR PENULIS

Dalam lika-liku perjalanan sejarah di Indonesia mulai era pra kemerdekaan hingga sekarang ini, peran kaum sarungan (baca: kiai, santri dan masyarakat pesantren) tidak bisa dinafikan secara cuma-cuma, baik dalam ranah sosial, ekonomi, politik, budaya, maupun pendidikan. Hal ini sebagaimana bisa ditelusuri melalui catatan-catatan arsip sejarah di mana para kiai, santri dan masyarakat pesantren ikut berperan aktif dalam mengusir dan mempertahankan kedaulatan republik Indonesia dari berbagai ancaman, tantangan, hambatan dan gangguan, baik yang muncul dari dalam (laten) maupun dari luar negeri. Dengan berbagai cara dan atribut serta simbol-simbol khas ala Islam tradisional, mereka juga turut berkecimpung dalam menata, mengolah dan memantapkan visi dan misi kedaulatan negara republik Indonesia hingga sekarang.

Namun demikian, dewasa ini para kiai, khususnya kiai pesantren, dihadapkan pada keadaan yang 'sulit' dalam mewujudkan rasa cintanya terhadap bangsa (*hubbul wathan*). Keadaan ini terbentuk ketika para kiai pesantren yang dianggap 'gagal' dalam mensukseskan peran ganda mereka selama berperan dalam lingkaran politik praktis yang selalu menuntut jadwal kesibukan kerja tersendiri. Di lain sisi, mereka harus tetap mempertahankan status ke-kiai-an mereka sebagai pembimbing dan menjadi panutan santri dan masyarakat sekitarnya, sementara

di sisi yang lain, mereka harus memperhatikan keluarga dan jadwal kesibukan kerja-kerja sosial-politik yang berlipat-lipat serta adanya "tikungan-tikungan syetan" yang muncul dari dunia perpolitikan itu sendiri. Maka tidak jarang apabila ada seorang kiai pesantren yang hendak turut berkiprah dalam dunia politik, terlebih dahulu 'dihantui' oleh rasa kekhawatiran yang mendalam dari dirinya pribadi dan dari para santri serta masyarakat sekitar mereka, walupun akhirnya rasa kekhawatiran tersebut kemudian 'dienyahkan' begitu saja.

Ulasan historis dalam buku ini menekankan pada sisi pasang surut dari keterlibatan peran kaum sarungan (khususnya kiai pesantren) dalam kancah politik nasional Indonesia. Uraian pembahasan dalam buku ini merupakan sesuatu yang sangat berharga dan layak untuk dijadikan 'renungan sejarah' bagi para kiai yang sudah terlanjur dan (mungkin) akan terjun ke dunia politik praktis agar tidak terjebak dalam lingkaran 'sesat' dan 'menyesatkan' yang selama ini banyak dialami oleh kaum sarungan. Kita tentu masih ingat bagaimana sosok KH. Abdurrahman Wahid (baca: Gus Dur), yang notabene lahir dari rahim kaum sarungan, mencapai puncak karier politik dengan menjadi Presiden keempat RI namun kemudian tidak bertahan lama 'dilengserkan' dari kursi kepresidenannya.

Secara umum, keterlibatan peran kiai dalam dalam politik praktis akhir-akhir ini dapat diklasifikasikan dalam tiga bagian. *Pertama*, kiai berperan sebagai 'aktor'. Dalam hal ini, kiai berperan sebagai anggota tim sukses sekaligus juru kampanye partai politik tertentu. *Kedua*, kiai berperan sebagai 'pendukung'. Yakni, kiai mendukung partai politik tententu, namun tidak berada pada garis depan dalam memperjuangkan keberhasilan partai politik yang didukungnya. *Ketiga*, kiai berperan sebagi 'partisipan'. Pada peran ini kiai hanya memberikan restu terhadap calon tertentu, dan tidak terlibat dalam aksi dukung-mendukung atau menjadi tim sukses.

Dari ketiga pemetaan peran politik di atas, yang paling rentan terhadap pertaruhan antara 'nama baik' sekaligus citra agama Islam adalah bagian yang pertama. Ketika seorang kiai berperan sebagai aktor, secara tidak langsung mereka memikul 'beban moral' lebih berat daripada bagian peran politik yang lainnya. Karena sedikit saja di antara mereka salah langkah dalam menentukan keputusan, maka 'bencana' yang timbul tidak hanya pada diri pribadi kiai yang bersangkutan, melainkan semua santri dan pengikut-pengikutnya akan 'tercoreng' dan tidak menutup kemungkinan *meluber* dan menciderai nama Agama yang dipeluknya. Semisal, adanya kasus korupsi (baik yang dilakukan sendiri maupun berjama'ah) baik secara terang-terangan (keadaan sadar) maupun dengan tipu daya para lawan politik yang bertujuan merusak reputasinya.

Dalam penulisan buku ini, penulis mengucapkan banyak terima kasih kepada Yang Terhormat:

1. Bapak Prof. Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, M.A dan Bapak Drs. H. Muhammad Achyar, M.Si penulis yang tidak akan saya lupakan ilmu-ilmunya yang telah diamalkan kepada saya.
2. Para kolega saya, Bapak Loekisno Ch. W, Ibu Aniek Nurhayati, Bapak Kunawi Basyir yang telah memberikan dorongan, bantuan demi terselesainya buku ini.
3. Kepada keluarga besar penulis khususnya kedua orang Tua (Ramah--Ebuh), yang dengan tangisan doa malamnya menjadikan penulis mampu hidup menghadapi tantangan, dan saudara-saudara se-kandung Husnan Ja'far, Fadil Ja'far, Zahmariyah, Sayuni Sugiarti dan Mu'minatus Sa'diyah yang membantu mendorong penulis. Tidak lupa juga Intan, Laura, Andien, Viki, Sega, Rocky, Dita, Rara, Aldo, Ichang, Icha dan Ima
4. Seluruh senerai kerabat eLKAF, Kusriyanto Bijati, Badrus, Jih Imron, Makkio, Rofiq Bagas, Anis, imam Suyuti dan lainnya yang terlibat aktif untuk terbitnya buku ini

5. Dan seluruh handai tolan yang tidak bisa kami sebut satu persatu, termasuk sebuah nama yang kemarahan dan kasih sayangnya telah memberikan inspirasi kepada penulis untuk terbitnya buku ini

Penulis menyadari bahwa dalam buku ini masih banyak kekurangan-kekurangan. Karena itu, tidak ada gading yang tak retak. Penulis minta maaf yang sebesar-besarnya kepada semua pihak. Akhirnya, kritik dan saran dari para pembaca, baik akademisi, ilmuwan maupun pemerhati studi agama-agama, penulis harapkan demi kebaikan buku ini.

Buku yang hadirnya lebih dini di dalam mengawal para kiai pesantren yang 'berkeinginan' *berjuang* melalui jalur struktural ini, selain mengajak para pembaca untuk melakukan refleksi bersama atas 'kegagalan-kegagalan' para kiai dalam mengemban tugas ganda (tugas ke-kiai-an/ke-ulamaan dan tugas perpolitikan), mereka juga harus berusaha menyadarkan anggapan bahwa politik tidak selamanya –dalam bahasa yang ekstrim- *'menjijikkan', 'kotor', 'kejam'* dan lainnya. Karena pada hakikatnya, hal itu tergantung pada aktor yang memerankannya. Perlu juga diingat bahwa adanya agama Islam sampai pada kita sekarang ini ternyata tidak lepas dari sentuhan-sentuhan politik, yang dalam hal ini dekat dengan aspek kepemimpinan. Oleh karena itu, lepas dari adanya kekurangan di sana sini, kehadiran buku ini cukup penting dan layak untuk dikonsumsi oleh semua kalangan, khususnya kalangan kiai pesantren. ***Selamat Membaca & Merefleksikan Isinya!!!*** []

Surabaya, Juni 2008.

Penulis

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS 5

BAB I KAUM SARUNGAN ANTARA DEFINISI DAN CAKUPAN MAKNA 13

1. Pakaian Sarung: Sebuah Identitas Budaya Lokal 14
2. Kaum Sarungan: Sebuah Identitas Masyarakat Pesantren. 16
   a. Kiai, Santri, dan Masyarakat Pesantren 17
   b. Tipologi Kaum Sarungan: Kiai-Ulama dan Kiai-Politik 26

BAB II RELASI AGAMA & POLITIK DALAM PERSPEKTIF KAUM SARUNGAN 47

1. Politik dan Agama: Dua Kutub Integratif 48
2. Politik sebagai Strategi 66
3. Agama sebagai Sumber Nilai/Etika Politik 73

BAB III EKSISTENSI POLITIK KAUM SARUNGAN DARI MASA KE MASA 79

1. Politik Kaum Sarungan di Masa Pra Kemerdekaan 79

2. Politik Kaum Sarungan di Masa Kemerdekaan Hingga Berakhirnya Orde Lama (1945-1965) 90
a. Konfigurasi Politik di Era Orde Lama 95
b. Kiprah Politik Kaum Sarungan. 97
3. Politik Kaum Sarungan di Masa Orde Baru (1966-1998) 104
a. Konfigurasi Politik di Era Orde Baru 109
b. Kiprah Politik Kaum Sarungan. 112
4. Politik Kaum Sarungan di Masa Orde Reformasi 121

BAB IV ERA KEMENANGAN POLITIK KAUM SARUNGAN 125

1. Belajar Dari Kemenangan dan Kegagalan Politik Gus Dur 125
a. Gus Dur: Santri Neo-Modernis 128
b. Gus Dur: Antara Bapak Bangsa dan Kepala Negara 129
c. Figur Santri Demokrat dan Tuntutan Publik 132
2. Mendefinisikan Kembali Cita-Cita Sosial-Politik Kaum Sarungan 146
3. Kaum Sarungan dan Konseptualisasi Baru di Bidang Politik 157

BAB V PROSPEK KEKUATAN POLITIK KAUM SARUNGAN DI MASA MENDATANG 169

1. Posisi dan Peran Politik Kaum Sarungan 169
2. Visi Politik Kaum Sarungan 178

a. Politik Rahmatan lil'alamin 181
b. Politik Etis/Moral 184
c. Politik Kebangsaan dan Kerakyatan 198
3. Gerakan ***Civil Society*** Kaum Sarungan 206

BIOGRAFI PENULIS 219

BAB I

KAUM SARUNGAN ANTARA DEFINISI DAN CAKUPAN MAKNA

"Kaum Sarungan" (baca: kiai, santri dan masyarakat pesantren) merupakan tema yang tak habis-habisnya untuk dikaji dan dipelajari. Ada cukup banyak penelitian dan kajian ilmiah dengan menjadikan kiai dan masyarakat pesantren sebagai objek kajiannya. Namun demikian, selalu saja tersedia bagi perspektif baru (tertentu) yang belum terungkap. Hal ini menunjukkan betapa kiai dan masyarakat pesantren merupakan 'khazanah' yang sangat kaya dengan beragam perspektif. Oleh karena itu, adalah hal yang wajar jika penelitian demi penelitian telah dilakukan, tetapi selalu ada perspektif yang dapat diteliti lebih lanjut.

Salah satu aspek yang kini banyak disoroti dan hangat dibicarakan dari sosok *"kaum sarungan"* tersebut adalah kiprah mereka dalam dunia politik. Kiprah kaum sarungan di bidang sosial-politik, sepanjang sejarahnya hingga sekarang, telah memberikan pengaruh yang cukup besar dan luas di tengah masyarakat. Dan telah menjadi sebuah fakta bahwa kaum sarungan memiliki peranan yang tidak sedikit dalam memperjuangkan dan mempertahankan serta sekaligus mengisi kemerdekaan bangsa ini. Kaum sarungan tidak hanya berkiprah dalam bidang agama semata, tetapi juga mencakup bidang-bidang lainnya; sosial, politik, ekonomi hingga budaya dan pendidikan. Hal ini juga menunjukkan betapa luasnya kiprah yang dapat dilakukan atau diperankan oleh kaum sarungan.

Namun demikian, perjuangan politik kaum sarungan sebagaimana juga dialami oleh kelompok-kelompok politik lain di negeri ini banyak mengalami pasang surut. Pasang surut perjuangan politik tersebut sering kali dipengaruhi oleh dua faktor, yakni internal dan eksternal.

Uraian mengenai pasang surut perjuangan politik kaum sarungan tersebut, termasuk beberapa faktor internal dan eksternal yang melingkupinya, akan penulis uraikan pada bab-bab pembahasan selanjutnya dalam buku ini. Dalam uraian bab ini penulis ingin mengajak terlebih dahulu kepada para pembaca untuk memahami secara utuh tentang definisi dan cakupan makna dari istilah "kaum sarungan" itu sendiri yang penulis pergunakan sebagai istilah teknis dalam uraian buku ini.

1. Pakaian Sarung: Sebuah Identitas Budaya Lokal

Pakaian *sarung* sering kali diidentikkan dengan identitas orang-orang dalam komunitas masyarakat pesantren atau kaum santri. Karena itu pula istilah 'kaum sarungan' disama-artikan dengan pengertian istilah 'kaum santri' yang mencakup pengertian kiai, santri dan masyarakat di sekitar pondok pesantren. Dalam perkembangan sejarahnya, sebenarnya pakaian *sarung* merupakan pakaian tradisional di kalangan masyarakat Jawa dan Nusantara pada umumnya bahkan di Asia Tenggara. Selain itu, karena kelokalannya, pakaian *sarung* tersebut sering juga dijadikan bahan *'olok-olok'* bahkan dipergunakan untuk membuat *stigma* tertentu antara kelompok modern yang kebelanda-belandaan dengan kelompok tradisional (khususnya di Jawa). Namun, sebagaimana diketahui hingga sekarang, di antara kelompok nasional yang paling konsisten dengan tradisi pakaian *sarung* tersebut adalah orang-orang atau masyarakat pesantren, pakaian *sarung* kemudian menjadi semacam indentitas budaya lokal masyarakat pesantren, karena orang-orang nasionalis abangan telah hampir meninggalkan

tradisi berpakaian yang notabene merupakan pakaian nenek moyang mereka tersebut.

Dalam catatan sejarah lahirnya bangsa Indonesia ini, kita dapat menyaksikan bahwa hampir semua aktivis kemerdekaan awal Indonesia seperti Tirtoadisuryo, Citomangunkusumo, Ki Hajar Dewantoro dan lainnya semuanya adalah kaum bersarung, bahkan para mahasiswa STOVIA juga masih berpakaian sarung. Ada kisah menarik perihal pakaian sarung ini, terutama yang berkaitan dengan sikap *non-cooperative* total terhadap budaya Belanda sebagaimana yang dilakukan oleh Ki Sarmidi Mangunsarkoro, salah seorang pemuka pendidikan nasional Taman Siswa dan pimpinan pusat PNI (Partai Nasional Indonesia). Ia tetap konsisten memakai sarung, walaupun memasuki gedung Parlemen dan Istana Negara hingga kemudian namanya pun sering kali diplesetkan menjadi *Ki Mangun Sarungan* oleh para wartawan pada waktu itu.

Sikap konsisten semacam itu juga dijalankan oleh KH. Wahab Chasbullah, Rais Aam PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama) dengan penuh percaya diri. Pada waktu itu ia tidak bersedia memenuhi permintaan pihak protokol kepresidenan untuk berpakaian lengkap (pantaloon, jas dan dasi), tetapi ia tetap memakai *sarung* pada saat upacara kenegaraan berlangsung. Demikian pula ketika KH. Wahab Chasbullah berada di forum internasional, saat itu ia hadir sebagai anggota penasehat delegasi Indonesia untuk mendampingi presiden Bung Karno yang berpidato *To Build the World Anew* di hadapan Sidang Majelis Umum PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa).

Sikap anti-kolonialisme Barat secara total ini sering disalah-pahami oleh beberapa kalangan sebagai sikap anti-modernisasi, konservatisme dan keterbelakangan. Padahal kenyataannya tidaklah demikian. Hanya orang-orang yang mempunyai integritas sebesar Ki Mangun Sarkoro atau KH. Wahab Chasbullah-lah yang berani melawan arus pada saat itu, mereka akan terus tegar walaupun mendapat cemooh nasional

dan internasional, tetapi mereka terus berjuang membela kemandirian dan keanekaragaman budaya, termasuk dalam hal berpakaian.[1] Semua bangsa dan komunitas memiliki kebebasan untuk mengekspresikan kebudayaannya masing-masing termasuk dalam hal berpakaian yang tidak hanya (harus) satu ekspresi, yaitu ekpresi seragam Barat ketika itu (pantaloon, jas dan dasi), tetapi ekspresi Islam kejawen juga perlu mendapat tempat, sebagaimana yang dilakukan oleh KH. Wahab Chasbullah dan Ki Mangun Sarkoro tadi.

Dalam pertemuan politik dan keagamaan kaum pesantren juga seringkali terlihat adanya keanekaragaman dalam hal berpakaian, ada yang bersarung dan ada pula yang bercelana. Namun, hal itu tidak kemudian menjadikan 'perpecahan' di antara mereka. Justru itulah inti dari kebebasan dan toleransi yang terus menerus dijaga dan dipelihara oleh kaum sarungan (baca: kiai, santri dan masyarakat pesantren). Jadi, pakaian sarung dalam konsepsi ini dipahami sebagai sebuah identitas budaya lokal yang sudah selayaknya untuk diberikan 'pengakuan' dan 'penghargaan' sebagai wujud dari ide pemeliharaan dan pelestarian budaya bangsa Indonesia. Berpakaian sarung ko' malu?

2. Kaum Sarungan : Sebuah Identitas Masyarakat Pesantren.

Berdasarkan uraian di atas, maka secara terminologis istilah "kaum sarungan" yang dimaksudkan di sini, dalam batas pengertian tertentu (salah satunya) adalah sama pengertiannya dengan istilah 'santri' dalam konsepsi Clifford Geertz ketika memetakan beberapa varian dalam masyarakat Jawa (Indonesia). Namun demikian, cakupan pengertian istilah "kaum sarungan" yang penulis maksudkan di sini tidak hanya terbatas pada istilah 'santri' ala Clifford Geertz

---

1 Di samping sebagai pakaian khas masyarakat pesantren, pakaian *sarung* pada waktu itu juga telah menjadi pakaian budaya lokal masyarakat Indonesia khususnya di Jawa. Oleh karenanya, melestarikan pakaian sarung pada saat itu dipahami sama dengan 'mempertahankan' budaya lokal.

tersebut, tetapi mencakup juga pada pengertian "kiai pesantren" dan "masyarakat pesantren". Jadi, ketika disebut istilah "kaum sarungan" dalam pembahasan buku ini maka yang dimaksudkan adalah Kiai, Santri dan Masyarakat Pesantren yang berbasis organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) yang didirikan sejak tahun 1926 yang tetap eksis hingga sekarang.

Berikut adalah uraian secara singkat mengenai beberapa cakupan makna dari istilah "kaum sarungan" tersebut yang penulis pergunakan secara teknis dalam pembahasan buku ini. Hal ini dimaksudkan agar para pembaca tidak menjadi *bias* dalam memahami pengertian istilah "kaum sarungan" tersebut dalam uraian bab-bab pembahasan selanjutnya.

a. Kiai, Santri, dan Masyarakat Pesantren

Gambaran umum tentang sosok atau figur 'kiai', kerap kali diasosiasikan sebagai figur seseorang yang secara fisik selalu mengenakan 'kain sarung', 'bersorban', memakai 'sandal slop' atau 'bakiak', kepalanya tertutup peci hitam atau putih (bagi yang telah menunaikan ibadah haji) dan ditangannya selalu tidak lepas dari seuntai 'tasbih'. Sikapnya dipandang kolot, fanatik, sulit diajak dialog dan mungkin sebagian orang menganggapnya 'puritan'. Penilaian seperti ini, sebenarnya cenderung bersifat subjektif-pejoratif berkaitan dengan pengertian 'kiai' sebagai pribadi, dan tidak melihat kedudukan dan peran seorang 'kiai' sebagai anggota atau tokoh masyarakat (kelompok sosial tertentu); kiai sebagai anggota atau tokoh masyarakat tidak jauh berbeda dengan anggota masyarakat lainnya, yakni memiliki sikap dan sifat kepribadian yang berbeda-beda. Agar tidak terjebak pada pengertian subjektif-pejoratif tadi, perlu kiranya kita membaca geneologi konsep kiai itu sendiri.

Kata 'kiai' merupakan kata yang sudah cukup akrab dan populer di tengah masyarakat Indonesia. 'Kiai' adalah sebutan bagi alim ulama

Islam.[2] Ia juga merupakan gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli agama Islam yang memiliki atau menjadi pimpinan sebuah pondok pesantren dan mengajarkan kitab-kitab klasik (kitab kuning) kepada para santrinya.

Gelar 'kiai' memang sebenarnya tidak hanya melekat kepada ahli agama, atau melekat terhadap pemangku pondok pesantren. Hal ini sebagaimana ditemukan dalam penelitiannya Zamakhsari Dhofier bahwa kata 'kiai' ternyata memiliki konotasi makna yang lebih luas lagi. Secara etimologis, perkataan 'kiai' yang telah melekat dalam kehidupan masyarakat negeri ini, bukan berasal dari bahasa Arab (jika dibandingkan dengan istilah 'ulama') melainkan berasal dari bahasa Jawa. Bagi masyarakat Jawa sendiri, istilah kiai digunakan untuk menyebut benda-benda yang dianggap memiliki keistimewaan, yang kemudian dikeramatkan dan dituahkan, seperti keris, tombak, dan benda-benda lain yang diyakini memiliki keistimewaan tersendiri.[3]

Karena itu, istilah kiai yang digunakan untuk menyebut figur keagamaan, sebenarnya berasal dari istilah di mana agama Islam muncul, yang merupakan produk lokal Jawa yang kemudian dipakai untuk menyebut nama seorang kiai. Penggunaan istilah ini, menurut hemat penulis, didasari oleh adanya anggapan bahwa kiai adalah seorang figur (keagamaan) yang memiliki keistimewaan dan keahlian yang jarang dimiliki oleh orang-orang kebanyakan. Misalnya, dalam konteks kemampuan ilmu agama dan kemampuan-kemampuan lain yang lazim dimiliki oleh seorang kiai.[4]

Dhofier lebih jauh menjelaskan bahwa kata 'kiai' merujuk pada tiga pilar, yaitu:

---

2 WJS Purwodarminto, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, hlm. 505.

3 Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 55.

4 *Ibid.*

> Kiai merupakan sebutan untuk benda-benda pusaka atau barang terhormat, misalnya, Kiai Pleret (gelar untuk nama sebuah tombak dari Keraton Surakarta), Kiai Slamet (nama seekor kerbau yang menjadi hewan peliharaan di Keraton Surakarta), dan Kiai Garuda Kencana (sebuah nama kereta emas di Keraton Yogyakarta).

Kiai ditujukan sebagai gelar kepada orang tua atau tokoh masyarakat. Gelar ini melekat terkait dengan posisinya sebagai figur yang terhormat di mata masyarakat. Jadi, gelar ini diberikan oleh masyarakat sebagai bentuk penghormatan kepada sang tokoh. Gelar kiai ini biasanya disingkat menjadi 'Ki'. Transfigurasi dari gelar 'kiai' menjadi 'ki' ini berasal dari tradisi kerajaan Jawa di masa lalu di mana masyarakat Jawa cukup akrab dengan gelar semacam Ki Ageng, Ki Temanggung, Ki Gede, Ki Buyut dan lainnya.[5]

Kiai ditujukan sebagai gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seorang ahli dalam ilmu-ilmu agama Islam. Di samping itu, seorang kiai juga harus memiliki pondok pesantren serta mengajarkan kitab kuning kepada para santrinya.[6]

Terminologi 'kiai' pada saat ini telah menjadi terminologi sosiologis-religius yang mengakar kuat dalam kultur masyarakat Jawa, khususnya Jawa Tengah dan Jawa Timur. Di beberapa daerah lain, memang ada berbagai macam sebutan yang secara substansial sebenarnya sama dengan sebutan 'kiai'. Di Jawa Barat, misalnya, ada sebutan 'Ajengan', di Sumatera ada sebutan 'Buya', di Nusa Tenggara ada sebutan 'Tuan Guru' dan masih banyak sebutan-sebutan khas lainnya.

---

5 Pemberian gelar 'Ki' di sini bukan semata-mata penghormatan, tetapi mempunyai makna 'pengakuan'. Mereka yang memiliki gelar 'Ki' dinilai sebagai seorang ahli ilmu dan sebagai orang yang dinilai memiliki "nilai lebih" dalam sebuah bidang tertentu. Pemberian gelar tersebut juga bukan karena permintaan, tetapi timbul secara alami berdasarkan keikhlasan pandangan masyarakat umumnya.

6 Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 55.

Berangkat dari uraian di atas, yang dimaksud dengan 'kiai' dalam ulasan buku ini adalah 'kiai pesantren'; seorang pengasuh pondok pesantren, pembimbing para santri[7] dan menjadi tokoh agama atau masyarakat di tengah-tengah masyarakat sekitarnya. Pernyataan ini bukan semata-mata karena kedalaman ilmu keagamaan yang dimiliki oleh seorang kiai, melainkan juga karena kesabarannya dalam membina santri dan peranannya sebagai pemimpin non-formal bagi masyarakat di lingkungannya, yaitu sebagai tempat 'bertanya' segala macam permasalahan yang dihadapi, meminta fatwa dan pertimbangan, termasuk yang terkait dengan soal-soal politik dan sosial kemasyarakatan lainnya.

Di samping mencakup pengertian 'kiai', istilah "kaum sarungan" di sini juga mengandung makna dari pengertian istilah "santri". Secara etimologis, memang tidak begitu jelas asal usul kemunculan dari kata 'santri' ini. Ada yang mengaitkan istilah tersebut dengan kata Melayu, *santeri* yang menurut Robson (1981), istilah *santeri* tersebut diturunkan dari bahasa Jawa dan terkait dengan etimologi bahasa Sanskerta (*sastri*) dan bahasa Tamil (*sattiri*). Namun yang jelas, makna yang terkandung dari kedua istilah tersebut (*sastri* dan *sattiri*) adalah "terpelajar" (*learned*) atau juga bermakna "ulama" (*scholar*).[8]

---

7 Peran yang ditampilkan oleh seorang kiai, khususnya kepada para santri di pesantrennya, mampu mempengaruhi sikap dan sifat para santri. Pengaruh tersebut tidak hanya pada saat para santri masih berada di lingkungan pondok pesantren, tetapi pengaruh kiai tersebut masih sangat melekat di hati para santri, walaupun mereka telah menjadi alumni dan telah berkiprah di lingkungannya masing-masing. Jangkauan pengaruh yang luas dan panjang itu, dapat diperhatikan dari usaha para alumni pondok pesantren dalam membangun masyarakat secara keseluruhan. Yang lebih penting dari itu adalah, kiai dalam melaksanakan peran dan fungsinya penuh dengan rasa keikhlasan. Inilah orientasi dan prestasi kiai di pondok pesantren, yaitu kiai mengajarkan dasar-dasar pemahaman al-Qur'ân dan kitab kuning kepada para santri atau masyarakatnya yang semata-mata karena *lillahi ta'ala* tanpa maksud-maksud tertentu lainnya.

8 Ada juga yang mengatakan bahwa kata 'santri' berasal dari bahasa India yaitu *shastri* yang berarti orang yang ahli tentang kitab suci agama Hindu. Menurut Zaini Muchtarom, kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti *scripture* atau *a religious or a scientific treatise* yaitu karangan agama atau uraian ilmiah"; ada juga yang mengartikan kata 'santri' sebagai huruf, sebab di pondok pesantren dipelajari huruf dan sastra. Masyarakat umum mengenal

Berdasarkan uraian di atas, maka terdapat keterkaitan yang sangat jelas antara istilah "santri" (bahasa Jawa/Melayu) dan istilah "ulama" (bahasa Arab) di mana kedua istilah tersebut sama-sama merujuk pada pengertian 'ulama keagamaan'. Sekalipun demikian, di Jawa, siapapun yang memeluk agama Islam yang berpusat pada syari'ah[9] dan memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam, maka ia dianggap sebagai 'kaum santri'.

Istilah "santri" juga seringkali menggambarkan tentang sosok atau figur seseorang yang selalu identik dengan *'kopiah'* dan *'bersarung'* sebagai ciri khas masyarakat pesantren. Pesantren, sebagaimana dikatakan oleh KH. Abdurrahman Wahid (baca: Gus Dur), merupakan *sub kultur* dari masyarakat Indonesia. Keseharian dalam kehidupan masyarakat pesantren tersebut penuh dengan identitas-identitas tradisional, di antaranya, berupa kajian beberapa kitab kuning, kajian al-Qur'an dan al-Hadis.[10] Corak ajaran Islam dan pengamalannya yang tertuang dalam kehidupan sehari-hari masyarakat pesantren

---

figur santri sebagai anak atau remaja yang sedang mengaji al-Qur'ân atau kitab kuning, atau mereka yang pernah belajar pada seorang kiai di pondok pesantren. Sebutan santri juga dapat diberikan kepada mereka yang rajin dalam menjalankan ajaran Islam secara individual maupun berjama'ah atau pengikut seorang kiai tertentu yang sewaktu-waktu mengikuti pengajian di pondok pesantren.

9 Islam adalah sebuah nama kenabian etis (*ethical prophecy*). Putusnya hubungan antara Muhammad dengan tradisi adalah tajam dan jelas, pesan Tuhan yang diwahyukan kepadanya pada intinya merupakan rasionalisasi dan penyederhanaan. Di tempat yang semula banyak tuhan, Muhammad kemudian mengajarkan keesaan Tuhan; di tempat yang tadinya banyak *harim-harim* yang berlebihan, Muhammad kemudian mengajarkan poligami dengan batasan sampai empat orang istri saja; dan di mana ada pengejaran kesenangan diri yang tak terbatas, Muhammad kemudian menganjurkan sikap menahan diri (*asceticisme*), melarang minuman keras dan perjudian. Ia juga menolak simbolisme yang berlebihan, menyederhanakan upacara peribadatan, memproklamasikan bahwa ajarannya adalah universal dan menganjurkan perang suci terhadap mereka yang beriman.

10 Santri secara definitif telah banyak disebutkan oleh beragam ilmuwan, namun dari segi definisi *ta'rif bi al-rasmi* (definisi dengan menyebutkan ciri dan gambarannya) belum banyak dirumuskan. Santri adalah manusia yang pernah mempelajari al-Qur'an dan al-Hadis. Santri juga memiliki dua ciri; (1) menjaga hubungan baik dengan khaliq (*khusnul mu'amalah ma'al khaliq*), dan (2) menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk (*khusnul mu'amalah ma'al khalqi*). Lebih jauh lihat, KH. A. Wahid Zaini, *Dunia Pemikiran Kaum Santri*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1994), hlm. 85.

tersebut merupakan *mainstream* dari Islam Nusantara. Hal ini dikarenakan secara kultural, masyarakat Islam Nusantara bermuara pada pesantren.[11]

Dalam khazanah kehidupan masyarakat Indonesia dan khususnya umat Islam Indonesia, istilah "santri" mempunyai dua makna; *pertama,* menunjuk pada sekelompok peserta didik di sebuah lembaga pendidikan yang bernama 'pesantren',[12] dan *kedua,* menunjuk pada akar budaya sekelompok pemeluk agama Islam[13]. Santri dalam

---

11 Di sebagian besar pondok pesantren, antara kiai dan santri berada di lingkungan tempat tinggal yang sama; di sisi lain kehidupan pondok pesantren selalu berdampingan dengan masyarakat di sekitarnya. Karena itu, corak dan praktek peribadatan keagamaan yang dipahami dan dilaksanakan santri pada umumnya sesuai dengan (baca: berpengaruh terhadap) keadaan lingkungan (pondok pesantren maupun masyarakat) di mana mereka tinggal.

12 Dalam dunia kependidikan Islam, terdapat dua istilah bagi peserta didik, yaitu *murid* dan *santri*. Pada pesantren modern, kedua istilah tersebut sulit untuk membedakan antara murid dan santri. Ada sedikit perbedaan di antara kedua istilah itu terutama hubungannya dengan sikap hidup dan penghormatan; murid yang selama beberapa saat berada dan belajar di madrasah diniyah, mereka menghormati ustadznya; sedangkan santri lebih menghargai dan *tawadlu'* kepada kiainya yang telah membimbing dan mengajar kitab-kitab klasik Islam di pondok pesantren. Selain itu, di lingkungan pondok pesantren tradisional, ada dua istilah yang terkenal, yaitu *santri senior* dan *santri junior*. Santri senior yaitu santri yang telah lama tinggal dan telah banyak memiliki pengetahuan keagamaan, sedangkan santri junior ialah santri baru. Di antara keduanya terjadi saling menolong dan membantu. Santri senior menolong dan membimbing santri junior dalam usaha memahami pelajaran kitab kuning pemula apa yang seyogianya dipelajari terlebih dulu; sebaliknya santri junior menolong santri seniornya dalam bentuk kegiatan fisik seperti memasak makanan atau mencuci pakaiannya. Ada juga yang mengkategorikan santri ke dalam dua kelompok yaitu: (1) *Santri muqim* yaitu, santri yang bertempat tinggal (*muqim*) di pondok pesantren untuk belajar dan mengikuti pola kehidupan *kiai* selama beberapa waktu yang tidak ditentukan. Santri muqim, biasanya adalah mereka yang datang dari daerah jauh atau mereka datang dari keluarga kurang mampu tapi memiliki semangat yang tinggi untuk belajar, sehingga ia rela membantu pekerjaan seorang kiai sebagai imbalan atas keikutsertaannya belajar di pondok pesantren. (2) *Santri kalong* yaitu, santri yang datang pada sore hari menjelang shalat fardhu maghrib untuk belajar pada seorang kiai di pondok pesantrennya; pada umumnya mereka bermalam di lingkungan pondok pesantren, karena ba'da shalat fardhu shubuh mereka melanjutkan pelajarannya pada kiai tapi esok harinya ia kembali ke rumah orang tuanya masing-masing. Karena itu, santri kalong adalah para remaja yang tempat tinggalnya tidak jauh dari rumah kiai atau putra putri masyarakat sekitar lingkungan pondok pesantren.

13 Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta: Sipress, 1994), hlm. 1-15.

pengertian semacam inilah yang dimaksudkan dalam ulasan buku ini.

Sebagaimana diketahui bahwa Clifford Geertz (1964) dalam karya monumentalnya, *The Religion of Java*,[14] telah memetakan tiga golongan atau varian dalam masyarakat (Jawa) Indonesia. *Pertama*, golongan "abangan" atau kebudayaan abangan adalah varian masyarakat Indonesia di mana unsur asli kebudayaan Jawa merupakan unsur yang paling dominan dalam kehidupan sehari-hari mereka. Secara keagamaan, kebudayaan abangan ini berpusat pada upacara *selametan* dengan kepercayaan yang kompleks kepada roh-roh halus. Sedangkan secara ekonomis, kehidupan mereka berpusat pada bidang pertanian (bercocok tanam), dan secara sosial, basis kebudayaan abangan adalah desa-desa Jawa. Dalam hal penghayatan keagamaan, golongan abangan ini sangat mengutamakan ritus yang berpusat pada *selamatan* tadi.

Kedua, golongan "santri" atau kebudayaan santri. Ia adalah varian masyarakat (Jawa) Indonesia di mana unsur kebudayaan Islam merupakan unsur yang paling dominan. Secara keagamaan, pusat kebudayaan santri adalah masjid. Sementara secara ekonomis, pusat kebudayaan santri adalah pasar karena kebanyakan dari mereka adalah para pedagang, dan secara sosial basis kebudayaan santri adalah desa-desa yang ada di pinggiran kota yang menjadi basis perdagangan mereka. Golongan santri ini mengutamakan kemurnian doktrin agama Islam.

Dan *ketiga*, golongan "priyayi" atau kebudayaan priyayi adalah varian masyarakat Indonesia yang lain di mana kebudayaan Hindu merupakan unsur yang paling dominan di kalangan priyayi ini. Secara keagamaan, kebudayaan priyayi mempunyai orientasi yang kuat kepada Hinduisme. Sedangkan secara ekonomis, golongan priyayi tergantung penuh pada birokrasi pemerintahan, dan secara sosial basis

14 Clifford Geertz, *The Religion of Java* (London: Free Press of Glencoe, 1964).

kebudayaan priyayi adalah kota-kota, khususnya kota-kota pusat pemerintahan. Golongan priyayi ini lebih tertarik kepada kehidupan mistik.

Trikotomi Clifford Geertz di atas memang kini telah banyak mendapatkan kritikan yang serius dan tajam seiring dengan adanya perubahan kiprah kaum santri itu sendiri di tengah-tengah masyarakat secara luas. Harsja Bachtiar dan Muchtarom Zaini, misalnya, mempersoalkan dasar pembagian yang tidak konsisten dari Clifford Geertz. Istilah 'abangan' dan 'santri' dalam konsepsi Clifford Geertz dibedakan berdasarkan tingkah laku keagamaan, sedangkan Priyayi lebih kepada suatu pengertian tentang status sosial. Mereka juga mengkritik mengenai distingsi Clifford Geertz yang tidak jelas tentang berbagai kompleks norma, misalnya norma adat dan norma agama. Tema kritik juga terkait dengan perbedaan pengertian dari varian-varian yang dimunculkan oleh konsepsi Clifford Geertz tersebut dan pengertian yang dipahami oleh orang Jawa sendiri. Varian 'santri', menurut Harsja Bachtiar, mempunyai sub-varian yang beraneka ragam (*Santri leres/blikon/meri/blater/uli/birai/pasek dul*) dan dalam sosiologi makro lain memperlihatkan perbedaan yang demikian kentara sehingga sulit disamakan pengertiannya menurut konseptualisasi 'santri' ala Clifford Geertz.[15]

Peran dan status Santri juga tidak mendapatkan perhatian yang cukup dalam karya Clifford Geertz. Dalam karyanya, Clifford Geertz hanya menggambarkan Santri sebagai salah satu unsur kebudayaan yang terus menerus menggeluti ajaran-ajaran agama (baca: Islam klasik); orang yang sangat patuh terhadap adat istiadat masyarakat; dan kaum Santri tidak dapat menjadi kaum priyayi (orang-orang yang selalu berada dalam lingkaran supra-struktur yang telah mapan) karena

15 Muhaimin AG., *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal: Potret dari Cirebon* terj. A. Suganda (Jakarta: Logos, 2002), hlm. 4-6.

perbedaan metafisik, lingkungan sosial serta simbol yang digunakan terlalu jauh berbeda.

Sebagaimana kita tahu bahwa pada abad 19-an, artikulasi sosio-kultural dipenuhi oleh kolonialisme Hindia-Belanda. Kaum Santri berada di pinggiran-pinggiran kota dan bergelut dengan ajaran kitab-nya. Secara kooperatif, orang Jawa dekat dengan orang-orang Hindia-Belanda sehingga terkesan sangat dekat, dan bahkan berteman secara mapan. Penghargaan nilai-nilai kebudayaan lokal yang ditekuni oleh orang Jawa (Abangan) tidak mengganggu proses kolonialisasi Belanda pada pribumi. Belanda terus menerus membatasi gerak yang cukup ketat pada kaum Santri. Akibat dari pembatasan tersebut justeru pertumbuhan kaum Santri menjadi sangat pesat.

Artikulasi sosio-kultural kaum santri sebagaimana tersebut di atas, juga dijelaskan oleh Zamakhsari Dhofier dengan menguraikan secara general dari beberapa proposisi tumbuhnya masyarakat Santri di Jawa pada abad 19 dan dalam abad 20. *Pertama*, Islam telah menyebar di Jawa melalui proses yang tidak mudah, penuh tantangan dan secara bertahap. *Kedua*, karena adanya pembatasan yang telah dilakukan Belanda terhadap Islam sebagai kekuatan sosial-kultural dan politik, maka Islam tidak dapat memainkan peranan penting dalam percaturan politik di kota-kota Jawa, dan pusat-pusat studi Islam pun berpindah ke desa-desa dalam bentuk komplek pesantren yang dikembangkan di desa-desa tersebut. Akibatnya, pola pikir politik Santri pada saat itu hanya didasarkan dan difokuskan pada kepentingan terbatas yaitu kekuasaan agama dan kepentingan usaha penyebaran ajaran-ajaran dan inti Islam yang sebenarnya.

Situasi dan kondisi zaman pra dan pasca kemerdekaan bangsa Indonesia menimbulkan banyak keresahan di kalangan Santri, baik dari segi ekonomi, sosial-politik dan budaya Indonesia. Lebih-lebih, ketika kelompok Abangan mendirikan partai Komunis dan Nasionalis. Untuk menjaga eksistensi Santri dalam mengawal perkembangan

bangsa, maka kaum Santri juga mendirikan tiga partai politik yaitu *Masyumi, Partai Sarekat Islam* dan *Nahdhatul Ulama* sebagai kekuatan politik. Saat itulah kaum Santri memasuki ruang-ruang birokrasi atau bangsawan yang disebut oleh Clifford Geertz sebagai kaum *Priyayi*[16]. Bangunan gerakan politik kaum Santri tersebut kemudian pada akhirnya menjadikan/memunculkan pertentangan politik antara Santri dan Abangan[17]. Bahkan di kalangan kaum santri sendiri terpolakan dalam beberapa tipologi.

b. Tipologi Kaum Sarungan: Kiai-Ulama dan Kiai-Politik

Seiring dengan dinamika dan perubahan zaman, gelar 'kiai' ternyata mengalami perkembangan tersendiri, baik dari segi pemaknaan maupun dari segi peran yang ditampilkannya. Hasil penelitian Endang Turmudzi terhadap kiai di Jombang, misalnya, menemukan adanya beberapa tipologi kiai, yaitu: kiai pesantren, kiai tarekat, kiai politik, dan kiai panggung.[18]

Keempat tipologi kiai tersebut bukanlah sesuatu yang mandiri secara tegas antara satu dengan yang lainnya. Misalnya, jika seorang kiai disebut sebagai 'kiai panggung' maka sebutan kiai yang lainnya tidak bisa melekat. Oleh karena itu, sangat mungkin pada diri seseorang kiai melekat lebih dari satu tipologi. Misalnya, seorang kiai merupakan seorang 'kiai pesantren' namun di sisi lain ia juga seorang kiai tarekat. Bahkan tidak tertutup kemungkinan, keempat tipologi tersebut melekat pada satu orang kiai. Hal ini dimungkinkan karena besarnya kapasitas dan luasnya akses sang kiai untuk mengambil berbagai peran di tengah masyarakat, sehingga pada diri sang kiai, keempat tipologi tersebut melekat kesemuanya.

---

16 Clifford Geertz, *The Religion of Java*, hlm. 323.

17 Zaini Muchtarom, *Santri Dan Abangan di Jawa*, terj. Sukarsi (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 37.

18 Bahkan ada tipologi terbaru, yakni 'kiai akademisi'. Lebih jauh lihat Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 32.

Walaupun definisi kiai telah berkembang sedemikian pesat dan mengalami beberapa perubahan tolak ukur, namun dalam ulasan buku ini penulis hanya membatasi pengertian kiai sebagaimana yang didefinisikan oleh KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang tetap mensyaratkan bahwa gelar kiai hanya tepat diberikan kepada seorang ahli ilmu agama Islam yang memiliki pesantren dan santri.[19] Dengan demikian, seseorang baru bisa disebut kiai jika ia menguasai ilmu agama, memiliki pesantren dan juga santri. Oleh karena itu pula, penulis membuat tipologi kaum sarungan menjadi dua; kiai-ulama dan kiai-politik. Tipologi tersebut mengandung makna terhadap peran ganda kiai, sebagai ulama dan politikus sekaligus pada era sekarang ini.

1) Kiai-Ulama

Kata 'kiai' sering kali rancu saat harus berhadapan dengan kata lain yang sejenis. Misalnya dengan kata 'ulama'. Apakah ada kesamaan antara keduanya dan di mana letak persamaannya? Lebih tinggi mana secara hierarkhis struktural antara keduanya? Jika berbeda, di mana letak perbedaannya? Pertanyaan-pertanyaan ini muncul terkait dengan keterlibatan dan otoritas kepemimpinan kiai dalam dunia politik praktis saat ini dan hubungannya dengan pilihan-pilihan politik yang ada serta arahan kiai bagi konstituen politik itu sendiri.

Dalam konteks masyarakat kita sekarang ini (khususnya masyarakat Jawa), istilah 'ulama' telah terintegrasi dengan istilah 'kiai'. Bahkan telah dianggap memiliki kesamaan arti dan makna. Istilah

---

19 KH. Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Darma Bhakti, 1984), hlm. 10. Penegasan kiai pesantren tersebut mengingat pada saat sekarang ini banyak ditemukan sosok atau figur yang terjun di dunia politik praktis dengan mengatasnamakan sebutan/ gelar 'kiai'. Padahal, ia tidak memiliki sebuah pondok pesantren dan banyak santri. Inilah yang kemudian mengapa banyak muncul anggapan bahwa sekarang ini banyak 'kiai-kiai gadungan' yang terjun ke dunia politik hanya untuk 'memperkaya diri' dan kelompoknya semata.

ulama telah disamakan arti dengan istilah kiai atau kiai merupakan bahasa lain dari istilah ulama. Kedua istilah tersebut dimaksudkan untuk menyebut seorang pendiri dan pemikir sebuah pesantren, sehingga wajar jika istilah kiai dalam konteks masyarakat Jawa diistilahkan juga dengan ulama Islam, seperti halnya sebutan Sultan Ajeng untuk orang Sunda, Tengku (Aceh), Syaikh (Sumatera Utara dan orang Arab), Buya (Minangkabau), dan Tuan Guru (Nusa Tenggara Timur dan Kalimantan).

Namun demikian, jika ditelusuri lebih mendalam lagi, istilah 'kiai' dan 'ulama' sebenarnya memiliki peradabannya sendiri-sendiri. Penyebutan kiai untuk tokoh agama dalam konteks masyarakat Indonesia, dengan segala keragaman dan tradisi yang ada, tampaknya memiliki kebiasaan penyebutan yang berbeda-beda. Istilah kiai untuk menyebut ulama mungkin hanya menjadi kesepakatan tradisi masyarakat Jawa dan Madura, seperti yang diungkapkan oleh Endang Turmudzi dalam penelitiannya, bahwa di Indonesia ada beberapa istilah lokal yang digunakan untuk menunjukkan berbagai tingkatan ulama, dan istilah yang paling sering digunakan untuk merujuk tingkat keulamaan yang paling lebih tinggi adalah 'kiai'.[20]

Hirokho Horikoshi, seorang ahli antropologi Jepang yang melakukan penelitian tentang 'Kiai dan Perubahan Sosial di Jawa Barat', membedakan secara hierarkhis antara kiai dan ulama. Menurutnya, kiai berbeda dengan ulama jika ditinjau dari perspektif pengaruh kharismanya. Kharisma yang dimiliki oleh seorang kiai lebih tinggi dan lebih unggul daripada ulama, baik dari dimensi moral maupun dari dimensi kapasitas dan kapabilitas yang dimilikinya. Seorang kiai adalah seorang alim, atau orang yang mendalam ilmunya dalam satu bidang ilmu keagamaan. Misalnya *alim fi al-fiqh, alim fi al-hadis, alim fi al-kalam, alim fi al-tafsir* dan sebagainya.

---

20 Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan*, hlm. 29.

Lepas dari perdebatan di atas, yang jelas bahwa kiai atau ulama dalam kehidupan masyarakat atau bangsa ini telah menempati posisi sosial yang tidak dapat dipisahkan. Kiai bahkan telah menjadi sentral dari semua aktivitas yang berhubungan dengan persoalan-persoalan yang dilakukan masyarakat, termasuk persoalan politik. Kiai, sekarang bukan hanya sebagai pendidik dan pengayom, tetapi juga menjadi segala-galanya bagi masyarakat. Posisi sentral mereka itu terkait dengan kedudukannya sebagai insan yang terdidik dan kaya ilmu di tengah-tengah masyarakat, dan sebagai pendidik, kiai memberikan pengetahuan tentang ajaran-ajaran Islam.[21]

Dengan otoritas keagamaan yang dimilikinya, secara otomatis kiai lantas memiliki kharisma yang luar biasa di mata publik, sehingga tidak heran kalau figur kiai kemudian menjelma menjadi acuan paling benar dalam kesadaran masyarakat. Tak hanya itu, dengan logika kharisma yang dimiliki dan disertai dengan keyakinan total yang diberikan masyarakat kepada kiai, telah mendudukkan sosok kiai pada posisi sebagai katalisator utama, dari keutamaan keagamaan dan moral suatu masyarakat.

Dengan kata lain, kiai adalah segala-galanya yang menjadi tumpuan kehidupan masyarakat, terutama masyarakat yang hidup di pedesaan. Karena itulah komitmen terhadap posisi kiai bagaikan setali tiga uang. Kiai adalah pemimpin sejati yang dihormati dan dibela. Bahkan dalam perkembangannya, kiai bukan hanya dijadikan perantara yang mampu memberikan berkah keilahian, tetapi melebihi batas itu. Kiai tidak hanya memiliki pengaruh dalam wacana praktik ritual keagamaan semata, tetapi berkembang dalam lingkup yang lebih luas lagi, yakni menyangkut kepemimpinan sosial secara umum. Penghormatan dan kepatuhan masyarakat Madura, misalnya, terhadap

21 Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan*, hlm.1.

kiai jauh lebih besar dan melebihi kepatuhannya kepada pejabat, birokrasi, atau institusi negara.[22]

2) Kiai-Politik

Saat tokoh agama (baca: kiai[23]) berpolitik, maka akan muncul permasalahan. Namun masalahnya lebih terletak pada penggunaan otoritas dan penggunaan legitimasi, bukan pada substansi keterlibatan tokoh agama dalam politik praktis itu sendiri. Jadi masalahnya, apakah terjadi '*authority abuse*' saat tokoh-tokoh agama berpolitik atau tidak. Selama tidak ada penyalahgunaan otoritas, maka politik tokoh agama tidak menjadi masalah, bahkan sangat dibutuhkan.

---

22 Bahkan komitmen dan keyakinan utuh terhadap posisi kiai di kalangan masyarakat Madura, misalnya, terungkap dalam ungkapan lokal masyarakat Madura berupa: *"buppa' babbu' buru rato"*. Ungkapan ini menjadi ilustrasi sangat sederhana tentang eksistensi kiai di mata masyarakat, khususnya masyarakat Madura. Makna yang tersirat dalam ungkapan lokal tersebut adalah menempatkan bapak dan ibu sebagai figur (kecil) dalam ruang lingkup keluarga semata. Sedangkan dalam konteks sosial, figur kiailah yang menjadi figur utama, dan paling dihormati. Lebih jelasnya, bagi orang Madura, kiai adalah guru yang mendidik dan mengajarkan pengetahuan agama, yang memberikan tuntunan dan pedoman dalam menjalani kehidupan dunia dan akhirat, dan karenanya harus dimuliakan. Setelah menghormati kiai, barulah menghormati para *rato*, yakni pejabat birokrasi negara. Kita juga tentunya masih ingat ketika Presiden Kiai, Gus Dur akan disidang-istimewakan oleh MPR dan dijatuhkan dari kursi kepresidenan, bagaimana gejolak masyarakat Madura ketika itu, yang salah satunya adalah mereka akan menjadikan 'Madura Merdeka' jika Presiden Gus Dur dilengserkan dari jabatannya. Untuk uraian lebih jauh tentang masyarakat Madura ini, lihat: Huube de Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam, Suatu Studi Antropologi Ekonomi* (Jakarta: PT. Gramedia, 1989), hlm. 238-239; dan Abdur Rozaki, *Menabur Kharisma, Menuai Kuasa: Kiprah Kiai dan Blater Sebagai Rezim Kembar di Madura* (Yogyakarta: Pustaka Marwa, 2004), hlm. 3-4.

23 Sebelum lebih jauh, perlu diketahui bila penggunaan istilah kiai, merupakan sebutan lazim untuk istilah ulama di negeri ini. Dalam tata bahasa Arab (nahwu-sharaf), *'ulama* merupakan bentuk jamak dari kata *'alim*, yang berarti orang yang berilmu, terutama ilmu keagamaan. Penggunaan istilah ulama, kemudian jarang digunakan, saat Islam dikembangkan di Indonesia, yang mana unsur lokalitas budaya masih dipertahankan. Untuk menghindari kerancuan pemaknaan, terlebih saat istilah kiai menjadi sangat bias, sehingga orang yang bisanya cuma membuat orang lain menangis mendengar kemerduan suaranya juga dianggap kiai, maka kadang penulis menggunakan istilah tokoh agama sebagai penyebutan lain dari istilah kiai atau ulama, sehingga pembahasannya juga lebih luas.

Menjelang pemilihan umum digelar, banyak sekali tulisan yang bernada 'gugatan' terhadap keabsahan para ulama atau kiai yang terjun di dunia politik praktis dengan aktif di salah satu partai politik (parpol). Bagi sebagian kalangan, kiai seharusnya tidak masuk ke kancah politik praktis, dan tetap berkonsentrasi di bidang keagamaan dan kemasyarakatan.

Beberapa alasan yang dikemukakan, di antaranya, bahwa wilayah kiai adalah sakral, berdimensi gerakan moral yang penuh dengan nilai-nilai keikhlasan, tanpa tendensi dan ambisi, menjadi milik semua golongan masyarakat. Sedangkan, dunia politik adalah profan yang meniscayakan adanya kepamrihan, penuh muatan politis, tendensius, dan akibatnya para kiai hanya menjadi alat politik kelompok tertentu. Jika berpolitik praktis dan menjadi juru kampanye parpol, para kiai akan terjebak pada logika politik (*the logic of politics*) yang sering memanipulasi umat atau masyarakat basisnya demi kepentingan politik, yang pada gilirannya menggiring ke arah logika kekuasaan (*the logic of power*) yang cenderung kooptatif, hegemonik, dan korup. Akibatnya, kekuatan logika (*the power of logic*) yang dimiliki kiai, seperti logika moralitas yang mengedepankan ketulusan pengabdian terhadap masyarakat basisnya akan menjadi hilang, terkalahkan oleh logika kekuasaan tadi.

Sepintas, argumen yang diajukan beberapa kalangan agar kiai tidak berpolitik sangat luhur dan mulia. Sebagian kalangan itu sepertinya menghendaki agar kesucian, keluhuran moral, dan tugas mulia para kiai yang ada di dunia 'lain' harus tetap terjaga dari 'comberan' politik yang penuh dengan kenistaan. Bahkan, boleh dibilang mereka berusaha menyelamatkan para kiai dari godaan politik yang kotor. Apakah memang selalu demikian bahwa politik itu 'kotor'. Menurut hemat penulis, pernyataan tersebut perlu mendapat penegasan kembali sebagaimana telah penulis uraikan di muka.

Pertanyaan kita sekarang adalah bagaimana kiprah kiai dalam dunia politik agar bisa mewarnai percaturan politik itu sendiri. Warna politik di sini tentunya bukan warna 'kotor' dan 'busuk' tetapi warna luhur dan mulia, yakni politik rahmatan lil'alamin, politik moral (etika politik), dan politik kerakyatan untuk mengatakan tidak melulu politik kekuasaan.

Dalam konteks ini, kita tentu bisa belajar dari berbagai percaturan politik di negara-negara lain yang mayoritas penduduknya adalah muslim atau bahkan negara non-muslim sekalipun. Menurut studi Nasir Tamara (1982), sebelum dan sesudah berhasil menumbangkan rezim Shah Iran di tahun 1979, mendiang Imam Khameini adalah seorang tokoh agama (ulama), mujtahid (pembaharu pemikiran), *marja' al-taqlid* (seorang yang patut diikuti), sekaligus seorang politisi yang dikagumi dan dihormati masyarakat Iran. Khameini menuliskan gagasan dan doktrin politik sejak tahun 1941 dalam bukunya berjudul *'Kasyf al-Asrar'*.

Di berbagai pidato politiknya, Imam Khameini dengan tegas meminta agar Shah Iran mengundurkan diri dari jabatannya. Saat Shah Iran membuat kebijakan *land-reform* di tahun 1963, dengan tegas Imam Khameini melakukan gerakan perlawanan, meski akhirnya ia harus meninggalkan Iran menuju Turki (1964), Irak (1964-1978), dan Prancis sejak tahun 1978. Di ketiga negara itu, Imam Khameini meneruskan perjuangannya melawan rezim Shah Iran.

Begitu juga yang dilakukan teolog besar Gustavo Gutierrez dari Peru, atau uskup agung Oscar A Romero dari El Savador. Mereka adalah para tokoh agama yang juga berpolitik praktis, berperang melawan penindasan terstruktur di wilayahnya. Para tokoh agama itu semua memiliki kesadaran dan semangat keagamaan untuk melakukan perubahan, melawan struktur dan kultur yang hanya menguntungkan sekelompok kecil manusia, tapi merugikan dan menindas mayoritas.

Kesadaran dan semangat keagamaan ini pula yang mendasari pilihan seorang pastor dari Bolivia, Camilo Torres untuk bergabung dengan Ernesto Che Guevara bergerilya melawan pemerintahan komprador, meski akhirnya ia harus tewas dalam sebuah pertempuran gerilya yang tidak seimbang. Bagi kelompok gereja, tindakan Torres tidak mendapat restu, tapi bagi kalangan tertindas dan anak muda di Amerika Latin, tindakan Torres patut ditiru. (Mangunwijaya: 1982)

Begitu pula dalam kaitannya dengan peran politik tokoh agama yang ada di dalam negeri. Ini bisa dilihat dari peran sosial politik Nahdlatul Ulama (NU), organisasi sosial yang pernah berpolitik praktis. Di masa revolusi kemerdekaan, para tokoh agama dari NU membuat langkah *political power* dengan membentuk tiga kelompok barisan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda. Barisan Hizbullah dipimpin K.H. Zainul Arifin, Barisan Sabilillah dipimpin K.H. Masykur, dan Barisan Mujahidin dipimpin K.H. Wahab Hasbullah. (Choirul Anam: 1985)

Saat memilih aktif di jalur parpol, tokoh agama dari NU juga membuat beberapa catatan gemilang. Menteri Dalam Negeri dari NU, Mr. Soenarjo membuat kebijakan pembentukan panitia Pemilu pertama yang terdiri dari perwakilan parpol. Menteri Ekonomi dari NU, Rahmat Mulyoamiseno membatasi aktivitas ekonomi pengusaha asing, serta memproteksi dan mengembangkan pengusaha pribumi.

Di bidang keagamaan dan pendidikan, tokoh NU juga sangat berperan, seperti pembangunan Masjid Istiqlal di masa Menteri Agama (Menag) K.H. Abdul Wahid Hasyim, pendirian IAIN oleh Menag K.H. Wahib Wahab, realisasi penerjemahan al-Qur'an edisi bahasa Indonesia oleh Menag Prof. K.H. Syaifuddin Zuhri, dan penyelenggaraan kegiatan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) oleh Menag K.H. Muhammad Dahlan.

Begitu pula penerimaan tokoh-tokoh agama atas bentuk final negara kesatuan berasaskan Pancasila, tentunya juga tidak bisa

dianggap sebagai peristiwa politik yang sepele. Semua itu adalah bentuk pengabdian para tokoh agama yang tulus, tanpa pamrih, tanpa tendensi, kecuali untuk menegakkan kebenaran, dan menghilangkan penindasan. Padahal, semua itu bermula dari keterlibatan di dunia politik praktis.

Lantas pertanyaannya, manakah yang harus dipilih oleh para kiai, antara berdakwah dengan berpolitik? Bagi penulis, antara dakwah dan politik tidak dapat dipisahkan begitu saja. Keduanya saling terkait, saling melengkapi dan saling membutuhkan. Jika tokoh-tokoh agama menyerukan pemberantasan korupsi, misalnya, sementara di semua level struktural sedemikian korup, bahkan di lingkungan departemen keagamaan juga korup, apakah seruan moral itu bisa berhasil?

Dengan berpolitik, masuk ke salah satu parpol, para kiai bisa menyuarakan kebenaran, meski ia harus kena 'pecat' dari jabatannya, tidak punya 'teman' di pemerintahan, dan seterusnya. Ini yang dikatakan Rasulullah Saw. dengan "*qul al-haqqa walaw kaana murran*" (konsisten terhadap kebenaran meski dengan resiko yang sangat berat) dan menjadi semangat berpolitik para tokoh agama di negeri ini.

Memang saat tokoh agama berpolitik, maka akan muncul permasalahan. Namun masalahnya lebih terletak pada penggunaan otoritas dan penggunaan legitimasi, bukan pada substansi keterlibatan tokoh agama dalam politik praktis. Jadi masalahnya, apakah terjadi '*authority abuse*' saat tokoh-tokoh agama berpolitik atau tidak. Selama tidak ada penyalahgunaan otoritas, maka politik tokoh agama tidak menjadi masalah, bahkan sangat dibutuhkan.

Penilaian terjadi '*authority abuse*' ini tidak boleh hanya sepihak, atau berasal dari lawan-lawan politik tokoh agama saja. Sebab penilaian dari lawan politik hanya memunculkan bias semata. Karena itu, penilaian '*authority abuse*' harus berasal dari basis konstituen para tokoh agama/kiai itu sendiri. Jika basis konstituennya merasa terjadi

penyalahgunaan kewenangan, maka kontrak politik dengan para tokoh agama/kiai itu harus segera diputus, tidak diperpanjang.

Apalagi dalam sejarahnya, jika terjadi penyalahgunaan otoritas tokoh agama/kiai, maka akan muncul kesadaran pengikutnya untuk melakukan gerakan 'perlawanan'. Gerakan reformasi gereja yang dipandegani Martin Luther menjadi salah satu contohnya. Jika para tokoh agama/kiai tega melakukan penyelewengan otoritas, bisa jadi peristiwa tragis Revolusi Prancis akan terulang kembali.

Sebagai gambaran akhir, penulis teringat ujaran Imam Ghazali dalam bukunya *Ihya' Ulum al-Din*. "Jika ada orang berzina, apakah alat vitalnya yang harus dipotong?", tanya Ghazali. Dikaitkan dengan pembahasan tulisan ini, jika ada penyelewengan kewenangan yang dilakukan tokoh agama/kiai saat berpolitik, apa harus keterlibatannya dalam politik yang dihilangkan?

Sekali lagi, keterlibatan para kiai dalam politik, bukan berarti berupaya menggabungkan konsep '*din wa daulah*' (agama dan negara) yang dipegang erat kelompok skripturalis-fundamentalis, tapi untuk memberikan kesempatan para kiai untuk memberikan yang terbaik bagi bangsa dan masyarakat basisnya. Meski harus masuk parpol.

Sejak reformasi bergulir, sepak terjang kiai di dunia politik meningkat tajam. Politik seolah menjadi entitas yang tidak bisa dipisahkan. Kenyataan tesebut mendeskripisikan bahwa kenyentrikan dunia politik yang dahulu dianggap 'tabu', kini mampu 'menggoda' siapa pun untuk terjun dan terlibat di dalamnya. Tidak terkecuali para ulama dan kiai. Nilai politik kiai berangkat dari dunia sosial dan kultur berbeda. Dalam sejarah perpolitikan nasional, politik kiai memiliki karakter yang unik, nyentrik, dan menukik. Dikatakan demikian karena setiap manuver politik para kiai selalu mengandung dua unsur sekaligus, sakral dan profan atau antara kejujuran/ketulusan dan kekuasaan.

Politik kiai mengalami jatuh bangun dalam panggung sejarah politik nasional. Para kiai pernah bergabung dengan Partai Masyumi sebelum memisahkan diri pada 1952 dengan mendirikan Partai Nahdlatul Ulama. Pada Pemilu 1955, NU menjadi kekuatan yang diperhitungkan dengan menempati urutan penting dan membayang-bayangi kekuatan partai besar seperti PNI dan PKI. Pada 1973, NU melebur ke dalam PPP. Saat itulah, politik kiai terus bergerak fluktuatif. Kiai/ulama tetap menempatkan dirinya sebagai kekuatan politik nasional.

Latar belakang kiai yang melibatkan diri mengurusi politik memang memiliki kekerabatan erat (*filogeni*) dengan NU. Itu menjadi tanda bahwa dalam ormas Islam terbesar tersebut, daya tarik politik masih cukup kuat. Meski kembali ke Khittah 1926, ketika muktamar di Situbondo 1984. Akan tetapi, akhirnya sikap tersebut tetap tidak mampu membendung politik kiai yang kembali meledak seiring angin reformasi berembus pada tahun 1999. Kenyataan tersebut seolah menegaskan pernyataan Endang Turmudi[24] bahwa maklumat kembali ke Khittah 1926 pada dasarnya merupakan kekecewaan para kiai karena tergusur di PPP, seolah tidak murni untuk menjauhi politik.

Menjelang Pemilu 2009, para kiai mulai memasang strategi dan taktik untuk melakukan gerakan politik. Indikasinya terlihat dari beberapa faksi partai yang mengatasnamakan kiai dan NU yang sangat beragam. Kekuatan kiai dan NU pun bukannya kukuh, melainkan akan semakin lemah dan rapuh. Selain memecah kekuatan, tidak tertutup kemungkinan umat bingung dan jenuh sehingga mereka lebih memilih berhijrah dan memilih partai lain. Dalam menghadapi pesta Pemilu 2009 nanti, sudah seharusnya politik kiai dimaknai ulang. Bisa saja, perpecahan dalam tubuh ulama dan NU di daerah bukan disebabkan pilkada langsung, tetapi keterlibatan para ulama

24 Endang Turmudzi, Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan, hlm. 324.

yang terlalu jauh dalam perebutan kekuasaan di daerah. Umat di bawah terbelah seiring faksi yang dimunculkan para kiai. Karena itu, memaknai ulang politik kiai menjelang pemilu 2009 menjadi sangat penting.

Pernyataan di atas bersandar pada beberapa hal. *Pertama*, keterlibatan kiai dalam mengurusi politik tidak berjalan selaras dengan proses pendewasaan politik di tingkat *grass roots* (khususnya warga nahdliyin). Ketika hal itu timpang dan tidak seimbang, kekerasan politik sulit dihindari. Pengalaman aksi *sweeping* sebagai pembelaan terhadap Gus Dur pada 2001 yang lalu adalah contoh ketidakseimbangan gerak politik kiai dengan kedewasaan politik umat. Itu disebabkan komunikasi politik kiai lebih cenderung dogmatis. *Kedua*, sakralisasi partai politik. Bahasa agama acap keluar untuk melegitimasi pilihan politik sehingga tidak jarang partai politik yang seharusnya profan terlihat sebagai entitas yang sakral. Semua orang di luar partai kiai dilihat sebagai entitas yang salah, kotor, dan musuh yang mengancam. Ekslusivitas muncul dan kekerasan pun terlegalkan. *Ketiga*, politik kiai lebih berorientasi pada kekuasaan *an sich*. Keterlibatan kiai dalam politik bukan berarti terjun dan turut terlibat langsung dalam merebut kekuasaan. Kiai harus tetap berpolitik, tetapi tidak diorientasikan pada kekuasaan, melainkan pencerdasan dan penguatan *civic education*. Politik seharusnya tidak dimaknai sebatas mendirikan partai dan kepala pemerintahan. Mendampingi umat agar mengerti hak-hak kewarganegaraannya juga merupakan bagian dari perjuangan politik yang sangat strategis bagi kiai (ulama).

Dengan demikian, sudah waktunya memaknai ulang politik kiai agar tidak *an sich* berorientasi kekuasaan. Kiai dan ulama yang lebih dekat dengan umat (baca; rakyat) bukan saatnya lagi membicarakan kekuasaan. Persoalan nyata yang dihadapi umat saat ini adalah kebodohan dan kemiskinan. Peran politik kiai dalam konteks tersebut bisa memberikan penyadaran politik akan hak-hak umat

untuk memperoleh pendidikan murah/layak, jaminan kesehatan, dan keadilan dari negara. Itulah misi kenabian yang harus dijalankan para ulama/kiai-politik di era sekarang dan ke depan.

Kiai telah terjun ke dunia politik. Siapa yang akan mengurusi santri dan umat? Bagaimana masa depan politik kiai? Bagaimana nasib kiai sebagai *moral force*? Kegelisahan dalam bentuk pertanyaan ini seolah berlangsung tanpa henti di tengah masyarakat. Selalu muncul gugatan senada dan saran agar kiai mempertimbangkan kembali peran politiknya. Sebagaimana dikemukakan banyak pihak, terlalu banyak minus atau dampak negatif yang harus ditanggung, baik bagi diri kiai yang bersangkutan maupun umat di bawah naungannya. Jeratan, jebakan, rayuan dan racun politik dalam berbagai bentuk, seperti materi, kekuasaan, permainan kotor atau fitnah terlalu mudah dideteksi oleh publik, sementara kiai tidak seluruhnya cerdas dan lihai berpolitik. Ibarat kertas putih bersih, kecurangan atau kekurangan kiai saat berpolitik sangat mudah dilihat sehingga ujung-ujungnya lahir komentar masyarakat yang tidak simpatik kepadanya, "kiai kok korupsi, kiai kok saling fitnah antar kiai" dan lain sebagainya. Kiai mesti ditempatkan dalam posisi yang netral, terhormat dan hanya layak mengurusi hal-hal yang maslahat demi umat bukan politik yang kotor.

Pasca keterlibatan besar-besaran kiai di dunia politik, terutama setelah reformasi dan pembukaan kran kebebasan mendirikan partai politik yang dilanjutkan Pemilu 1999, banyak dijumpai 'kiai kaya baru' atau 'keluarga kiai kaya baru' di berbagai daerah. Asumsi ini bukan tanpa dasar meskipun terkesan subjektif dan asal tuduh. Banyak cerita beredar dari kawan-kawan kiai atau keluarganya yang saat ini terjun di dunia politik tentang suka duka, kesulitan ekonomi sang kiai pada tahun-tahun sebelumnya. Mereka juga menggambarkan, bagaimana susahnya ekonomi keluarga muda politisi NU yang saat ini menduduki jabatan terhormat di parlemen, ketua fraksi, ketua partai

yang merangkap anggota Dewan dan lain-lain. Dulunya, menurut shohibul hikayat, ke mana-mana menggunakan motor butut, kerja di sebuah LSM yang tidak besar gajinya, kebingungan juga ketika memiliki anak baru lahir, sementara saku tipis padahal kebutuhan mendesak tidak bisa ditunda.

Coba bandingkan pula cerita seorang kiai yang berderet-deret mobil di garasi rumahnya. Ke mana-mana menggunakan mobil terbaru, gagah dan perkasa melewati medan sesulit apa pun. Padahal sebelumnya, mobil tua tanpa AC yang selalu setia menemaninya, melayani semua permintaan jama'ah pengajian di desa-desa. Mungkin sekarang tidak bisa lagi melayani sembarang pengajian, harus lebih selektif, jama'ah berkelas dan amplop yang lebih tebal. Belum lagi jika sang kiai memiliki pesantren, jelas waktunya sangat kurang untuk para santri. Sekarang malah sangat sibuk, ingin duduk kembali di kursi Dewan, sementara Pemilu 2009 tinggal menghitung hari. Banyak hal yang harus dilakukan untuk *ngopeni* tim sukses, berkunjung ke basis-basis konstituen, bagi-bagi uang rokok untuk memastikan pemilih yang dulu menghantarkannya ke kursi basah akan tetap setia mendukung dirinya.

Dunia politik sangat menggiurkan. Ia menghipnotis setiap warga negara yang hobi politik: pengusaha, agamawan, kaum muda, mahasiswa, santri dan lain-lain. Mendatangkan uang dengan mudah, kerja ringan, kekebalan politik dan kadang-kadang hukum, akses ke jalur kekuasaan dan keuntungan lain yang melimpah. Boleh dikatakan, politik adalah *bisnis* yang sangat menjanjikan bagi warga negara yang hidup di dunia ketiga seperti Indonesia ini. Politik juga kadang-kadang tidak memerlukan investasi yang banyak, meskipun sesungguhnya membutuhkan segala-galanya. Pandangan yang terlanjur salah ini, masih diamini akal publik, tidak terkecuali para kiai. Berapa banyak pengurus struktural NU yang larut dalam politik, dari pusat

sampai daerah. Para kiai dan keluarganya mendominasi kepengurusan partai tertentu.

Tidak aneh, bila menantu dan anak-anak kiai menjadi caleg dari pusat sampai daerah. Sebuah kenyataan yang tidak bisa dibantah, meskipun masih ada kiai yang konsisten dengan jalur semula: dakwah dan pesantren. Seiring dengan perkembangan waktu, mulai disadari tak ada yang ideal di dunia ini. Tak ada presiden ideal, tak ada rakyat ideal dan tak ada kiai ideal. Apa yang kita idealkan kadang-kadang malah membuat pusing dan putus asa sendiri karena realitasnya yang berbalik total. Bagi orang awam yang mengidealkan kiai, pasti akan kecewa karena kenyataannya para kiai tidak bisa menyandang predikat *waratsatul anbiya'* (pewaris para nabi) yang jujur, ikhlas, zuhud dan sifat-sifat positif lainnya. Sekarang, jarang atau sulit ditemukan kiai yang ideal, yang tidak berpolitik dan bisa mengayomi umatnya dari semua golongan. Kiai yang laksana pohon besar yang rimbun dan berbuah. Siapa pun bisa mampir dan berteduh di bawahnya, ia pun bisa makan buahnya sembari mendengar petuah-petuah sejuk dari sang kiai.

Dalam sejarah panjang Islam di Indonesia, hampir tak pernah dipisahkan keterlibatan kiai, ulama atau tokoh agama dengan politik. Pada zaman awal Islam, Nabi Muhammad adalah negarawan dan politisi ulung. Dengan kemampuan yang dimilikinya, Nabi Muhammad bermain hampir di semua lini kehidupan, baik sipil maupun militer. Ketika Nabi memilih panglima perang, cara berpikir yang digunakan adalah cara berpikir militer dan politik. Begitu pula dengan zaman sesudahnya sampai sekarang, kiai atau ulama selalu bermain politik sesuai dengan masa dan tempatnya. Meminta kiai kembali ke barak (baca: pesantren), tentu sudah bukan zamannya, meskipun harus tetap ada kiai yang tetap tinggal di pesantren sebagai salah satu pilar penjaga moral umatnya.

Keterlibatan kiai di dunia politik adalah bagian dari *fardlu kifayah*. Artinya, seluruh umat Islam ikut menanggung dosa jika tak ada satu pun umatnya yang peduli dengan politik, karena politik adalah bagian dari dinamika kehidupan yang tidak bisa ditolak kehadirannya. Sama halnya, jika seluruh umat Islam terjun di dunia politik, sehingga melupakan tugas dakwah, pendidikan, ekonomi, sosial dan keagamaan, maka seluruh umat Islam ikut terbebani dosa. *Fardlu kifayah* adalah 'kewajiban keterwakilan', jika sudah ada yang mewakili maka gugurlah kewajiban itu.

Untuk mengurai kebuntuan peran politik kiai, sekaligus menjawab kegelisahan sebagian masyarakat atas ijtihad politik kiai, NU melalui Lajnah Bahtsul Masail perlu segera mengkaji kembali peran politik kiai dan tata cara atau etika berpolitiknya. Dengan memanfaatkan kitab-kitab fiqih dan khazanah literatur politik Islam yang sangat kaya, NU dapat memfasilitasi penyusunan buku etika politik Islam yang memuat tidak hanya kajian filosofis tapi juga praktis, misalnya, tata cara berkampanye, boleh tidaknya menerima uang di luar uang resmi, *recalling* yang Islami, syarat-syarat politisi, kepedulian politisi terhadap konstituennya, hak dan kewajiban politisi, hak dan kewajiban konstituen dan lain sebagainya.

Dalam tataran kajian filosofis, mungkin banyak sekali para kiai dan politisi NU yang sudah mendalami, tetapi pada tataran praktis banyak keluhan yang muncul dari anggota masyarakat bahwa politisi Islam (termasuk kiai di dalamnya), sama sekali tidak berkepribadian. Pribadi mereka sama persis dengan kepribadian politisi lainnya, sampai-sampai salah seorang kiai sebuah parpol Islam dikategorikan politikus busuk. "Kitab Fiqih Politik" inilah yang akan menjembatani bentrokan ide antara yang pro dan kontra atas peran politik kiai.

Dengan demikian, secara teologis, masyarakat luas memiliki kesempatan untuk menilai apakah seorang kiai patut menjadi politisi atau tidak. Dan jika syarat formalnya patut, seberapa jauh

konstribusinya terhadap Islam dan umatnya. Jika tidak signifikan, sebaiknya kiai menghindar dari jeratan politik. Asal etikanya baik dan tidak melupakan umat, silakan kiai berpolitik.

Di samping perlunya kitab fiqih politik bagi kalangan kiai yang terjun ke dunia politik praktis, agar pola kepemimpinan politik kiai tidak pudar, maka ke depan diperlukan juga figur kiai-kiai politik yang memiliki tipe kepemimpinan berkarakter. Apa yang dimaksud dengan tipe kepemimpinan kiai-politik yang berkarakter tersebut? Berikut sedikit penulis uraikan.

Sebelas tahun lalu, The Drucker Foundation pernah menerbitkan satu buku bermutu tentang kepemimpinan. Buku tersebut berjudul *The Leader of The Future*. Satu tahun kemudian, tepatnya 1997, buku tersebut diterjemahkan oleh Bob Widhyartono ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *The Leader of The Future: Pemimpin Masa Depan*. Sesuai dengan judulnya, buku ini menyajikan secara gamblang kualifikasi yang diharapkan mendapat perhatian dari pemimpin di masa depan dari berbagai perspektif. Menurut hemat penulis, isi dalam buku ini cukup penting dan layak untuk dijadikan sebagai barometer kepemimpinan politik kiai di era sekarang ini.

Buku yang dieditori oleh Frances Hesselbein Marchall Goldsmith dan Richard Beckhard itu mengisyaratkan satu pesan mendasar tentang kepemimpinan, yakni pemimpin masa depan harus memiliki karakter. Pertanyaan yang muncul tentunya, kualifikasi seperti apa yang diharapkan menjadi karakter pemimpin masa depan? Jika dirangkum, buku setebal 322 halaman ini pada intinya menunjukkan sekurang-kurangnya empat karakter mendasar sebagai syarat bagi pemimpin masa depan, termasuk juga dalam pola kepemimpinan politik kiai.

Pertama, inovatif dan kreatif. Karakter ini dituntut seiring dengan situasi perkembangan dunia yang sarat dengan tantangan yang bersifat global. Perkembangan dunia yang sangat cepat, sebagai hasil teknologi

canggih, membuat pemimpin tidak lagi bisa puas dengan apa yang sudah ada atau hidup dalam situasi yang monoton dan biasa-biasa saja, tapi harus mencari upaya baru untuk mengatasi kompleksitas persoalan. Pemimpin juga harus mencari jalan baru yang mampu menyejahterakan orang-orang yang dipimpinnya.

Kedua, integritas (otonom). Pemimpin masa depan bukanlah orang yang mudah goyah, tapi yang memiliki pendirian. Ia adalah orang yang mampu mengatakan benar adalah benar dan salah adalah salah dalam situasi yang tepat. Dengan demikian, integritas dalam kepemimpinan ke depan terlihat dalam prinsip yang dipegangnya. Selain itu, integritas seorang pemimpin terlihat dalam kemampuan untuk membedakan mana nilai instrumental dan mana nilai intrinsik. Pemimpin yang memiliki integritas adalah yang mengedepankan nilai intrinsik dalam keputusannya dan tidak pernah mau menempatkan nilai instrumental untuk mengalahkan nilai intrinsik. Frances Hesselbein, salah seorang penyumbang ide dalam buku ini, menunjukkan bahwa karakter ini sangat mendesak dimiliki oleh pemimpin politik, karena urusannya terkait dengan nasib orang banyak. Artinya, seorang pemimpin yang berkarakter tidak akan mau mengorbankan humanitas pengikutnya demi kepuasannya.

Ketiga, berpihak pada pengikut (empati). Pemimpin masa depan menyadari betul bahwa eksistensi kepemimpinannya sangat bergantung pada pengikut (baca: orang yang dipimpin). Karena itu, yang pertama-tama diperhatikan adalah kepentingan pengikutnya. Dengan demikian, pemimpin masa depan menginternalisasikan etika kepedulian dalam kekuasaannya. Atas dasar etika kepedulian inilah bagi pemimpin masa depan, memimpin sama dengan melayani. Karena itulah C William Pollard, penulis lain dalam buku ini, melihat semangat pelayanan merupakan karakter yang tidak terpisahkan dari pemimpin masa depan. Pelayanan terwujud dalam dua hal, yakni kepekaan pada

situasi dan kebutuhan yang dipimpin dan keterbukaannya akan masukan mereka.

Keempat, memotivasi dan bersifat dinamis. Kendati pemimpin masa depan berorientasi pada pengikut, tetapi ia tidak mendidik mereka menjadi robot yang hidup, melainkan menjadikannya manusia-manusia mandiri. Dengan demikian posisi pemimpin masa depan tidak bersifat statis, melainkan dinamis. Ada kalanya ia berada di depan, tetapi ada waktunya ia berada di tengah, namun terbuka juga baginya untuk berada di belakang. Jadi, pemimpin tidak hanya menjadi teladan bagi masyarakat, tetapi juga menjadi pemberi semangat dan pendorong bagi pengikutnya.

Kendati buku yang disebutkan di atas sudah terbit sebelas tahun lalu, namun isinya sangat aktual dan relevan dengan situasi bangsa ini. Sekurang-kurangnya dua alasan mendasar mengatakan demikian. *Pertama*, situasi ekonomi yang stagnan. Walaupun sudah beberapa kali berganti pemimpin, namun masyarakat belumlah merasakan perubahan yang mendasar. Krisis ekonomi masih tetap saja berkelanjutan. Kesulitan dalam mendapatkan kebutuhan, seperti, minyak tanah di beberapa daerah dan keperluan-keperluan lainnya, tetap dirasakan oleh masyarakat, di samping harga-harga kebutuhan pokok "mencekik" leher konsumen. *Kedua*, mentalitas lama. Kualitas kalangan pejabat masih belum berubah secara drastis. Korupsi tetap saja jalan seperti sediakala. Komitmen memang sudah ada, namun realisasi dari komitmen ini menjadi persoalan besar. Demikian halnya penggusuran terhadap wong cilik masih terjadi di beberapa wilayah, seolah-olah hak ekonomi hanyalah menjadi milik orang-orang tertentu saja. Sementara penanganan terhadap bencana di beberapa daerah hanya bersifat sementara dan tidak tuntas. Ini sebenarnya menandakan empati pejabat terhadap masyarakat yang menderita semakin rendah.

Melihat situasi bangsa yang stagnan itu, masuk akal jika di mana-mana orang membicarakan kualitas pemimpin, kendati pemilihan umum masih dua tahun lagi. Gencarnya orang mewacanakan kualitas pemimpin merupakan pertanda bahwa ada kerinduan untuk hadirnya pemimpin masa depan yang berbobot. Dan bobot itu ada pada karakter. Dengan kata lain pemimpin berkarakter menjadi dambaan masyarakat di di masa depan. Dalam aras itu, menurut hemat penulis, karakter pemimpin yang disinggung di atas, yakni inovatif dan kreatif, memiliki integritas, peduli terhadap situasi dan keadaan masyarakat, serta menjadi pendorong dan pemberi semangat, juga menjadi bagian dari perbincangan nasional dalam kualifikasi kepemimpinan. Dua tahun cukup untuk menyiapkan pemimpin berkarakter tanpa mengganggu aktivitas kepemimpinan nasional.[]

BAB II

RELASI AGAMA & POLITIK DALAM PERSPEKTIF KAUM SARUNGAN

Membincangkan hubungan agama dan negara pada saat ini memang benar-benar sangat menarik sekaligus relevan. Realitas kehidupan politik kita pada saat ini telah memperlihatkan sebuah dinamika yang sangat memukau. Sesudah 32 tahun lamanya saluran politik masyarakat tersumbat oleh kekuasaan tiranik, kini telah 10 tahun lamanya masyarakat merasakan kebebasan penuh dalam dunia politik.

Reformasi yang digulirkan pada 1998 dan kemudian berhasil menggulingkan rezim Orde Baru pimpinan Soeharto seolah-oleh menandai lahirnya zaman baru bagi masyarakat Indonesia. Masyarakat Indonesia seakan-akan baru merdeka dari penjajahan. Kebebasan muncul di mana-mana. Puluhan bahkan mungkin ratusan Partai Politik lahir dan berdiri. Dari sekian banyak partai yang lahir itu, beberapa di antaranya dengan terbuka mengambil basis agama untuk aktifitas politiknya. Bahkan dengan terbuka pula ada yang menggugat asas tunggal Pancasila yang selama pemerintahan Orde Baru dipaksa untuk dijadikan dasar satu-satunya bagi semua organisasi politik maupun kemasyarakatan. Sementara sejumlah partai politik yang lain, meskipun memiliki basis kultural keagamaan konservatif, tetap lebih memilih Pancasila atau kebangsaan sebagai landasan aktifitas politiknya, sebut saja contohnya PKB (Partai Kebangkitan Bangsa).

Fakta fenomenal menjelang Sidang Tahunan MPR tahun 2002 yang lalu menujukkan adanya sebagian kelompok masyarakat muslim yang menuntut adanya perubahan atas pasal 29 ayat 1 UUD 1945 dengan mengembalikannya sebagaimana dalam Piagam Jakarta, yakni Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Ini secara tidak langsung memperlihatkan bahwa mereka menginginkan negara agama. Terlepas dari latarbelakang politik yang menggerakkannya, tetapi dalam sejarah ketatanegaraan kita persoalan agama ini tampaknya belum berakhir, bahkan bukan hanya khas Indonesia, melainkan juga negara-negara lain di dunia muslim.

Melihat realitas ini bagaimana kita menyikapi pandangan-pandangan tersebut? Pertanyaan paling mendasar untuk dikemukakan di sini adalah bagaimana sesungguhnya hubungan antara agama dan negara dalam pemikiran kaum muslimin di Indonesia khususnya lagi dalam perspektif kaum sarungan (baca: masyarakat pesantren). Bagaimana pula pandangan mereka ketika dalam kenyataannya negara ini telah menjadi negara bangsa (*nation state*)?

1. Politik dan Agama: Dua Kutub Integratif

Terkait dengan hal di atas, dinamika politik kaum sarungan di Indonesia bisa dikatakan senantiasa mengikuti gerak perkembangan politik Islam yang berakar dari konsep populer di kalangan para pembaharu Muslim dalam menunjukkan ekspresi politik mereka ke dalam tatanan publik. Dalam konsep yang lebih populer, Islam diyakini sebagai, *al-din wa al-dawlah*[25] (agama dan negara). Sebuah

25 Konsep ini diadopsi oleh Bernard lewis dalam mengkaji studi-studi tentang kelslaman. Selanjutnya istilah ini banyak dikutip oleh intelektual-intelektual (modernis) Muslim di Indonesia. Selengkapnya baca Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: Univesity of Chicago press, 1988). Sebagai bahan perbandingan lihat juga dalam A. Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 60.

konsep yang mengimajinasikan cita-cita ideal dan pandangan totalitas seorang Muslim. Menurut Bernard Lewis, pandangan ini menunjukkan bahwa umat Islam mempunyai pemahaman yang sama sekali berbeda mengenai agama dibandingkan dengan Kristen liberal atau Barat pasca-pencerahan. Sehingga timbul anggapan di kalangan Muslim bahwa agama mereka (Islam) menjadi model bagi tatanan publik sekaligus juga bagi etika pribadi.

Bahkan sebagian kalangan Muslim percaya akan sifat Islam yang sempurna dan menyeluruh sehingga menurut mereka, Islam meliputi tiga "D" (din, agama; dunya, dunia; dan dawlah, negara). Karenanya, Islam adalah sebuah totalitas yang padu yang menawarkan pemecahan masalah terhadap semua masalah kehidupan. Islam harus diterima dalam keseluruhannya, dan harus diterapkan dalam kehidupan keluarga, ekonomi dan politik. Bagi mereka, realisasi sebuah masyarakat Islam itu dibayangkan dalam penciptaan sebuah negara Islam, yakni sebuah "negara ideologis" yang didasarkan pada ajaran-ajaran Islam yang lengkap.[26]

Dalam konteks Indonesia, pandangan Islam semacam itu tidaklah monolitik, melainkan ditafsirkan secara beragam oleh para penganutnya yang tersebar di berbagai wilayah dengan berbagai aliran-nya masing-masing. Dengan kata lain, pandangan yang beragam tersebut juga mempengaruhi terhadap konstruksi pemikiran dan aksi politik kaum Muslim dalam peran sertanya menentukan sejarah perkembangan politik—termasuk proses demokratisasi—di tanah air Indonesia ini.

Beberapa pakar Islam mengklasifikasikan kelompok-kelompok Islam dalam lima bentuk kelompok, yaitu: tradisionalis, reformis, modernis, fundamentalis, dan neo-modernis. Tetapi

26 Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London and New York: Routledge, 1991), hlm. 63-64.

secara konvensional, pemikiran Islam di Indonesia dapat dibagi ke dalam dua kelompok besar, yaitu tradisionalis dan modernis.[27] Dua kelompok ormas Islam terbesar yang bisa dianggap mewakili kelompok aliran tersebut adalah NU dan Muhamadiyah. Meski secara kultur tetap melekat pada masing-masing aliran, namun polarisasi kelompok-kelompok aliran tersebut dalam perkembangannya semakin menunjukkan perbedaan yang tidak jelas, khususnya di kalangan intelektual muslim. Tidak ada kaum yang benar-benar tradisionalis ataupun benar-benar modernis, yang disebabkan adanya interaksi intensif di kalangan berbagai kelompok tersebut.

Terlepas dari polemik di atas, uraian ini mencoba merefleksikan kembali berbagai kelompok aliran Islam di Indonesia yang ikut mewarnai panggung kekuasaan politik di tanah air. Meski mengalami pasang surut dalam perjuangannya, namun nampaknya, dinamika politik Islam akan terus mengalami perkembangan yang tidak mudah dianalisis hanya dalam satu perspektif saja—dalam satu kurun waktu tertentu—tetapi membutuhkan uraian analisis panjang yang disesuaikan dengan konteks sosial politik sebuah rezim tertentu. Hal ini sekaligus menjadi ide dasar bahwa Islam politik, apapun bentuknya, yang berada di tangan para elite (ulama, intelektual ataupun penguasa) akan selalu beriringan atau bahkan dalam beberapa hal berbenturan dengan kekuasaan. Perhatian utama dalam uraian ini akan lebih menfokuskan pada aksi dan pemikiran politik kaum sarungan di masa transisi (pasca reformasi) meskipun kajian historis secara umum dari perkembangan gerakan politik kaum sarungan yang meliputi tiga masa (pra-kemerdekaan, orde lama, dan orde baru) juga sedikit banyak akan diurai sebagai satu wacana yang menentukan

27 A. Masykuri Abdillah, Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 11-17.

dalam panggung sejarah konstelasi politik kaum sarungan di tanah air Indonesia.

Diskursus tentang politik Islam[28] hingga kini masih menjadi wacana menarik dalam pentas politik di Indonesia. Hal ini wajar karena dalam sejarahnya, perkembangan Islam di Indonesia memiliki implikasi yang luas terhadap kehidupan kebangsaan dan kenegaraan di Indonesia. Meski dapat dikatakan bahwa Indonesia adalah negara yang memiliki keragaman budaya, etnik, bahasa, dan agama tetapi bahwa Islam adalah agama mayoritas yang dominan adalah realitas yang tak bisa dipungkiri. Inilah kiranya yang menjadi salah satu alasan bahwa Islam (oleh para penganutnya) bukan hanya dianggap sekedar agama yang berorientasi ibadah ritual, melainkan juga *concern* terhadap masalah-masalah sosial, budaya, ekonomi dan politik. Dalam dunia politik, Islam sudah dikenal dan diyakini sebagai satu kekuatan ideologi politik yang cukup dominan dalam pentas politik di tanah air. Politik Islam sendiri memiliki akar historis yang unik dan akar tradisi yang amat panjang dalam perkembangannya.

Bahkan dapat dikatakan bahwa Islam, sepanjang perkembangannya di Indonesia, telah menjadi bagian integral dari sejarah politik negeri ini—meskipun ini tidak serta merta mengandaikan bahwa Islam secara inheren adalah agama politik seperti yang dikatakan oleh sejumlah pengamat.[29]

Sejak agama Islam lahir sampai hari ini, kaum muslimin di seluruh dunia sepakat bahwa eksistensi negara adalah sebuah keniscayaan bagi berlangsungnya kehidupan bermasyarakat. Negara diperlukan untuk mencapai tujuan-tujuan yang dicita-citakan masyarakat manusia

---

28 Politik Islam yang dimaksud di sini adalah politik yang sejalur dengan dogma ajaran Islam yaitu kejujuran, kedamaiaan dan kesetaraan. Islam selalu menghendaki kedamaiaan, menjunjung tinggi keadilan dan persaudaraan sesama manusia. Dengan demikian, Islam selalu menjaga hak asasi manusia. Lebih lengkapnya baca: *Islam politik*, hlm. 43.

29 Bachtiar Effendi, Islam *dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 21-22.

secara bersama-sama. Negara dengan otoritas politiknya di samping berfungsi mengatur tata hubungan antar orang perorangan dan antar masyarakat, juga berfungsi untuk menengahi konflik-konflik kepentingan yang mungkin timbul di antara mereka. Negara dalam posisinya seperti ini dipandang sebagai fasilitator bagi kepentingan-kepentingan masyarakat.

Kaum muslimin sepakat bahwa mendirikan negara adalah wajib baik secara *syar'i* (agama) maupun *'aqli* (logika). Al-Mawardi, pemikir politik muslim terkemuka dalam sebuah bukunya yang terkenal, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*,[30] pernah mengatakan bahwa:

> *"Kepemimpinan negara dibuat untuk menggantikan peran kenabian, yakni menjaga agama dan mengatur kehidupan dunia".*

Pandangan yang sama dengan al-Mawardi di atas, juga dikemukakan oleh Hujjah al-Islam, al-Ghazali. Ia mengatakan:[31]

> *"Sultan (penguasa) adalah keharusan mutlak dalam sistem dunia (pengaturan dunia), pengaturan dunia adalah keharusan bagi berlakunya aturan agama, dan aturan agama diperlukan untuk memperoleh kebahagiaan hidup di akhirat. Itulah tujuan diturunkannya para nabi. Atas dasar itu, adanya kepala negara merupakan keharusan agama yang tidak bisa dibiarkan. Agama adalah dasar, sedangkan penguasa negara adalah penjaganya".*

Pada sisi lain, tidak seorang muslim pun yang menolak bahwa Islam adalah agama yang memiliki totalitas ajaran. Dalam keyakinan kaum muslimin, Islam, melalui sumber-sumber otoritatifnya; al-Qur'an dan hadis, menyediakan aturan bagi semua persoalan-persoalan yang

---

30 Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, Maktabah al-Taufiqiyyah, hlm. 3.

31 Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, hlm. 199.

dibutuhkan dalam kehidupan manusia baik dalam tataran individual-vertikal yang berwujud dalam bentuk ritus-ritus dan aktifitas spiritual maupun yang berkaitan dengan relasi-relasi horizontal dalam dimensinya yang sangat luas; hubungan antar individu, individu terhadap masyarakat, masyarakat terhadap masyarakat lain, masyarakat terhadap negara dan negara terhadap negara. Dalam wacana Islam pandangan ini dikenal dalam slogan *al-Islam Nizham Syamil* (Islam adalah sistem yang menyeluruh dan total).

Lalu bagaimana konsep hubungan agama dan negara dalam wacana yang berkembang di kalangan masyarakat muslim selama ini? Dalam diskursus pemikiran politik Islam, hubungan agama dan negara selalu memunculkan perdebatan yang sengit dan tidak pernah berhenti bahkan hingga saat ini. Pada masa awal Islam, perbincangan ini relatif tidak muncul. Belakangan kita mengenal pernyataan bahwa *al-Islam huwa al-din wa al-daulah* (Islam adalah agama dan negara). Dalam bahasa Arab kata "*wa*" menunjukkan dua hal yang berbeda (*al-waw yaqtadhi al-mughayarah*). Kesan berhadap-hadapan seperti inilah yang kemudian melahirkan pandangan yang berbeda dari masyarakat muslim. Ini pula yang melahirkan pertanyaan: Apakah Islam memiliki konsep kenegaraan atau adakah konsep politik Islam? Pertanyaan ini sebetulnya mengherankan banyak kalangan dalam komunitas Islam. Ia memang muncul belakangan, sesudah berakhirnya Perang Dunia I menyusul kekalahan Turki dan pembubaran kekhilafahan Islam Usmaniyah oleh Kemal Attaturk tahun 1924. Sebelum itu masyarakat muslim tidak pernah mendengar pertanyaan ini dan mereka menganggap apa yang terjadi dalam sejarah politik dan sistem kenegaraan Islam tidak punya masalah apa-apa.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, kita melihat bahwa dalam wacana politik Islam dikenal dua atau tiga konsep hubungan agama dan negara. **Kelompok pertama**, berpendapat bahwa Negara (Politik) dan Agama adalah dua hal yang menyatu

(*integratif*) dalam sebuah kelembagaan sosial politik. Negara di samping sebagai lembaga politik ia juga merupakan lembaga agama. Pada negara dengan model seperti ini, keputusan-keputusan politik harus didasarkan oleh keputusan-keputusan agama. Atau dengan kata lain hukum-hukum agama harus menjadi dasar legitimasi bagi sistem perundangan-undangan negara. Konstitusi negara harus didasarkan atas hukum-hukum agama. Konsep ini ingin menegaskan kembali sebuah doktrin lama yang menyatakan bahwa Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan negara. *Al-Islam huwa al-Din wa al-Daulah*, Islam adalah agama sekaligus juga negara.

Argumen yang dikemukakan oleh kelompok ini adalah bahwa otoritas pengaturan kehidupan (manusia) itu berada di Tangan Tuhan, karena Dialah pemilik segala-galanya, termasuk manusia. Tuhan Maha Benar dan Maha Adil. Dia mengatur segala-galanya dengan adil dan benar. Menurut mereka aturan-aturan (hukum-hukum) yang dibuat oleh manusia bersifat relatif, kebenaran dan keadilannya juga tidak terjamin, karena ada keterbatasan-keterbatasan di dalam dirinya. Karena itu apapun yang dikatakan Tuhan dalam al-Qur-an dan hadis Nabi Saw haruslah diterapkan dalam kehidupan. Landasan teologis kelompok ini, antara lain: *In al-Hukm illa lillah* (tidak ada hukum kecuali milik Allah); *Wa anihkum bima anzalallah, wa man lam yahkum bima anzalallah fa ulaika hum al-kafirun / fasiqun / zhalimun* (siapapun yang tidak berhukumkan dengan menggunakan hukum-hukum Tuhan maka mereka itulah orang-orang yang kafir zalim dan fasik); Dan *barangsiapa yang mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima dan dia termasuk orang-orang yang rugi".*

Bagi mereka, konsep warga negara didasarkan atas kesamaan keyakinan agama (Islam). Tetapi, masyarakat non-muslim dijamin hak hidupnya, sepanjang mereka tidak melakukan penentangannya terhadap undang-undang Islam. Dalam wacana mereka umat non-muslim dipandang sebagai *ahl al-dzimmah* (orang yang dilindungi).

Mereka adalah kafir *dzimmi*. Mereka dibebaskan menjalankan ritus-ritus agama mereka. Dengan begitu konsep ini meniscayakan sebuah sistem pemerintahan mendunia dan kewarganegaraan tidak dibatasi oleh geografis. Dalam tradisi politik Sunni, sistem ini disebut *khilafah* atau *Imamah* menurut tradisi Syi'ah, dan pemegang kekuasaan tertinggi disebut *khalifah/Imam*. Semua keputusan *khalifah/Imam* bersifat mengikat untuk semua kaum muslimin di manapun ia berada.

Dengan berakhirnya kekuasaan dinasti Usmaniyah, usai Perang Dunia I, yakni sejak Kemal Attaturk membubarkan kekhilafahan Islam dan menggantinya dengan Republik Turki, tahun 1924, sistem khilafah ini praktis tidak ada lagi, meski masih menjadi tuntutan sejumlah masyarakat muslim. Golongan ini menginginkan kaum muslimin dikembalikan pada situasi kehidupan politik pada awal Islam. Dewasa ini, tuntutan ke arah tersebut tengah marak terjadi di sejumlah negara muslim. Ketertindasan dan ketidakberdayaan kaum muslimin menurut mereka karena mereka tidak berada dalam sistem Islam.

Kelompok kedua, berpandangan bahwa Agama dan negara adalah dua institusi yang saling mendukung dan membutuhkan. Agama membutuhkan badan yang disebut negara, dan negara membutuhkan ruh yang disebut agama. Al-Ghazali menyebutnya *Al-Din wa al-Mulk tau-aman mitsl akhawayn wulidaa min bathn wahidin* (agama dan negara adalah kembaran bagai dua saudara sekandung).[32]

Pikiran dasar kelompok ini adalah kedaulatan berada di Tangan Tuhan yang penafsirannya diserahkan kepada apa yang disebut *Ahl al-Halli wa al-'Aqd* atau *Ahl al-Ikhtiar*. Dalam pengertian konvensional klasik, *Ahl al-Halli wa al-'Aqd* adalah mereka yang memahami hukum-hukum Islam. Sama seperti kelompok pertama di atas, hukum Tuhan

32 Lihat: al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbuk fi Nashihah al-Muluk*, Sami Hidr, Cet. I, 1987, hlm. 55.

bagi kelompok kedua ini adalah satu-satunya kebenaran dan keadilan. Akan tetapi, golongan kedua ini tidak secara ketat menuntut agar agama secara formal menjadi dasar negara. Yang terpenting adalah hukum-hukum Tuhan atau Syari'ah diberlakukan. Dengan kata lain, hukum-hukum agama harus menjadi salah satu sumber perundang-undangan negara. Dalam banyak hal, golongan ini sama dengan yang pertama, yakni arti urusan kenegaraan masuk dalam urusan agama, bukan urusan duniawi semata-mata. Mereka juga menuntut pemberlakuan Syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya.

Kelompok ketiga, memandang bahwa Agama dan negara terpisah. Kelompok ini sering disebut sebagai kelompok yang mengusung 'konsep negara sekuler'. Tetapi dalam dunia modern sekarang ini sering juga disebut 'negara demokrasi'. Dalam konsepsinya mereka mengatakan bahwa Negara (Politik) dipandang sebagai urusan duniawi, dan Agama (Islam) tidak menentukan bentuk negara/pemerintahan secara tegas. Atas dasar ini kaum muslimin dapat menentukan sendiri sistem kenegaraannya sesuai dengan kondisi dan situasinya masing-masing.

Pokok-pokok pikiran kelompok ketiga ini adalah: (a) Negara diperlukan karena tuntutan sosial-kemasyarakatan; (b) Kedaulatan sepenuhnya berada di tangan rakyat; (c) Mengakui realitas keberagaman (pluralisme) bangsa dan politik; (d) Mendukung Nasionalisme (negara bangsa/*nation state*); (e) Kewarganegaraan dibatasi oleh wilayah politik; dan (f) Bersifat lintas etnis, ras, agama, jenis kelamin dan lainnya.

Di samping itu, kelompok ini juga memiliki landasan teologis berupa: (a) Qs. Hud, 118: *Walau Syaa Allah laja'alannnasa ummatan waahidah. Wala yazaluna mukhtalifin, illa man rahima rabbuk, walidzalika khalaqahum* (Andaikata Tuhan menghendaki, niscaya dijadikan-Nya manusia ummat yang satu. Tetapi mereka selalu saja berbeda-beda, kecuali orang yang dikasihi Tuhanmu. Dan untuk itulah Tuhan menciptakan mereka); (b) Qs. Yunus, 99: *Walau syaa*

rabbuka la aamana man fi al ardhi kulluhum jami'a (Andaikata Tuhanmu menghendaki niscaya beriman siapa saja yang ada di muka bumi semuanya); dan (c) Qs. *al Anbiya*, 21: *Wamaa Arsalnaaka illa rahmatan li al 'Alamin* (Dan Aku tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai rahmat bagi alam semesta).

Dengan dasar pemikiran di atas mereka memandang peran agama adalah memberi dasar etis/moral bagi perundang-undangan negara. Hukum-hukum yang dihasilkan dari teks-teks agama tidak harus dimaknai secara skriptural, harfiah. Manusia dapat menyusun perundangan-undangan yang sesuai dengan konteks kehidupan mereka dan diambil dari sumber manapun sepanjang tidak bertentangan dengan nilai-nilai dasar dan landasan etis/moral universal. Nilai-nilai dasar universal itu, antara lain, adalah keadilan, kesetaraan, kebebasan, toleransi, persatuan, kemaslahatan (kebaikan publik) dan lainnya.

Tentang tujuan agama, kelompok ketiga ini belakangan sering mengutip pandangan al-Ghazali yang mengatakan bahwa tujuan agama itu meliputi lima hal, yaitu: *hifzh al-din* (perlindungan atas agama), *hifzh al-nafs* (perlindungan atas jiwa), *hifzh al-aql* (perlindungan akal pikiran), *hifzh al-nasl/irdh* (perlindungan reproduksi) *dan hifzh al-mal* (perlindungan atas hak milik). Lima hal tersebut biasa disebut istilah *al-Kulliyat al-Khams* atau *Maqashid al-syari'ah*. Dalam bahasa kontemporer, lima prinsip tujuan agama itu disebut sebagai Hak-Hak Asasi Manusia (HAM). Pandangan kelompok terakhir ini dikemukakan secara terbuka oleh, antara lain, Ali Abdul Razik melalui bukunya yang kontroversial, *al-Islam wa Ushul al-Hukm* dan sejumlah tokoh Islam modern lainnya.

Berangkat dari tiga tipologi pemikiran di atas, menurut hemat penulis, problem yang dihadapi masyarakat muslim sepanjang sejarahnya berkaitan dengan perumusan hubungan agama dan negara; dan dengan masalah kebudayaan secara umum, adalah terletak pada 'problem pembacaan' atau 'pemaknaan' atas teks-teks keagamaan

otoritatif. Oleh karena itu, tidak adanya negara Islam bukan karena alasan bahwa teks-teks otoritatif tidak menyebutkannya secara eksplisit. Meskipun ada teks yang menyatakannya secara tegas sekalipun tetap saja ada kemungkinan lahirnya pandangan yang plural. Teks-teks tersebut selalu mengandung kemungkinan-kemungkinan karena ia tidak berdiri sendiri. Apalagi al-Qur-an yang oleh Ali bin Abi Thalib dinyatakan sebagai *hammal awjuh* (mengandung banyak dimensi). Tiga atau dua pandangan di atas juga berangkat dari pilihan-pilihan interpretasi atas teks-teks agama. Dan dibalik pluralitas pemaknaan tersebut terdapat kepentingan-kepentingan yang bersifat sosio-kultural dan selanjutnya adalah kepentingan ideologis atau politis.

Pada tataran teori pembacaan atau pemaknaan teks di atas selalu terdapat dua aliran besar: *formalis-tekstualis* dan *substansialis-rasionalis*. Bagi aliran teori pertama, negara Islam itu ada dan menjadi tuntutan kaum muslimin untuk mendirikannya. Ini karena mereka melihat praktek kenegaraan yang dilaksanakan oleh Nabi dan para khulafa al-rasyidin, misalnya. Bagi mereka pengalaman tersebut sudah cukup menjadi bukti bahwa negara Islam pernah eksis. Apa yang dilakukan Nabi dan para sahabatnya tersebut merupakan jawaban atas seruan Allah agar orang-orang Islam menjalankan hukum-hukum Allah sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an. Bagi mereka, perintah penegakan hukum Allah tetap berlaku sepanjang masa dan di mana saja.

Sementara itu, aliran teori kedua melihat bahwa praktek kenegaraan awal Islam itu semata-mata karena tuntutan sosial budaya. Menurut mereka, kaum muslimin sesudah generasi itu tidak harus mengikutinya secara apa adanya, secara persis dan tekstual. Itu tidak mungkin. Ini karena bagaimanapun ia berkaitan dengan manusia yang senantiasa hidup dalam budaya dan kebudayaan yang meniscayakan adanya perubahan-perubahan. Karena itu, yang paling penting adalah *'kepengikutan'* dalam bentuk substansinya, bukan bentuk formalnya.

Menurut golongan ini, substansi dari negara adalah sebuah instrumen bagi penegakan relasi-relasi manusia dan relasi-relasi sosial yang menjamin sebuah kemaslahatan (kebaikan dan kesejahteraan) bersama secara lahir dan batin. Sepanjang fungsi ini dipenuhi oleh negara, maka ia dapat berarti Islami.

Penulis sendiri sepenuhnya menyepakati pandangan aliran teori terakhir di atas. Ada pernyataan klasik yang menarik terkait dengan pembahasan ini. Imam al-Syafi'i pernah mengatakan bahwa *la siyasah illa ma waafaqasysyar*. Abu al-Wafa Ibnu Aqil sesudah mengutip pandangan Imam Syafi'i tersebut mengatakan:

> "*Al-Siyasah* (*al-Syar'iyyah* pen.) --kebijakan publik-- adalah aturan perilaku yang mengantarkan manusia (individual maupun kolektif) kepada kehidupan yang maslahat dan menjauhkan kerusakan, meskipun tidak ada aturan dari Nabi atau tidak ada ayat yang diturunkan. Jika anda mengatakan bahwa yang penting dalam kebijakan publik adalah yang sesuai dengan agama (*syara'*) maka anda benar. Tetapi jika anda mengatakan bahwa kebijakan publik harus sesuai dengan bunyi harfiyah teks maka anda bisa salah dan bisa menyalahkan para sahabat nabi".

Ibnu al-Qayyim kemudian mengomentari dengan mengatakan bahwa:

> "Persoalan ini memang seringkali menimbulkan kekeliruan banyak orang, ia bisa menyesatkan dan bisa menimbulkan keresahan bahkan konflik. Ada orang-orang yang sangat dangkal memahami agama sehingga mereka mengabaikan penegakan hukum atau membiarkan masyarakat melakukan pengrusakan atas nama agama. Mereka memahami agama secara sempit sehingga agama tidak menjadi maslahat bagi masyarakat manusia. Mereka menganggap apa yang dilakukan masyarakat tersebut menyalahi kaedah-kaedah agama, padahal tidak selalu. Ada sebagian yang lain berpandangan

> sebaliknya mereka bersikap permisif terhadap perilaku masyarakat. Dua pandangan tersebut sama-sama keliru dan memperlihatkan kedangkalan dalam memahami agama. Tuhan sesungguhnya telah mengutus para nabi dan menurunkan kitab suci-Nya untuk tugas dan fungsi menegakkan keadilan di antara manusia. Keadilan adalah pilar tegaknya bumi dan langit. Jika telah jelas ada indikasi-indikasi dan keputusan hukum yang adil telah menampakkan wajahnya, melalui cara apapun, maka di situlah agama Allah. Setiap cara atau jalan yang dapat menghasilkan keputusan atau aturan yang adil adalah agama Allah (syar'uhu wa diinuhu) dan tidak melanggar agama.[33]

Sejalan dengan pandangan di atas, al-Ghazali menekankan pentingnya penegakan keadilan di dalam masyarakat dan menolak kezaliman. Ia bahkan mengatakan: al-Mulk yabqa ma'a al-kufr wa la yabqa ma'a al-zhulm (kekuasaan bisa langgeng meski dipimpin orang kafir dan tidak langgeng ditangan orang yang zalim). Al-Ghazali kemudian menyebutkan contoh sejarah bahwa orang Majusi pernah menguasai dunia selama empat ribu tahun, berkat kekuasaan itu dipegang oleh orang-orang yang bertindak adil terhadap rakyatnya, menjaga urusan-urusan mereka dengan cara yang sama dan memakmurkan negaranya. Menurut al-Ghazali ada hadis yang menyebutkan bahwa Allah menurunkan wahyu kepada Nabi Daud yang isinya: "janganlah kamu mencacimaki raja-raja asing, karena mereka telah memakmurkan dunia dan hamba-hamba-Ku".[34]

Pada tempat lain, Ibnu al-Qayyim menolak adanya dikotomisasi antara syari'ah (agama) dan siyasah (politik) atau dikotomisasi bahwa agama adalah syari'ah dan hakikat atau akal dan naql. Semuanya

---

33 ***Lihat, Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah,*** **Al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyasah al-Syar'iyyah,** ***hlm. 38-39, dan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah,*** **I'lam al Muwaqqi'in 'an Rabb al 'Alamin,** ***Maktabah al Kulliyah al Azhariyah, Kairo,1980, IV, hlm. 372.***

34 al-Ghazali, *al-Tibr al-Masbuk*, hlm. 50.

adalah dikotomisasi yang keliru. Yang benar, menurutnya, adalah dikotomisasi antara yang benar (sahih) dan salah (batil), yang benar adalah agama (Islami) dan yang salah adalah berlawanan dengan agama.[35]

Dengan demikian, membicarakan ada atau tidak adanya negara Islam sebenarnya tidak terlalu relevan. Menurut hemat penulis, kita dapat mengatakan bahwa ketentuan-ketentuan Islam dalam bentuknya yang formal adalah duniawi dan karena itu berkaitan dengan dan berlaku hukum sejarah, hukum perubahan. Tetapi substansinya yakni keadilan, kebenaran dan kemaslahatan adalah diniy. Mendudukkan agama dalam bentuknya yang formal dan diberlakukan sebagai ketentuan yang normatif, dapat berarti mereduksi dan menghilangkan universalitas ('aalamiyyah) agama.

Itulah sebabnya, mengapa al-Qur'an maupun hadis Nabi tidak menentukan bentuk tertentu bagi sebuah sistem negara (nizham al-daulah). Ketika dua sumber otoritas keagamaan Islam tersebut tidak menyebutkannya, maka hal itu berarti membiarkan dan menyerahkannya kepada upaya-upaya kreatif manusia untuk merumuskannya sendiri-sendiri sesuai dengan kondisinya masing-masing. Yang menjadi *concern* utama al-Qur'an dan hadis Nabi adalah pengaturan kehidupan yang dilandasi oleh al-qisth, al-'adl, al-haq, dan tidak membiarkan pengaturan al-zhulm, al-jaur, al-fisq dan al-kufr. Ini adalah tema-tema sosial utama yang berserakan dalam kedua sumber Islam tersebut. Tema-tema ini perlu dirumuskan secara bersama-sama oleh warga negara melalui apa yang disebut oleh al-Qur'an sebagai al-Syura (permusyawaratan).

Dalam konteks kekinian Indonesia, sejak Era Reformasi bergulir, sumbatan terhadap kebebasan berpendapat dan berserikat telah dibuka lebar. Partai politik (parpol) baru pun bermunculan dengan berbagai

35 *Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah,* **I'lam al Muwaqqi'in,** *IV, hlm. 372.*

latar belakang paham politik, kecuali yang berdasar komunisme. Partai Islam adalah partai yang paling banyak muncul, tetapi jumlah perolehan suaranya tidak besar. Muncul juga ormas yang memperjuangkan gagasan politik, antara lain Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Agustus 2007 HTI berhasil menyelenggarakan konferensi khilafah internasional (KKI). Keberhasilan itu memompa semangat anggota HTI di sejumlah tempat, khususnya di Jawa Timur sehingga menimbulkan gesekan dengan aktivis NU.

Ketua Umum PBNU merasa perlu turun tangan dengan menyelenggarakan pertemuan dengan pengurus tingkat cabang, kecamatan, kelurahan, serta membentuk unit organisasi di bawah kelurahan. PBNU gerah dengan kampanye HTI untuk menawarkan *khilafah Islamiyah* yang dianggap bisa mempengaruhi sikap politik warga NU yang secara organisatoris telah menegaskan bahwa NKRI berdasar Pancasila adalah bentuk final dari negara yang diinginkan NU. KH. Hasyim Muzadi telah meminta pemerintah untuk melarang HTI karena dianggap dapat membahayakan eksistensi NKRI. Diberikannya izin kepada HTI untuk menyelenggarakan konferensi khilafah internasional menunjukkan pemerintah tidak khawatir terhadap HTI. Setuju atau tidak, sejalan dengan ketentuan UUD Pasal 28, HTI tidak bisa dilarang, kecuali telah terbukti menimbulkan ketidaktertiban. Itu pun harus melalui proses hukum.

Permasalahan-permasalahan yang dihadapi oleh bangsa ini, seperti kemiskinan, pengangguran, perusakan lingkungan, dan pendidikan yang tertinggal. Menurut HTI hanya ada satu jalan untuk mengatasinya, yaitu mewujudkan khilafah Islamiyah. Saat ini ekonomi global yang didominasi kapitalis menguasai perekonomian negara berkembang. Kondisi itu membuat rakyat negara berkembang tetap miskin dan bodoh karena tidak memperoleh pendidikan memadai. Akibatnya, mereka tidak mampu mengejar ketertinggalan mereka.

Cengkeraman kapitalisme, menurut HTI, hanya dapat dilawan dengan khilafah Islamiyah yang mendorong dan memungkinkan kerja sama antarnegara Islam.

Menurut hemat penulis, Pancasila sebagai dasar negara masih layak dipertahankan. Yang salah bukan Pancasila, tapi sistem pemerintahan dan mental aparat dan pejabatnya. Dengan mental aparat dan pejabat seperti saat ini, dasar negara Islam atau bahkan khilafah Islamiyah pun tidak akan banyak membantu. Di Indonesia pernah ada organisasi Komite Khilafat Indonesia (KKI). Pada saat Kemal Ataturk menghapuskan Dinasti Turki Utsmani karena dinasti itu ada penguasa yang despotik, banyak juga ulama Indonesia di dalam KKI menentangnya. Haji Agus Salim mengingatkan tokoh yang terlibat dalam KKI bahwa khilafah tidak memiliki relevansi dengan Indonesia. Sejak itu KKI kehilangan momentumnya. Gagasan khilafah tidak menjadi wacana arus utama umat Islam Indonesia, seperti PSII, NU, dan Muhammadiyah.

Sebuah berita di koran pada akhir November 2007 melaporkan sebuah diskusi Abu Bakar Ba'asyir (MMI), Said Agil Siradj (NU), dan Ismail Yusanto (HTI). Diskusi itu dihadiri sebagian besar pendukung MMI dan HTI yang kerap meneriakkan 'Allahu Akbar' apabila Said Agil menyampaikan pandangannya tentang sikap NU yang berbeda dengan sikap MMI dan HTI. Yang ditunjukkan penentang sikap NU itu tanpa disadari pihak MMI dan HTI adalah bentuk pemaksaan pendapat paling halus yang memperkuat penolakan masyarakat terhadap gagasan mereka. Belum menjadi negara Islam atau khilafah Islamiyah saja, mereka sudah memaksa orang untuk membenarkan pendapat mereka. Apalagi kalau sudah menjadi khilafah Islamiyah.

Pada Muktamar NU pertengahan 1930-an di Banjarmasin, NU tidak mempersyaratkan negara Islam. Negara Hindia Belanda adalah suatu negara yang dapat memberi kesempatan warga NU menjalankan ketentuan syariat Islam. Fakta historis inilah yang sering dikemukakan

sebagai argumen bahwa NU tidak menghendaki negara Islam. Pada awal kemerdekaan semua ormas Islam bergabung dengan Partai Masyumi. Mereka memperjuangkan negara berdasar Islam. Tidak satu pun tokoh pergerakan memperjuangkan khilafah Islamiyah atau negara Indonesia yang menjadi bagian dari suatu organisasi negara internasional. Perjuangan khilafah Islamiyah baru terdengar gaungnya di Indonesia pasca-Orde Baru. Didirikannya *Nahdlatul Waton* (di Jl. Kawatan Gg IV Surabaya) yang dipelopori oleh KH. Wahab Hasbulah dan KH. Mas Mansyur, dengan visi membangun nasionalisme melalui pendidikan dengan dukungan HOS Cokroaminoto, Raden Panji Suroso, dan Sunjoto, menunjukkan kuatnya sikap kebangsaan sejumlah tokoh ormas Islam ketika itu.

Ahmad Baso dalam tulisannya juga menunjukkan kuatnya sikap kebangsaan itu sebagai akibat dari pengaruh Syekh Zaini Dahlan, seorang ulama terkenal di Makkah, terhadap para muridnya antara lain KH Hasyim Asy'ari dan para pendiri NU lainnya. Menurut penulis, wajar kalau NU dan ormas Islam lain di dalam Masyumi memperjuangkan negara Islam pada awal kemerdekaan RI. Kalau tidak, malah tidak wajar.

Kita memperoleh kemerdekaan dan mendapat kesempatan membahas negara semacam apa yang akan kita dirikan. Mestinya tokoh utama NU saat itu banyak bergelut melalui pemikiran dengan kitab-kitab yang membawa para tokoh itu menuju cita-cita negara Islam. Pada saat itu negara Islam tidak berkonotasi negatif, kalau tidak mau disebut berkonotasi positif. Partai NU bersama partai Islam lainnya memperjuangkan lagi dasar negara Islam dalam konstituante yang juga gagal. NU memperjuangkan posisi Piagam Jakarta saat Bung Karno mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959 yang menyatakan berlakunya kembali UUD 1945.

Piagam Jakarta dijadikan pertimbangan oleh BK bagi berlakunya kembali UUD 1945. Sebagian (kecil) warga NU, yaitu yang aktif di

PPP, sampai 2001 masih memperjuangkan negara bernuansa Piagam Jakarta. Tetapi, sebagian besar, yang di PKB dan Partai Golkar, memperjuangkan negara Pancasila yang Islami. Bagi NU, kiblat perjuangan kemerdekaan adalah Hadratus Syech KH Hasyim Asy'ari. Panglima TNI Sudirman secara teratur menjaga kontak dengan beliau. Salah satu wujud dari kepemimpinan beliau yang diakui secara luas adalah Resolusi Jihad 22 Oktober 1945 yang berdampak pada perjuangan rakyat Surabaya 10 November 1945. Saham kalangan NU di bawah kepemimpinan Hadratus Syech dalam mendirikan NKRI amat besar.

KH. A. Wahid Hasyim sebagai wakil NU di dalam BPUPKI berandil menyetujui Pancasila sebagai dasar negara. Sejak dulu sampai sekarang, NU tidak pernah menyetujui khilafah Islamiyah. NU memerlukan waktu hampir 40 tahun untuk menyadari bahwa Pancasila dan Islam bukanlah sesuatu yang bertentangan, tetapi berkesesuaian. Pada tahun 1945, NU yang tergabung dalam Partai Masyumi memperjuangkan Islam sebagai dasar negara, tetapi gagal. Piagam Jakarta yang merupakan kompromi (22 Juni 1945) akhirnya juga terpaksa dibatalkan (18 Agustus 1945).

Setelah Munas Alim Ulama NU pada 1983 menyetujui Dokumen Hubungan Islam dan Pancasila, NU menyatakan NKRI berdasar Pancasila adalah bentuk final, sama dengan TNI dan sejumlah partai kebangsaan. Selama ini NKRI lebih ditekankan pada kesatuan wilayah geografis daripada kesatuan harapan, kesatuan cita-cita, atau kesatuan nasib rakyat. Pemerintah Orde Baru menggunakan pendekatan keamanan untuk mempertahankannya hingga terjadi pelanggaran HAM. Menurut hemat penulis, perdebatan tentang negara Islam atau *khilafah Islamiyah* atau negara Pancasila akan menghabiskan waktu dan energi. Kemaslahatan umum harus diletakkan di atas kepentingan pribadi, golongan, atau partai. Oleh karena itu, Pancasila sebagai dasar negara masih layak untuk dipertahankan. Sejarah pun mencatat bahwa

tak pernah ada tokoh Islam yang menghendaki khilafah Islamiyah. Dan, Islam dan Pancasila tak pernah bertentangan.

2. Politik sebagai Strategi

Pengertian politik telah menjadi salah satu bahan perbincangan dan sekaligus perdebatan yang berkepanjangan. Hingga saat ini, tidak ada satu kata sepakat terkait dengan pemahaman dan pemaknaan politik. F. Isjwara menyatakan bahwa ada perbedaan antara politik dan ilmu politik. Politik secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, *polis* yang berarti 'kota' atau 'negara kota'. Dari kata *polis* ini kemudian diturunkan kata-kata lain seperti 'polites' (warga negara), 'politikos' (kewarganegaraan/civic), 'politeke techne' (kemahiran dalam bidang kenegaraan), dan 'politike episteme' (ilmu politik). Orang Romawi mengambil perkataan Yunani tersebut dan menamakannya "pengetahuan tentang Negara (Pemerintahan)" atau 'ars politca' yang berarti kemahiran (*kunst*) tentang masalah-masalah kenegaraan.[36]

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

36 F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik* (Bandung: Binacipta, 1982), Cet. VIII, hlm. 21.

menyadari dirinya sebagai anggota masyarakat secara keseluruhan yang menentukan kerangka kehidupannya dan ditentukan kembali oleh tindak tanduknya.[37]

Sesuai dengan pengertian di atas, maka dapat dikatakan bahwa kaum sarungan (baca: kiai) dapat mengambil peran sebagai politisi, karena posisinya yang berkaitan secara tegas dengan menjadi anggota partai politik atau anggota legislatif. Ia disebut politisi karena secara otomatis berkaitan langsung dengan masyarakat. Seorang kiai dapat disebut melakukan tidakan politik manakala tindakannya tersebut mengacu kepada masyarakat secara keseluruhan.

Dimensi politis ini mempunyai dua segi fundamental yang saling melengkapi yang sesuai dengan kemampuan fundamental manusia itu sendiri. Manusia adalah makhluk yang 'tahu' dan 'mau', yang di satu sisi memerlukan orientasi, sementara di sisi yang lain, berdasarkan orientasi tersebut manusia kemudian melakukan tindakan. Dua kemampuan fundamental manusia yang dimaksud adalah pengertian dan kehendak untuk bertindak. Struktur ganda tersebut, yaitu 'tahu' dan 'mau' dapat kita cermati dari seluruh bentuk tindakan manusia, termasuk dalam bidang politik. Sementara itu, yang dapat secara efektif menentukan kelakuan masyarakat adalah hanya lembaga yang mempunyai kekuasaan untuk memaksakan kehendaknya. Lembaga itu adalah negara. Penataan efektif masyarakat adalah penataan yang *de facto,* dalam kenyataan, menentukan kelakuan masyarakat.[38]

Paparan di atas memberikan pemahaman bahwa peran kaum sarungan (kiai) dalam partai politik dapat dimaknai sebagai sebuah *ikhtiar* untuk membangun penataan masyarakat secara efektif. Terlibat dalam partai politik merupakan bentuk partisipasi yang bersinggungan dengan negara. Sebab, politik merupakan segala sesuatu yang berkaitan

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

38 *Ibid*: 20-21.

dengan masyarakat secara luas dalam usahanya untuk membangun masyarakat. Di sini, negara memegang peran yang sangat penting.

Partai politik mempunyai peran dan posisi yang sangat penting sebagai kendaraan politik sekelompok elite yang berkuasa, sebagai ekspresi ide, pikiran, pandangan dan keyakinan kebebasan. Pada umumnya para ilmuwan politik menggambarkan adanya empat fungsi partai politik, menurut Miriam Budiardjo meliputi: sarana komunikasi politik, sosialisasi politik, sarana rekruitmen politik, dan pengatur konflik.[39]

Keempat fungsi tersebut sama-sama terkait di mana partai politik berperan dalam upaya mengartikulasikan kepentingan (*interests articulation*) di mana berbagai ide-ide diserap dan di-advokasikan sehingga dapat mempengaruhi materi kebijakan kenegaraan. Terkait sebagai sarana komunikasi politik, partai politik juga berperan mensosialisasikan ide, visi dan kebijakan strategis yang menjadi pilihan partai politik serta sebagai sarana rekruitmen kaderisasi pemimpin Negara. Sedangkan peran sebagai pengatur konflik, partai politik berperan menyalurkan berbagai kepentingan yang berbeda-beda. Di samping itu, partai politik juga memiliki fungsi sebagai pembuat kebijaksanaan, dalam arti bahwa suatu partai politik akan berusaha untuk merebut kekuasaan secara konstitusional, sehingga setelah mendapatkan kekuasaannya yang *legitimate* maka partai politik ini akan mempunyai dan memberikan pengaruhnya dalam membuat kebijaksanaan yang akan digunakan dalam suatu pemerintahan. Dengan demikian, fungsi partai politik secara garis besar adalah sebagai kendaraan untuk memenuhi aspirasi warga negara dalam mewujudkan hak memilih dan hak dipilihnya dalam kehidupan bernegara.

---

39 Lihat lebih jauh dalam Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia, 2006).

Sejarah kepartaian di Indonesia merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari sejarah perjuangan bangsa dalam merebut kemerdekaan Indonesia. Dari sejarah tersebut dapat dilihat bahwa keberadaan kepartaian di Indonesia bertujuan: (a) untuk menghapuskan penindasan dan pemerasan di Indonesia khususnya dan di dunia pada umumnya (kolonialisme dan imperialisme); (b) untuk mencerdaskan bangsa Indonesia; (c) untuk meningkatkan taraf hidup dan kesejahteraan rakyat Indonesia.

Untuk melaksanakan tujuan utama di atas perlu ditentukan sasaran antara, yaitu; a) Kemerdekaan di bidang politik, ekonomi dan budaya nusa dan bangsa; b) Pemerintahan Negara yang demokratis; dan c) Menentukan Undang-Undang Dasar Negara yang memuat ketentuan-ketentuan dan norma-norma yang sesuai dengan nilai-nilai *sosialistis paternalistic* yang agamis dan manusiawi.

Dari perjalanan sejarah kehidupan politik Indonesia tersebut, secara umum terdapat dua ciri utama yang mewarnai pendirian dan pergeseran masing-masing organisasi politik dan golongan fungsional yang ada, yaitu: *Pertama,* Kesamaan Cara untuk melaksanakan gerak kehidupan politik, organisasi politik dan golongan fungsional, yaitu didasarkan pada persatuan dan kesatuan yang bersumber pada kepentingan nasional dan bermuara pada kepentingan internasional. Untuk mewujudkan hal-hal tersebut ditempuh melalui prinsip adanya kedaulatan rakyat Indonesia. *Kedua,* landasan (faham, aliran atau ideologi) yang digunakan untuk mewujudkan persatuan dan kesatuan serta kedaulatan rakyat tersebut berbeda satu sama lain.

Kemudian, keberadaan partai-partai politik ini sesungguhnya untuk meramaikan pesta demokrasi sebagai tanda adanya atau berlangsungnya proses pemilihan umum. Dalam proses pemilihan umum ini, setidaknya terdapat tiga tujuan pemilihan umum di Indonesia, antara lain: *pertama*, memungkinkan terjadinya pergantian pemerintah secara damai dan tertib; *kedua*, kemungkinan lembaga

negara berfungsi sesuai dengan maksud UUD 1945; dan *ketiga*, untuk melaksanakan hak-hak asasi warga negara.

Terkait dengan hal di atas, sebagai lembaga layanan masyarakat, sudah selayaknyalah bila dunia pesantren yang notabene dunianya kaum sarungan tidak hanya puas mendengarkan keluh-kesah rakyat jelata. Kaum sarungan juga dituntut menyampaikan aspirasi *umat* (masyarakat) Indonesia tersebut ke hadapan *umara* (pemerintah) yang ada. Sejak menjelang pemilu legislatif hingga pemilihan presiden dan wakil presiden secara langsung, dunia pesantren dan kiainya menjadi 'sorotan' beberapa kalangan. Pesantren menjadi ajang 'rebutan' partai politik dan kandidat calon presiden dan wakil presiden. Demikian juga pada pesta demokrasi Pilkada di beberapa daerah.

Pada dasarnya, keberadaan pesantren memiliki peran sebagai lembaga pendidikan keagamaan (*tafaqquh fi al-din*) dan sebagai lembaga layanan sosial kemasyarakatan (*dakwah*). Selama ini, peran pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mengajarkan ilmu keagamaan dan nilai-nilai kesantunan ini seringkali tidak begitu banyak mendapat sorotan perhatian para politisi, kecuali oleh para pemerhati pendidikan. Namun peran pesantren sebagai lembaga dakwah yang berhubungan dengan kemasyarakatan, sangat menarik perhatian para politisi sebagai bidikan dalam pengangkat dan perolehan "suara politiknya".

Mengapa demikian? Karena kiai pesantren, sebagai pengasuh pesantren, mempunyai kharisma yang luar biasa di mata santri dan masyarakat sekitarnya. Kiai pesantren memegang 'monopoli' interpretasi atas dunia di luar pesantren dan 'monopoli' suara kolektif pesantren ke dunia luar. Dengan basis keagamaan yang dimilikinya, santri dan masyarakat akan mendengar titah dan sekaligus patuh (*sam'an wa thaatan*) kepada kiai. Mereka cenderung irasional.

Para politisi pun tidak akan menganggap remeh kepada pesantren besar yang berumur puluhan tahun, yang menelorkan ratusan ribu, bahkan jutaan santri yang sudah menjadi tokoh masyarakat dan memiliki pesantren. Terlebih lagi, sebagaimana penelitian Zamaksyari Dhofier, ternyata pesantren-pesantren besar di Jawa masih mempunyai hubungan kekerabatan.

Di lain pihak, kalangan pesantren dalam menjalankan perannya sebagai lembaga dakwah juga terbelah menjadi dua kategori; *pertama,* pesantren yang lebih menitikberatkan pendekatan sosio-kultural. Pesantren ini cenderung "tertutup" dan "tidak bersedia" pesantrennya dikunjungi elite politik dan pejabat pemerintahan. Umpamanya, Pondok Pesantren Sidogiri, Pasuruan. Tradisi yang dibangun para kiai pesantren ini "menutup diri" dari kancah politik, terutama politik praktis. Dan *kedua,* pesantren yang terbuka kepada politik, bahkan ada pula yang terlibat langsung dengan politik praktis. Kelompok ini membuka pintu (lebar-lebar) kepada para elite politik atau pejabat pemerintahan. Pengasuh pesantrennya juga bersedia berkunjung ke kediaman mereka.

Paling tidak ada tiga alasan yang melatarbelakangi adanya kalangan pesantren kategori kedua di atas terlibat dalam dunia politik. *Pertama*; alasan historis yaitu tradisi yang dirintis pendiri pesantren tersebut memang terbuka kepada siapa saja, termasuk kepada para elite politik dan pejabat teras. Misalnya; Kiai Ahmad Fawaid As'ad, pengasuh PP "Salafiyah Syafi'iyah" Sukorejo Situbondo yang meneruskan tradisi kakek dan abahnya, yang mendirikan pesantren Sukorejo. Kiai Syamsul Arifin —kakek Kiai Fawaid— bersedia menerima kedatangan Van der Plas (Gubernur Hindia Belanda Jawa Timur), Abdul Hamid Ono (pembesar Jepang), dan Panglima Divisi VII Untung Suropati Malang-Besuki. Atau Kiai As'ad —abah Kiai Fawaid— yang menerima elite parpol dan pejabat teras, dari petinggi sampai presiden.

Kedua, alasan teologis. Sebagian kalangan pesantren menganggap politik bisa dijadikan sebagai salah satu alat perjuangan dan mempermudah dakwah mereka. Mereka berpendapat, partai politik sebagai alat perjuangan yang berlandaskan kepentingan umum (*mashlahah al-'ammah*), bukan kepentingan kelompok, apalagi pribadi. Bukankah politik pada hakikatnya adalah seni dalam mengambil keputusan untuk kemaslahatan publik? Memang salah satu fungsi parpol adalah merebut kekuasaan. Kekuasaan perlu diraih untuk menciptakan kehidupan berbangsa dan bernegara yang adil, demokratis, aman, dan sejahtera. Jika tujuan tersebut tidak bisa dicapai tanpa melalui kekuasaan —yang untuk mendapatkannya harus melalui partai politik— maka mendukung partai politik menjadi penting. Dalam salah satu term fiqh dikatakan: *Lilwasail hukmu al-maqashid* (suatu proses status hukum, sangat tergantung kepada sasaran yang hendak dicapai).

Ketiga, alasan strategis-pragmatis. Agar pesantren mempunyai kekuatan dan jaringan dengan kekuasaan. Sebab pesantren yang mempunyai basis massa yang jelas dan kuat, kalau kekuatannya tidak dimanfaatkan, akan terbuang percuma begitu saja. Karena itu harus ada tawar-menawar politik dan membangun "kontrak politik" dalam pengertian yang sangat pragmatis. Oleh karena itulah, sudah selayaknyalah pengasuh pesantren dewasa ini harus menjembatani kepentingan rakyat dan penguasa sehingga kehadiran pesantren membawa manfaat untuk semua pihak. Walaupun begitu, tidak berarti semua pengasuh pesantren harus terjun ke dunia politik, apalagi politik praktis. Karena terjun ke dunia politik adalah sebuah pilihan, maka harus dilihat dulu kondisi kiai dan pesantrennya. Kalau sekiranya kiai yang bersangkutan sangat lugu dan bertipe sufistik, alangkah baiknya jika tetap di dunia pesantren sehingga kelak tidak ada keluhan lagi, "Kiai sering *dibujuki*!" Begitu pula kalau kondisi pesantrennya dikhawatirkan terbengkalai, sang kiai

haruslah menentukan pilihan secara bijak dengan membenahi dulu pesantrennya.[]

3. Agama sebagai Sumber Nilai/Etika Politik

Politik di dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *siyasah*. Oleh sebab itu, di dalam buku-buku para ulama salafush shalih dikenal istilah *siyasah syar'iyyah*, misalnya. Dalam al-Muhith, *siyasah* berakar dari kata *sâsa - yasûsu*. Dalam kalimat *Sasa addawaba yasusuha siyasatan* berarti *Qama 'alaiha wa radlaha wa adabbaha* (mengurusinya, melatihnya, dan mendidiknya). Bila dikatakan *sasa al amra artinya dabbarahu* (mengurusi/mengatur perkara).

Jadi, asalnya makna *siyasah* (politik) tersebut diterapkan pada 'pengurusan' dan pelatihan gembalaan. Lalu, kata tersebut digunakan dalam pengaturan urusan-urusan manusia; dan pelaku pengurusan urusan-urusan manusia tersebut dinamai politikus (*siyasiyun*). Dalam realitas bahasa Arab dikatakan bahwa *ulil amri* mengurusi (*yasûsu*) rakyatnya saat mengurusi urusan rakyat, mengaturnya, dan menjaganya. Begitu pula dalam perkataan orang Arab dikatakan: 'Bagaimana mungkin rakyatnya terpelihara (*masûsah*) bila pemeliharanya ngengat (*sûsah*)', artinya bagaimana mungkin kondisi rakyat akan baik bila pemimpinnya rusak seperti ngengat yang menghancurkan kayu. Dengan demikian, politik merupakan pemeliharaan (*ri'ayah*), perbaikan (*ishlah*), pelurusan (*taqwim*), pemberian arah petunjuk (*irsyad*), dan pendidikan (*ta`dib*).

Rasulullah SAW sendiri menggunakan kata politik (*siyasah*) dalam sabdanya: "Adalah Bani Israil, mereka diurusi urusannya oleh para nabi (*tasusuhumul anbiya*). Ketika seorang nabi wafat, nabi yang lain datang menggantinya. Tidak ada nabi setelahku, namun akan ada banyak para khalifah" (HR. Bukhari dan Muslim). Teranglah bahwa politik atau *siyasah* itu makna awalnya adalah

mengurusi urusan masyarakat. Berkecimpung dalam politik berarti memperhatikan kondisi kaum muslimin dengan cara menghilangkan kezhaliman penguasa pada kaum muslimin dan melenyapkan kejahatan musuh kafir dari mereka. Untuk itu perlu mengetahui apa yang dilakukan penguasa dalam rangka mengurusi urusan kaum muslimin, mengingkari keburukannya, menasihati pemimpin yang mendurhakai rakyatnya, serta memeranginya pada saat terjadi kekufuran yang nyata (*kufran bawahan*) seperti ditegaskan dalam banyak hadits terkenal. Ini adalah perintah Allah SWT melalui Rasulullah SAW. Berkaitan dengan persoalan ini Nabi Muhammad SAW bersabda:

> "Siapa saja yang bangun pagi dengan gapaiannya bukan Allah maka ia bukanlah (hamba) Allah, dan siapa saja yang bangun pagi namum tidak memperhatikan urusan kaum muslimin maka ia bukan dari golongan mereka." (HR. Al Hakim)

Rasulullah ditanya oleh sahabat tentang jihad apa yang paling utama. Beliau menjawab: "Kalimat haq yang disampaikan pada penguasa" (HR. Ahmad). Namun, realitas politik yang ada menjadi pudar saat terjadi kebiasaan umum masyarakat dewasa ini baik perkataan maupun perbuatannya menyimpang dari kebenaran Islam yang dilakukan oleh mereka yang beraqidahkan sekularisme, baik dari kalangan non muslim atau dari kalangan umat Islam. Jadilah politik disifati dengan kedustaan, tipu daya, dan penyesatan yang dilakukan oleh para politisi maupun penguasa. Penyelewengan para politisi dari kebenaran Islam, kezhaliman mereka kepada masyarakat, sikap dan tindakan sembrono mereka dalam mengurusi masyarakat memalingkan makna lurus politik tadi. Bahkan, dengan pandangan seperti itu jadilah penguasa memusuhi rakyatnya bukan sebagai pemerintahan yang shalih dan berbuat baik. Hal ini memicu propaganda kaum sekularis bahwa politik itu harus dijauhkan dari agama (Islam). Sebab, orang yang paham akan agama itu takut kepada Allah SWT sehingga tidak cocok berkecimpung dalam politik yang merupakan

dusta, kezhaliman, pengkhianatan, dan tipu daya. Cara pandang demikian, sayangnya, sadar atau tidak mempengaruhi sebagian kaum muslimin yang juga sebenarnya ikhlas dalam memperjuangkan Islam. Padahal propaganda tadi merupakan kebenaran yang digunakan untuk kebathilan.[40] Jadi, secara ringkas Islam tidak bisa dipisahkan dari politik.

Jika dilihat basis empiriknya, agama dan demokrasi (baca: politik) memang berbeda. Agama berasal dari wahyu sementara demokrasi/ politik berasal dari pergumulan pemikiran manusia. Dengan demikian agama memiliki dialeketikanya sendiri. Namun begitu, tidak ada halangan bagi agama untuk berdampingan dengan demokrasi/politik. Dalam perspektif Islam, elemen-elemen demokrasi/politik itu meliputi: *syura, musawah, 'adalah, amanah, masuliyyah* dan *hurriyyah.*

Pertama, *Syura* merupakan suatu prinsip tentang cara pengambilan keputusan yang secara eksplisit ditegaskan dalam al-Qur'an. Misalnya saja disebut dalam QS. As-Syura:38 dan Ali Imran:159 Dalam praktik kehidupan umat Islam, lembaga yang paling dikenal sebagai pelaksana *syura* adalah *ahl al-hll wa al-'aqdi* pada zaman khulafaurrasyidin. Lembaga ini lebih menyerupai tim formatur yang bertugas memilih kepala negara atau khalifah (Madani, 1999: 12). Jelas bahwa musyawarah sangat diperlukan sebagai bahan pertimbanagan dan tanggung jawab bersama dalam setiap kali mengeluarkan sebuah keputusan. Dengan begitu, maka setiap keputusan yang dikeluarkan oleh pemerintah akan menjadi tanggung jawab bersama. Sikap musyawarah juga merupakan bentuk dari pemberian penghargaan terhadap orang lain karena pendapat-pendapat yang disampaikan menjadi pertimbangan bersama.

Kedua, *al-'adalah* adalah keadilan, artinya dalam menegakkan hukum termasuk rekrutmen dalam berbagai jabatan pemerintahan harus

40 Samih 'Athief Az Zain, *As Siyasah wa As Siyasah Ad Dauliyyah*, hal. 31-33.

dilakukan secara adil dan bijaksana. Tidak boleh kolusi dan nepotis. Arti pentingnya penegakan keadilan dalam sebuah pemerintahan ini ditegaskan oleh Allah SWT dalam beberapa ayat-Nya, antara lain dalam surat an-Nahl:90; QS. as-Syura:15; al-Maidah:8; An-Nisa':58 dan lainnya. Betapa prinsip keadilan dalam sebuah negara sangat diperlukan, sehingga ada ungkapan yang "ekstrim" berbunyi: "Negara yang berkeadilan akan lestari kendati ia negara kafir, sebaliknya negara yang zalim akan hancur meski ia negara (yang mengatasnamakan) Islam". (Madani, 1999:14).

Ketiga, *al-Musawah* adalah kesejajaran, artinya tidak ada pihak yang merasa lebih tinggi dari yang lain sehingga dapat memaksakan kehendaknya. Penguasa tidak bisa memaksakan kehendaknya terhadap rakyat, berlaku otoriter dan eksploitatif. Kesejajaran ini penting dalam suatu pemerintahan demi menghindari dari hegemoni penguasa atas rakyat.

Dalam perspektif Islam, pemerintah adalah orang atau institusi yang diberi wewenang dan kepercayaan oleh rakyat melalui pemilihan yang jujur dan adil untuk melaksanakan dan menegakkan peraturan dan undang-undang yang telah dibuat. Oleh sebab itu pemerintah memiliki tanggung jawab besar di hadapan rakyat demikian juga kepada Tuhan. Dengan begitu pemerintah harus amanah, memiliki sikap dan perilaku yang dapat dipercaya, jujur dan adil. Sebagian ulama' memahami *al-musawah* ini sebagai konsekuensi logis dari prinsip *al-syura* dan *al-'adalah*. Di antara dalil al-Qur'an yang sering digunakan dalam hal ini adalah surat al-Hujurat:13, sementara dalil sunnah-nya cukup banyak antara lain tercakup dalam khutbah wada' dan sabda Nabi kepada keluarga Bani Hasyim (Tolchah, 199:26).

Keempat, *al-Amanah* adalah sikap pemenuhan kepercayaan yang diberikan seseorang kepada orang lain. Oleh sebab itu kepercayaan atau *amanah* tersebut harus dijaga dengan baik. Dalam konteks kenegaraan, pemimpin atau pemerintah yang diberikan kepercayaan

oleh rakyat harus mampu melaksanakan kepercayaan tersebut dengan penuh rasa tanggung jawab. Persoalan amanah ini terkait dengan sikap adil seperti ditegaskan Allah SWT dalam surat an-Nisa': 58. Karena jabatan pemerintahan adalah amanah, maka jabatan tersebut tidak bisa diminta, dan orang yang menerima jabatan seharusnya merasa prihatin bukan malah bersyukur atas jabatan tersebut. Inilah etika Islam.

Kelima, *al-Masuliyyah* adalah tanggung jawab. Sebagaimana kita ketahui bahwa, kekuasaan dan jabatan itu adalah amanah yangh harus diwaspadai, bukan nikmat yang harus disyukuri, maka rasa tanggung jawab bagi seorang pemimpin atau penguasa harus dipenuhi. Dan kekuasaan sebagai amanah ini mememiliki dua pengertian, yaitu amanah yang harus dipertanggungjawabkan di depan rakyat dan juga amanah yang harus dipertenggungjawabkan di depan Tuhan. Seperti yang dikatakan oleh Ibn Taimiyyah (Madani, 1999:13), bahwa penguasa merupakan wakil Tuhan dalam mengurus umat manusia dan sekaligus wakil umat manusia dalam mengatur dirinya. Dengan dihayatinya prinsip pertanggung-jawaban (*al-masuliyyah*) ini diharapkan masing-masing orang berusaha untuk memberikan sesuatu yang terbaik bagi masyarakat luas. Dengan demikian, pemimpin/ penguasa tidak ditempatkan pada posisi sebagai *sayyid al-ummah* (penguasa umat), melainkan sebagai *khadim al-ummah* (pelayan umat). Dengan demikian, kemaslahatan umat wajib senantiasa menjadi pertimbangan dalam setiap pengambilan keputusan oleh para penguasa, bukan sebaliknya rakyat atau umat ditinggalkan.

Keenam, *al-Hurriyyah* adalah kebebasan, artinya bahwa setiap orang, setiap warga masyarakat diberi hak dan kebebasan untuk mengeksperesikan pendapatnya. Sepanjang hal itu dilakukan dengan cara yang bijak dan memperhatikan *al-akhlaq al-karimah* dan dalam rangka *al-amr bi-'l-ma'ruf wa an-nahy 'an al-'munkar,* maka tidak ada alasan bagi penguasa untuk mencegahnya. Bahkan yang harus

diwaspadai adalah adanya kemungkinan tidak adanya lagi pihak yang berani melakukan kritik dan kontrol sosial bagi tegaknya keadilan. Jika sudah tidak ada lagi kontrol dalam suatu masyarakat, maka kezaliman akan semakin merajalela. Jika suatu negara konsisten dengan penegakan prinsip-prinsip atau elemen-elemen demokrasi di atas, maka pemerintahan akan mendapat legitimasi dari rakyat. Dan dengan demikian maka roda pemerintahan akan berjalan dengan stabil. Watak ajaran Islam sebagaimana banyak dipahami orang adalah inklusif dan demokratis. Oleh sebab itu doktrin ajaran ini memerlukan aktualisasi dalam kehidupan konkret di masyarakat.[]

BAB III

EKSISTENSI POLITIK KAUM SARUNGAN DARI MASA KE MASA

Keterlibatan kaum sarungan (baca: kiai, santri dan masyarakat pesantren) dalam dunia politik sebenarnya bukanlah fenomena yang baru sama sekali. Meskipun kualitas dan kuantitasnya dalam setiap episode percaturan politik di Indonesia berbeda-beda, namun proses pewarnaan politik Indonesia tidak lepas dari keterlibatan kaum sarungan tersebut. Posisi seperti ini sesungguhnya sejalan dengan peta politik Indonesia. Menurut Deliar Noer, kekuatan politik Islam Indonesia selalu mengalami proses pasang surut. Ia pasang pada hampir setiap permulaan babak baru sejarah Indonesia, akan tetapi pada umumnya kemudian surut.

Secara umum, proses perjalanan politik bangsa ini dapat dibagi dalam empat bagian masa yaitu, *masa pra-kemerdekaan, masa awal kemerdekaan hingga berakhirnya Orde Lama, masa Orde Baru,* dan *masa Orde Reformasi.* Empat periodisasi tersebut selanjutnya penulis pergunakan untuk membaca dan menganalisa tentang pasang-surut dari kiprah kaum sarungan di dalam dunia politik. Dan itulah tema besar dari pembahasan dalam bab ini.

1. Politik Kaum Sarungan di Masa Pra Kemerdekaan

Sejak masa kolonialisme, Islam sudah memainkan peran yang sangat menentukan dalam berjuang menentang kolonialisme Belanda

dan menuntut kemerdekaan bangsa. Seperti dicatat oleh para pengkaji nasionalisme Indonesia, Islam berfungsi sebagai mata rantai yang menyatukan rasa persatuan nasional guna menentang kolonialisme Belanda. "Agama Muhammad," tulis George McTurnan Kahin dalam karyanya, *Nationalism and Revolution in Indonesia,* sebagaimana dikutip Bachtiar Effendi, bukan saja merupakan mata rantai yang mengikat tali persatuan; juga merupakan simbol kesamaan nasib (*in group*) untuk menentang penjajah asing dan penindas yang berasal dari agama lain.[41] Sejarah mencatat bahwa Sarekat Islam (SI), yang didirikan pada tahun 1911, merupakan partai politik pertama yang didirikan di Indonesia. Bermula dari sebuah 'organisasi dagang', Serikat Dagang Islam (SDI), yang didirikan oleh H. Samanhoedi di Solo pada tahun 1911, SI kemudian berkembang pesat menjadi sebuah "organisasi politik" nasional pertama di Indonesia.

Memang, pada awalnya, pendirian SI berlatar-belakang adanya persaingan bisnis antara orang-orang pribumi Muslim dan golongan Cina.[42] Akan tetapi, di dalam anggaran dasarnya dijelaskan bahwa perkumpulan ini berusaha memajukan perdagangan, memberikan pertolongan kepada anggota yang mengalami kesulitan, memajukan kepentingan jasmani dan rohani penduduk asli serta memajukan kehidupan agama Islam.[43] Jadi, sejak awal berdirinya, SI telah bersinggungan dengan dunia politik yang ada pada saat itu. Sosok politik SI semakin terlihat ketika ia berada di bawah kepemimpinan HOS Tjokroaminoto pada tahun 1912. Namun, sangat disayangkan bahwa posisi SI yang tengah menjulang dan memegang peranan penting dalam pergerakan nasional Indonesia itu kemudian tidak dapat dipertahankan lagi terutama di penghujung tahun 1920-an.

---

41 *Ibid.*, hlm. 62-63.

42 Takashi Shirasi, *Zaman Bergerak: Radikalisme Rakyat di Jawa 1912-1926*, terj. Hilmar Farid (Jakarta: Garfiti, 1997), hlm. 47.

43 M. Rusli Karim, *Perjalanan Partai Politik di Indonesia: Sebuah Potret Pasang-Surut,* (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 19.

Pada tahun-tahun berikutnya, idealisme dan aktivisme politiknya dibayang-bayangi oleh kelompok-kelompok sosial-politik lain yang tidak secara formal menyatakan Islam sebagai dasar ideologinya.

Merosotnya peran SI ini disebabkan oleh beberapa faktor. Faktor yang paling penting adalah adanya ketidakmampuan para pemimpin dan aktivisnya untuk mengatasi berbagai perbedaan paham di antara mereka, khususnya yang berkaitan dengan persoalan arah politik SI terutama lagi setelah paham Marxisme dibawa masuk ke dalam organisasi ini.[44] Gagasan Marxisme tersebut dipelopori oleh kelompok minoritas beraliran kiri yang didasarkan pada kerja sama Eropa-Indonesia yang dikenal dengan partai *Indische Social Democratische Vereeniging* (ISDV; Asosiasi Demokrasi Sosial Hindia Belanda). Asosiasi tersebut didirikan oleh Hendrik Sneevlit pada tahun 1914. Kemudian, Pada tanggal 23 Mei 1920, ISDV diubah menjadi PKI (Partai Komunis Indonesia), dengan SI cabang Semarang sebagai pusatnya. Semaun dipilih sebagai ketuanya yang pertama, sekalipun pada waktu itu ia masih tetap sebagai anggota SI.[45]

Diperkenalkannya paham Marxisme ke dalam organisasi SI memancing timbulnya konflik dan perpecahan di kalangan para pemimpin organisasi itu sendiri. Perpecahan di dalam tubuh SI yang mulai berlangsung pada pertengahan 1920-an, telah menjadikan SI kurang menarik bagi beberapa intelektual yang lebih muda dan terdidik secara Barat. Salah seorang di antaranya adalah Soekarno, anak didik Cokroaminoto, yang memutuskan untuk membentuk organisasi politik sendiri, yaitu Partai Nasional Indonesia (PNI) pada tahun 1927 dan mengembangkan paham ideologi politik yang berbeda. Tujuan PNI adalah menyempurnakan kemerdekaan Indonesia, baik ekonomi maupun politik, dengan pemerintahan yang dipilih oleh

---

44 Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (New York: Oxford University Press, 1978), hlm. 119-126.

45 Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 87.

dan bertanggung jawab kepada seluruh rakyat Indonesia. Menurut George Mc.T. Kahin seperti dikutip Bachtiar Effendi, didorong oleh gagasan mengenai persatuan seluruh rakyat Indonesia dalam mencapai kemerdekaan, PNI ini kemudian mendasarkan kiprah nasionalisnya kepada paham ideologi kebangsaan (nasionalisme).

Meski seorang Muslim, Soekarno berkali-kali menegaskan bahwa partai tersebut tidak dapat mendasarkan diri kepada ideologi Islam. Baginya, ini merupakan pilihan yang terbaik, baik demi kemerdekaan maupun demi masa depan rakyat Indonesia yang Kristen maupun Muslim.[46] Sejak 1930-an dan selanjutnya, kelompok ini—bersama beberapa intelektual-aktivis didikan Barat lain yang baru kembali dari Belanda seperti Syahrir dan Mohammad Hatta—kemudian membentuk cikal-bakal gerakan nasionalis di Indonesia. Yang terjadi kemudian adalah, gerakan nasionalis ini, dalam kadar yang lebih besar dibandingkan ketika berhadapan dengan Marxisme sebelumnya, membangun panggung konfrontasi ideologis antara para pemimpin dan aktivis Islam politik dan pesaing-pesaing mereka yang berpaham nasionalis, terutama dalam soal hubungan antara agama (Islam) dan negara dalam sebuah negara Indonesia yang merdeka. Dalam konteks historis inilah dua kelompok yang saling bertentangan muncul dalam diskursus politik Indonesia, golongan Islam dan golongan nasionalis.[47]

Ahmad Syafi'i Ma'arif membagi tiga bentuk ideologi politik dasar yang saling bersaing di panggung sejarah modern Indonesia, yakni Islam, Marxisme, dan Nasionalisme sekuler sekalipun sebagian besar tokoh dari kedua ideologi politik yang disebut terakhir masih beragama Islam, yaitu Islam sebagai agama pribadi dan bukan sebagai ideologi politik.[48] Dengan demikian, jelas bahwa Islam politik sejak pada masa

46 Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 69-70.
47 *Ibid*, hlm. 70.
48 Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 91.

pergerakan kemerdekaan telah memiliki varian-varian aliran pemikiran yang berbeda perjuangan ideologi politiknya. Tetapi pada prinsipnya masih berada dalam satu basis perjuangan untuk memperjuangkan dan mempertahankan kemerdekaan RI dari kolonialisme.

Benturan antar ideologi-ideologi tersebut terus berlangsung hingga munculnya tokoh muda Muslim, misalnya, Mohammad Natsir yang berlatar belakang pendidikan Barat. Sehingga perseteruan ideologis antara nasionalisme dan Islam menjadi semakin keras dan sistematis. Bagi Natsir, faham nasionalisme harus mempunyai landasan teologis. Dengan kata lain, nasionalisme harus didasarkan kepada niat yang suci, ilahiah dan melampaui hal-hal yang bersifat material. Natsir kemudian memperkenalkan gagasan 'kebangsaan Islam'. Kemerdekaan, menurut Natsir, bukanlah tujuan akhir dari gerakan-gerakan nasionalis Islam. Sebalikya, kemerdekaan harus dipandang tidak lebih dari 'tujuan antara' untuk mencapai ridha Allah. Hal ini harus dilakukan dengan cara menjadikan Islam sebagai hukum di tanah air ini. Sejalan dengan itu, ia menyatakan bahwa "orang Islam tidak akan berhenti hingga di situ (yakni kemerdekaan), melainkan akan melanjutkan perjuangannya, selama (negara) belum didasarkan dan diatur menurut susunan hukum kenegaraan Islam".[49]

Di pihak lain, Soekarno mengklaim bahwa nasionalisme yang menjadikan orang-orang Indonesia "perkakasnya Tuhan" dan membuat mereka hidup dalam roh.[50] Dan jika esai tulisan kontroversialnya Soekarno, *"Nasionalisme, Islam dan Marxisme"*, dijadikan petunjuk, maka esai itu adalah sebuah obsesi untuk menyatukan apa yang ia (dan mungkin juga orang lain) lihat sebagai tiga aliran ideologis yang membentuk pandangannya untuk melihat nasionalisme dalam cara yang demikian lebar dan serba mencakup—suatu definisi yang oleh

49 Deliar Noer, *The Modernis Moeslim*, hlm. 260.

50 Bernham Dahm, *Sukarno and the Struggle for Indonesian Independence* (London: Cornell University Press, 1969), hlm. 176.

Soekarno sendiri digambarkan dengan istilah "luas seperti udara" yang memungkinkan setiap kecenderungan untuk membentuk aliansi yang sesuai dalam rangka mencapai kemerdekaan.[51]

Dari tulisan-tulisan awalnya mengenai Islam, kita bisa mengetahui bahwa Soekarno pada dasarnya mendukung pemisahan Islam dari negara.[52] Tetapi ia tidak menyatakan bahwa sama sekali tidak ada hubungan apapun antara kedua aras religio-politik tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa Soekarno dengan tegas menentang pandangan mengenai hubungan formal-legal antara Islam dan negara, khususnya dalam sebuah negara yang tidak semua penduduknya beragama Islam. Baginya, model hubungan semacam itu hanya akan menimbulkan perasaan terdiskriminasikan, khususnya di kalangan masyarakat non-Muslim di negara Indonesia ini. Meski demikian, sebagai seorang Muslim, Soekarno menganut faham hubungan yang bersifat substansialistik atau etis antara Islam dan negara. Bagi Soekarno, otentisitas sebuah "negara Islam" tidak pertama-tama ditunjukkan oleh penerimaan formal atau legal Islam sebagai dasar ideologi dan konstitusi negara, melainkan oleh perwujudan dan "api" serta "semangat" Islam itu sendiri dalam kebijakan-kebijakan negara.[53]

Kedatangan pasukan Jepang di kepulauan Nusantara pada tahun 1942, nampaknya mengakhiri —untuk sementara waktu— polemik antara Soekarno dan Natsir. Tetapi perseteruan politik antara kedua kelompok di atas tetap berlangsung. Era pendudukan Jepang hanya berlangsung tiga tahun, dari Maret 1942 hingga Agustus 1945. Tidak seperti pemerintah kolonial Belanda, pemerintah Jepang mengaliansikan diri mereka dengan para pemimpin Islam dengan tujuan memenangkan perang. Selain itu, mereka tampak

---

51 Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 74.

52 Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi, Vol. I* (Jakarta: Panitia Penerbitan Di bawah Bendera Revolusi, 1964), hlm. 369-500.

53 *Ibid.*, hlm. 452. Lihat juga dalam Bachtiar effendi, *Islam dan Negara*, hlm. 76.

lebih bersedia untuk memberi konsesi-konsesi terhadap tuntutan kelompok-kelompok Islam, bukan kelompok-kelompok nasionalis, apalagi kelompok aristokrat priyayi.

Konsesi-konsesi di atas mencakup: *Pertama,* pembentukan Kantor Urusan Agama (*Shumubu*). *Kedua*, pembentukan Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi). Dan *ketiga*, pembentukan Hizbullah, organisasi militer untuk para pemuda Muslim.[54] Pada tanggal 9 April 1945, BPUPKI dibentuk sebagai realisasi janji Jepang untuk memberikan kemerdekaan kepada Indonesia. Anggotanya mula-mula 62, kemudian ditambah 6 lagi hingga berjumlah 68 orang. Menurut pengamatan Prawoto Mangkusasmito seperti dikutip oleh Ahmad Syafi'i Ma'arif, dari 68 anggota tersebut, hanya 15 orang saja yang benar-benar mewakili asipirasi politik golongan Islam. Selebihnya yang sebagian besar dari kelompok nasionalis sekuler sudah tegas-tegas menolak Islam sebagai dasar negara. Masalah-masalah pokok yang dibicarakan dalam BPUPKI berkisar pada persoalan bentuk negara, batas negara, dasar filsafah negara dan hal-hal lain yang bertalian dengan pembuatan suatu konstitusi. Perdebatan tentang dasar negara dalam sidang BPUPKI berlangsung tegang dan panas.

Ada dua aliran politik yang muncul ke permukaan ketika itu; aliran politik Islam dan aliran pemisahan negara dan agama. Pada satu pihak, kelompok pendukung dasar Islam dalam BPUPKI ingin melaksanakan seluruh isi syari'ah yang telah tersedia tanpa suatu reformulasi tuntas dengan menghubungkannya pada ajaran etik al Qur'an sebagaimana yang dipahami dalam waktu sekarang ini. Formulasi sistematik ini diperlukan agar hukum-hukum Islam mampu menghadapi persoalan-persoalan modern yang dihadapi manusia. Di pihak lain, kelompok nasionalis sekuler tampaknya hanyalah ingin mengurung Islam dalam sebuah sangkar 'urusan pribadi' seorang

54 B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1977), hlm. 9.

Muslim. Debat tentang ini telah mewarnai perjalanan sejarah modern Indonesia, tapi sebuah penyelesaian mendasar belum lagi ditemukan: apakah dalam bentuk Islam Qur'ani atau sekularisme?[55] Isu tentang dasar negara telah memaksa para pendiri republik Indonesia untuk menjalani masa-masa yang sulit dalam sejarah modern Indonesia.

Tetapi akhirnya, sebuah kompromi politik dalam bentuk Piagam Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945 dapat dicapai. Menurut Muhammad Yamin seperti dikutip oleh A. Syafi'i Ma'arif, Piagam Jakarta itu sebenarnya adalah sebuah *Preambule* bagi konstitusi yang diajukan dalam sidang BPUPKI. Di dalamnya, Pancasila sebagai dasar negara telah disepakati; tapi sila pertama, yaitu sila Ketuhanan diikuti oleh klausul: ... *dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya*.[56]

Keterbelakangan baik secara mental, maupun ekonomi yang dialami bangsa Indonesia, akibat penjajahan maupun akibat kungkungan tradisi, telah menggugah kesadaran kaum terpelajar untuk memperjuangkan martabat bangsa ini, melalui jalan pendidikan dan organisasi. Gerakan yang muncul pada tahun 1908 tersebut dikenal dengan sebutan "Kebangkitan Nasional". Semangat kebangkitan memang terus menyebar ke mana-mana setelah rakyat pribumi sadar terhadap penderitaan dan ketertinggalannya dengan bangsa lain. Sebagai jawabannya, muncullah berbagai organisasi pendidikan dan pembebasan.

Kalangan pesantren (baca: kaum sarungan) yang selama ini gigih melawan kolonialisme, merespon kebangkitan nasional tersebut dengan membentuk organisasi pergerakan, seperti *Nahdlatul Wathan* (Kebangkitan Tanah Air) pada 1916. Kemudian pada tahun 1918 didirikan *Taswirul Afkar* atau dikenal juga dengan *"Nahdlatul Fikri"*

55 Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 107.
56 *Ibid.*, hlm. 108.

(kebangkitan pemikiran), sebagai wahana pendidikan sosial politik dan keagamaan kaum santri. Dari situ kemudian didirikan *Nahdlatut Tujjar*, (pergerakan kaum saudagar). Serikat itu dijadikan basis untuk memperbaiki perekonomian rakyat. Dengan adanya *Nahdlatul Tujjar* itu, maka *Taswirul Afkar*, selain tampil sebagai kelompok studi juga menjadi lembaga pendidikan yang berkembang sangat pesat dan memiliki cabang di beberapa kota.

Suatu waktu Raja Ibnu Saud hendak menerapkan asas tunggal yakni mazhab Wahabi di Mekkah, serta hendak menghancurkan semua peninggalan sejarah Islam maupun pra Islam, yang selama ini banyak diziarahi karena dianggap bid'ah. Gagasan kaum Wahabi tersebut kemudian mendapat sambutan hangat dari kaum modernis di Indonesia, baik kalangan Muhammadiyah di bawah pimpinan Ahmad Dahlan maupun PSII di bawah pimpinan HOS Tjokroaminoto. Sebaliknya, kalangan pesantren yang selama ini membela keberagaman, menolak pembatasan bermazhab dan penghancuran warisan peradaban tersebut.

Dengan sikapnya yang berbeda itu kalangan pesantren dikeluarkan dari anggota Kongres Al Islam di Yogyakarta pada tahun 1925. Akibatnya kalangan pesantren juga tidak dilibatkan sebagai delegasi dalam Mu'tamar 'Alam Islami (Kongres Islam Internasional) di Mekkah yang akan mengesahkan keputusan tersebut. Sumber lain menyebutkan bahwa K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Hasbullah dan sesepuh NU lainnya melakukan *walk out*.

Didorong oleh minatnya yang gigih untuk menciptakan kebebasan bermazhab serta peduli terhadap pelestarian warisan peradaban, maka kalangan pesantren terpaksa membuat delegasi sendiri yang dinamakan Komite Hejaz, yang diketuai oleh K.H. Wahab Hasbullah. Atas desakan kalangan pesantren yang terhimpun dalam Komite Hejaz, dan tantangan dari segala penjuru umat Islam di dunia, maka Raja Ibnu Saud mengurungkan niatnya. Hasilnya, hingga

saat ini di Mekkah bebas dilaksanakan ibadah sesuai dengan mazhab mereka masing-masing. Itulah peran internasional kalangan pesantren pertama, yang berhasil memperjuangkan kebebasan bermazhab dan berhasil menyelamatkan peninggalan sejarah dan peradaban yang sangat berharga.

Berangkat dari komite dan berbagai organisasi yang bersifat embrional dan ad hoc, maka setelah itu dirasa perlu untuk membentuk organisasi yang lebih mencakup dan lebih sistematis, untuk mengantisipasi perkembangan zaman. Maka setelah berkoordinasi dengan berbagai kiai, akhirnya muncul kesepakatan untuk membentuk organisasi yang bernama *Nahdlatul Ulama* (Kebangkitan Ulama) pada 16 Rajab 1344 H bertepatan dengan 31 Januari 1926 M. Organisasi ini dipimpin oleh K.H. Hasyim Asy'ari sebagai Rais Akbar.

Untuk menegaskan prisip dasar orgasnisai ini, maka K.H. Hasyim Asy'ari merumuskan kitab *Qanun Asasi* (prinsip dasar), kemudian juga merumuskan kitab *I'tiqad Ahlussunnah Wal Jamaah*. Kedua kitab tersebut kemudian diejawantahkan dalam *khittah* NU, yang dijadikan sebagai dasar dan rujukan warga NU dalam berpikir dan bertindak dalam bidang sosial, keagamaan dan bahkan politik.

NU menganut paham Ahlussunah waljama'ah, sebuah pola pikir yang mengambil jalan tengah antara ekstrim *aqli* (rasionalis) dengan kaum ekstrim *naqli* (skripturalis). Karena itu sumber pemikiran bagi NU tidak hanya al-Qur'an, sunnah, tetapi juga menggunakan kemampuan akal ditambah dengan realitas empirik. Cara berpikir semacam itu dirujuk dari pemikir terdahulu seperti Abu Hasan Al-Asy'ari dan Abu Mansur Al-Maturidi dalam bidang teologi. Kemudian dalam bidang fikih mengikuti satu mazhab Syafi'i. Sementara dalam bidang tasawuf, mengembangkan metode Al-Ghazali dan Junaid Al-Baghdadi, yang mengintegrasikan antara tasawuf dengan syari'at.

Sejarah politik kaum sarungan NU pada masa-masa awal setidaknya menampilkan tiga sosok kiai yang sangat besar pengaruhnya dalam konteks politik bangsa maupun perjalanan organisasi NU itu sendiri. Ketiga kiai itu adalah KH M Hasyim Asy'ari, KH A Wahab Chasbullah, dan KH Bisri Syansuri. Kiai Hasyim adalah sosok kiai yang mampu memberi makna pada politik yang kelihatannya bersifat duniawi dalam spirit teologis. Kiai Hasyimlah yang memelopori keluarnya fatwa bahwa negara Hindia Belanda adalah "wilayah Islam" dan status NKRI yang diproklamasikan Soekarno-Hatta adalah sah menurut pandangan Islam. Karena itu, mempertahankan kemerdekaan bukan saja bagian dari kewajiban masyarakat sebagai warga negara, tetapi juga kewajiban agama bagi para pemeluk Islam.

Kiai Wahab adalah kiai yang dikenal ahli diplomasi dan piawai melakukan manuver politik. Suatu hari, misalnya, Presiden Soekarno bertanya kepada Kiai Wahab: "Pak kiai, apakah nasionalisme itu ajaran Islam?" Kiai Wahab menjawab, "Nasionalisme ditambah *bismillah* itulah Islam. Kalau Islam dilaksanakan dengan benar, pasti umat Islam akan nasionalis." Begitulah Kiai Wahab, ulama yang sangat cerdas menerjemahkan ajaran Islam dalam kehidupan politik praktis. Sementara KH Bisri Syansuri adalah ahli fikih yang konsisten. Kalau Kiai Wahab dikenal sering menggunakan hukum yang lebih ringan, Kiai Bisri cenderung memilih hukum yang lebih berat. Menurut Kiai Bisri, pada dasarnya manusia itu suka menghindar dari hukum, karena itu lebih baik diterapkan hukum yang lebih berat. Dengan begitu, kalau seseorang melanggar, masih bisa ditampung oleh hukum yang lebih ringan. Karenanya, sikap politik Kiai Bisri cenderung keras dan tidak mengenal kompromi. Namun, Kiai Bisri juga tidak semata-mata mengedepankan hukum, ia juga selalu menjaga akhlak politik. Pada Muktamar Ke-24 NU di Bandung, Juli 1967, misalnya, Kiai Bisri berhasil mendapatkan suara terbanyak dalam pemilihan Rais 'Aam NU mengalahkan Kiai Wahab.

Tetapi Kiai Bisri menolak jabatan itu karena ia menghormati Kiai Wahab, teman sekaligus saudara iparnya sendiri. Muktamar akhirnya memilih Kiai Wahab, tetapi kepemimpinan secara efektif dijalankan oleh Kiai Bisri. Itulah keteladanan politik kiai. Beberapa partai politik di Indonesia cenderung terus mengalami degradasi dan gagal membangun sistem internal yang kokoh. Karena itu gagal pula menjadi unsur penting yang menopang proses stabilisasi politik nasional. Hal itu bisa terjadi karena beberapa elite partai tidak mampu mengawinkan ketiga perspektif, yaitu teologis, akhlak dan fikih dalam berpolitik, bahkan sebagian lagi mengabaikan ketiga dimensi itu sehingga terseret dalam pusaran konflik yang berkepanjangan. Orientasi politiknya hanya kekuasaan jangka pendek, aturan main cenderung dilanggar, dan kesantunan politik diabaikan. Ini suatu praktik politik yang bertentangan dengan apa yang sudah dibangun oleh para kiai di masa lalu.

2. Politik Kaum Sarungan di Masa Kemerdekaan Hingga Berakhirnya Orde Lama (1945-1965)

Sepeninggal Jepang, Indonesia memasuki babak baru sejak diproklamasikannya kemerdekaan RI pada tanggal 17 Agustus 1945. Tetapi 'duri dalam daging' UUD 1945 masih tetap dirasakan sebagai sesuatu yang menganggu sebagian anggota BPUPKI, terutama tentu saja mereka yang berasal dari kelompok agama minoritas. Duri tersebut tiada lain adalah anak kalimat: *"...dengan kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya"*. Setelah melewati saat-saat yang cukup kritis, maka pada tanggal 18 Agustus 1945, wakil-wakil umat Islam akhirnya menyetujui usul penghapusan anak kalimat tersebut dari Pancasila dan batang tubuh UUD 1945. Tetapi sila pertama, yaitu Sila Ketuhanan mendapat tambahan atribut yang sangat kunci, hingga menjadi: *"Ketuhanan Yang Maha Esa"*. Modifikasi sila pertama ini dipandang sangat berarti, sebab dengan jalan demikian

wakil-wakil umat Islam tidak akan keberatan dengan formula baru Pancasila itu.[57]

Proklamasi Kemerdekaan RI pada tahun 1945 telah memberikan kesempatan yang sama kepada berbagai aliran politik di Indonesia untuk dengan bebas membentuk partai-partai politik sebagai sarana demokrasi seperti yang dinyatakan oleh pasal 28 UUD 1945. Tidak ketinggalan adalah lahirnya partai politik Islam, yaitu Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) yang berbeda dengan Masyumi buatan Jepang, karena ia dibentuk dan didirikan oleh umat sendiri tanpa campur tangan pihak luar, sekalipun nama lama tetap dipakai. Partai ini adalah partai gabungan yang didukung oleh Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama, Perikatan Umat Islam dan Persatuan Islam.[58] Tetapi seakan sudah menjadi Kultur lama bahwa Islam Indonesia pada umumnya terpecah menjadi dua kelompok, Islam tradisonalis dan modernis. Perpecahan ini telah berlangsung cukup lama dan lebih berhubungan dengan masalah perbedaan pemahaman atas Islam ketika berhadapan dengan kultur lokal daripada perbedaan ideologi politik.

Dalam hal ideologi politik, kedua kelompok tersebut sama-sama menginginkan Islam menjadi ideologi negara. Hal ini bisa dilihat dalam perdebatan konstituante, di mana kelompok tradisionalis dan modernis bersatu untuk memperjuangkan Islam melawan kelompok nasionalis. Tetapi pada saat yang sama, kedua kelompok itu pun saling bertarung dalam memperebutkan kursi kekuasaan. Konflik politik keduanya terlihat jelas ketika NU keluar dari Masyumi pada tahun 1952, yang penyebab langsungnya adalah "direbutnya" jabatan menteri agama yang sekian lama menjadi "milik" NU oleh Faksi modernis di Masyumi. Sebelum itu, PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia, yang

57 *Ibid.*, hlm. 109.

58 Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1987), hlm. 49-50.

dulunya bernama SI) juga telah keluar dari Masyumi pada tahun 1947.[59] Jadi, sebetulnya kelompok Islam memiliki ideologi politik yang sama, tetapi sebagai dua kelompok yang berbeda, mereka memiliki persaingan politik yang didasarkan atas kepentingan kelompok. Kesatuan ideologis inipun samar-samar masih terlihat ketika kedua kelompok tersebut berada dalam rumah partai yang sama, yakni PPP (Partai Persatuan Pembangunan).

Masih jelas dalam ingatan kita semua bahwa ketika pada Sidang Umum MPR tahun 1978, pemerintah mengusulkan indoktrinasi ideologi negara, Pancasila (menurut penafsiran Orde Baru), secara massal. KH. M. Bisri Syamsuri, yang kala itu menjabat sebagai Ra'is Aam DPP PPP, memandangnya sebagai ancaman terhadap Islam sehingga ia memprotes usulan tersebut dengan sangat keras. Ketika dilangsungkan *voting* atas pasal tersebut, para anggota NU diikuti faksi-faksi lain dalam PPP secara demonstratif meninggalkan ruang sidang (*walk out*).[60] Jelas di sini bahwa meski Pancasila telah diterima oleh semua kelompok sebagai dasar negara, masalah ideologi Islam tetap belum terselesaikan.

Tetapi, pada tahapan berikutnya, terjadi perpisahan ideologis antara kelompok modernis dan tradisionalis. Kelompok modernis tetap memandang bahwa kesempurnaan ajaran Islam menuntut

---

59 Alasan keluarnya NU dari Masyumi adalah perubahan struktur organisasi pada tahun 1949 yang tidak lagi memberi peran menentukan terkait masalah-masalah keagamaan dalam Majelis Syura, yang para anggotanya adalah ulama, khususnya ulama NU. Majelis Syura hanya menjadi Dewan Penasehat. Lebih dari itu, menurut NU, kelompok modenis telah mendominasi posisi-posisi politik dan tidak memberi kesempatan pada NU, sebaliknya jatah lima orang sebagai menteri ternyata diduduki oleh kelompok Masyumi. NU hanya menginginkan satu jatah sebagai Menteri Agama, tetapi kelompok modernis juga menolaknya. Keluarnya PSII dikarenakan PSII mempunyai kesempatan untuk berpartisipasi dalam Kabinet sebagai kelompok independen. Lihat Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna*, hlm. 35. Sebagai perbandingan lihat juga dalam Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan*, hlm. 117.

60 Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, dan Pencarian Wacana Baru*, terj. Farid Wajidi (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 106.

adanya pelembagaan dalam kehidupan politik. Untuk meraih tujuan itu, maka yang pertama kali harus dilakukan adalah mendelegasikan sebanyak mungkin kekuatan Islam ke dalam birokrasi negara. Rasionalisasi dari strategi ini biasanya diungkapkan dengan istilah "politik representasi", yaitu keseimbangan jumlah umat Islam di Indonesia dengan penguasaan dalam struktur-struktur birokrasi. Artikulasi kelompok modernis mendapatkan yang sesungguhnya dalam organisasi ICMI yang berdiri pada tahun 1990. Sementara, kelompok Islam tradisionalis, dalam hal ini diwakili NU, mengafirmasi negara kesatuan Indonesia dengan yang berdasarkan Pancasila adalah sebagai bentuk yang final.

Perubahan kelompok tradisionalis ini terjadi pada 1984, ketika NU memutuskan untuk kembali ke Khittah 1926 sebagai *jam'iyyah diniyah ijtima'iyyah*, dan pada saat yang sama dinyatakan bahwa tujuan organisasi direalisasikan dalam wadah negara kesatuan RI yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Pancasila dicantumkan sebagai asas organisasi. Penerimaan kelompok ini atas kebijakan politik Orde Baru, terutama dalam hal penguatan Pancasila sebagai ideologi negara, karena ia berpendapat bahwa Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia bukanlah agama, dan bahwa sila pertama Pancasila merupakan cerminan konsep tauhid Islam. Di sinilah titik persimpangan ideologis kelompok Islam tradisionalis dan modernis. Pandangan-pandangan NU tersebut, secara tegas berarti penolakan terhadap cita-cita negara Islam yang samar-samar masih mengendap di bilik-bilik gelap angan-angan kelompok modernis.[61]

Secara konseptual, komponen-komponen pokok yang ada di dalam pembangunan politik adalah bahwa pemerintah harus selalu mampu menanggapi setiap perubahan yang ada di dalam masyarakat, sebab suprastruktur dan infrastruktur politik yang ada akan berjalan

61 *Ibid*, hlm. 131.

efektif dan berfungsi secara optimal jika kesemuanya didukung oleh warga negara yang dinamis dan berada dalam naungan persamaan hukum dan perundang-undangan. Pencapaian hal-hal tersebut biasanya selalu akan menimbulkan permasalahan terutama menyangkut masalah identitas (jati diri) bangsa, legitimasi kekuasaan, partisipasi anggota masyarakat, serta menyangkut masalah pemerataan hasil-hasil pembangunan melalui sistem yang efektif yang menjangkau ke seluruh lapisan masyarakat. Setiap kali kita berhasil mengatasi permasalahan-permasalahan tersebut maka berarti kita "maju" di dalam melakukan pembangunan politik di dalam mengembangkan sistem demokrasi.

Sejak awal Indonesia berdiri, kehidupan politik dan hukum senantiasa diwarnai begitu rupa, tidak dalam pengertian hingar bingarnya demokrasi, tetapi justru secara mencolok dapat dikatakan oleh sentralisasi kekuasaan pada satu tangan, meskipun sebenarnya konstitusi telah memberi peluang yang cukup besar kepada hukum.

Orde Lama telah dikenal prestasinya dalam memberi identitas, kebanggaan nasional dan mempersatukan bangsa Indonesia. Namun demikian, Orde Lama pula yang memberikan peluang bagi kemungkinan kaburnya identitas tersebut (Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945). Beberapa peristiwa pada Orde Lama yang mengaburkan identitas nasional kita, di antaranya, adalah terjadinya pemberontakan PKI (Partai Komunis Indonesia) pada tahun 1948, berlangsungnya Demokrasi Terpimpin, adanya pelaksanaan UUD Sementara pada tahun 1950, gerakan Nasakom dan pemberontakan PKI jilid II pada tahun 1965.

Sejak proklamasi kemerdekaan tanggal 17 Agustus 1945 bangsa Indonesia masuk dalam suatu babak kehidupan baru sebagai bangsa yang merdeka dan berdaulat penuh. Dalam perjalanan sejarahnya bangsa Indonesia mengalami berbagai perubahan asas, paham, ideologi dan doktrin dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara dan melalui berbagai hambatan dan ancaman yang

membahayakan perjuangan bangsa Indonesia dalam mempertahankan serta mengisi kemerdekaan. Wujud berbagai hambatan adalah adanya disintegrasi dan instabilisasi nasional sejak periode Orde Lama yang berpuncak pada pemberontakan PKI 30 September 1945 sampai lahirlah Supersemar sebagai titik balik lahirnya tonggak pemerintahan era Orde Baru yang merupakan koreksi total terhadap budaya dan sistem politik Orde Lama di mana masih terlihat kentalnya mekanisme, fungsi dan struktur politik yang tradisional berlandaskan ideologi-sosialisme-komunisme.

a. Konfigurasi Politik di Era Orde Lama.

Konfigurasi politik mengandung arti sebagai susunan atau konstelasi kekuatan politik yang secara dikotomis dibagi atas dua konsep yang bertentangan secara diametral, yaitu *konfigurasi politik demokratis* dan *konfigurasi politik otoriter*. Konfigurasi politik yang ada pada periode Orde Lama membawa bangsa Indonesia berada dalam suatu rezim pemerintahan yang otoriter dengan berbagai produk-produk hukum yang konservatif dan pergeseran struktur pemerintahan yang lebih sentralistik melalui ketatnya pengawasan pemerintah pusat terhadap pemerintah daerah. Pada masa ini pula politik kepartaian sangat mendominasi konfigurasi politik yang terlihat melalui revolusi fisik serta sistem yang otoriter sebagai esensi feodalisme.

Sedangkan di bawah kepemimpinan rezim Orde Baru yang mengakhiri tahapan tradisional tersebut, pembangunan politik hukum memasuki era lepas landas lewat proses Rencana Pembangunan Lima Tahun yang berkesinambungan dengan pengharapan Indonesia dapat menuju tahap kedewasaan (*maturing society*) dan selanjutnya berkembang menuju bangsa yang adil dan makmur.

Presiden Soekarno pada tanggal 5 Juli 1959 mengeluarkan Dekrit Presiden yang isinya berupa pembubaran konstituante, diundangkan dengan resmi dalam Lembaran Negara tahun 1959 No. 75, Berita

Negara 1959 No. 69 berintikan penetapan berlakunya kembali UUD 1945 dan tidak berlakunya lagi UUDS 1950, dan pembentukan MPRS dan DPAS. Salah satu dasar pertimbangan dikeluarkannya Dekrit Presiden 5 Juli 1959 adalah gagalnya konstituante dalam melaksanakan tugasnya. Pada masa ini Soekarno memakai sistem *Demokrasi Terpimpin.* Tindakan Soekarno mengeluarkan Dekrit pada tanggal 5 Juli 1959 dipersoalkan keabsahannya dari sudut yuridis konstitusional, sebab menurut UUDS 1950 Presiden tidak berwenang "memberlakukan" atau "tidak memberlakukan" sebuah UUD, seperti yang dilakukan melalui dekrit. Sistem ini yang mengungkapkan struktur, fungsi dan mekanisme, yang dilaksanakan ini berdasarkan pada sistem "*trial and error*" yang perwujudannya senantiasa dipengaruhi bahkan diwarnai oleh berbagai paham politik yang ada serta disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang begitu cepat berkembang. Maka problema dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang berkembang pada waktu itu bukan masalah-masalah yang bersifat ideologis politik yang penuh dengan norma-norma ideal yang benar, tetapi masalah-masalah praktis politik yang mengandung realitas-realitas objektif serta mengandung pula kemungkinan-kemungkinan untuk dipecahkan secara baik, walaupun secara normatif ideal kurang atau tidak benar. Bahkan kemudian muncul penamaan sebagai suatu bentuk kualifikasi seperti "Demokrasi Terpimpin" dan "Demokrasi Pancasila". Berbagai "*experiment*" tersebut ternyata menimbulkan keadaan "*excessive*" (berlebihan) baik dalam bentuk "Ultra Demokrasi" (berdemokrasi secara berlebihan) seperti yang dialami antara tahun 1950-1959, maupun suatu kediktatoran terselubung (*verkapte diktatuur*) dengan menggunakan nama demokrasi yang dikualifikasi (*gekwalificeerde democratie*).

Sistem "*trial and error*" telah membuahkan sistem multi ideologi dan multi partai politik yang pada akhirnya melahirkan multi mayoritas, keadaan ini terus berlangsung hingga pecahnya pemberontakan DI/

TII yang berhaluan *theokratisme* Islam fundamental (1952-1962) dan kemudian Pemilu 1955 melahirkan empat partai besar yaitu PNI, NU, Masyumi dan PKI yang secara perlahan terjadi pergeseran politik ke sistem catur mayoritas. Kenyataan ini berlangsung selama 10 tahun dan terpaksa harus kita bayar tingggi berupa: (1) Gerakan separatis pada tahun 1957; dan (2) Konflik ideologi yang tajam yaitu antara Pancasila dan ideologi Islam, sehingga terjadi kemacetan total di bidang Dewan Konstituante pada tahun 1959.

Oleh karena konflik antara Pancasila dengan *theokratis* Islam fundamentalis itu telah mengancam kelangsungan hidup Negara Pancasila 17 Agustus 1945, maka terjadilah Dekrit Presiden pada tanggal 5 Juli 1959 dengan tujuan kembali ke UUD 1945 yang kemudian menjadi dialog Nasional yang 'seru' antara yang Pro dan yang Kontra. Yang Pro memandang dari kacamata politik, sedangkan yang Kontra dari kacamata Yuridis Konstitusional. Akhirnya memang masalah Dekrit Presiden tersebut dapat diselesaikan oleh pemerintah Orde Baru, sehingga Dekrit Presiden 5 Juli 1959 kelak dijadikan salah satu sumber hukum dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Selanjutnya pada perang revolusi yang berlangsung tahun 1960-1965, yang sebenarnya juga merupakan prolog dari pemberontakan Gestapu/PKI pada tahun 1965, telah memberikan pelajaran-pelajaran politik yang sangat berharga walau harus kita bayar dengan biaya tinggi.

b. Kiprah Politik Kaum Sarungan.

Masa Orde Lama berlangsung selama kurun waktu 1945–1966, atau tepatnya dimulai sejak proklamasi kemerdekaan RI pada tanggal 17 Agustus 1945 dan berakhir 11 Maret 1966. Selama kurun waktu itu, oleh Deliar Noer dibagi menjadi tiga masa, yaitu: masa revolusi (1945-1949), masa demokrasi liberal atau demokrasi parlementer (1950-1959), dan masa demokrasi terpimpin (1959-1965).

Di jaman revolusi kemerdekaan, NU mengerahkan kekuatan berupa *political power* dengan membentuk tiga kelompok barisan jihad: *Barisan Hisbullah* dipimpin H. Zainul Arifin, *Barisan Sabilillah* dipimpin oleh KH. Masykur, dan *Barisan Mujahidin* dipimpin oleh KH. A. Wahab Hasbullah. Tiga kekuatan ini bersama komponen kekuatan lainnya bersepakat untuk maju ke garis depan untuk menghadapi kekuatan militer Belanda yang berupaya kembali ke Indonesia._

Klimaksnya, NU mengumandangkan Resolusi Jihad oleh Rais Akbar Syuriah PBNU KH. Hasyim Asy'ari pada tanggal 22 Oktober 1945, yang mewajibkan kepada seluruh umat Islam untuk melakukan jihad, mengangkat senjata melawan Inggris (sekutu) yang disusupi oleh tentara NICA (Belanda). Resolusi jihad ini mampu mematahkan perlawanan sekutu yang ingin menguasai kota Surabaya. Peristiwa ini menimbulkan gugurnya *syuhada–syuhada* di medan tempur di Surabaya pada tanggal 10 November 1945. Namun sayang sekali, dokumen sejarah nyaris terlupakan oleh bangsa Indonesia.

Dalam percaturan politik, meski pada awal kemerdekaan umat Islam memiliki berbagai wadah saluran politik, seperti: NU, PSII, PERSIS, Muhammadiyah, dan Perti, namun umat Islam sepakat membentuk wadah tunggal sebagai sarana perjuangan untuk menampung dan menyalurkan aspirasi politiknya. Wadah tersebut adalah Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Kesepakatan ini diambil berdasarkan Kongres Umat Islam Indonesia (KUII) di Yogyakarta tanggal 7–8 Nopember 1945, di mana terdapat dua keputusan penting, yaitu: (1) Masyumi adalah satu-satunya partai politik Islam di Indonesia; dan (2) Partai Islam di luar Masyumi keberadaanya tidak diakui.

Sejalan dengan dikembangkannya sistem demokrasi liberal oleh pemerintah Orde Lama, maka keberadaan Masyumi sebagai wadah tunggal aspirasi politik umat Islam mengalami goncangan. Goncangan

pertama terjadi pada bulan Juli 1947, yaitu dengan keluarnya unsur PSII dalam Masyumi. Goncangan yang paling dahsyat bagi Masyumi terjadi setelah NU mengikuti jejak PSII untuk meninggalkan Masyumi berdasarkan keputusan Muktamar NU di Palembang pada tanggal 29 April 1952. Keputusan NU ini kemudian disusul oleh Perti. Dari sinilah awal kiprah kepartaian NU yang dilakukan secara mandiri.

Periode antara tahun 1952-1955 merupakan masa perluasan dan konsolidasi partai baru ini. Dengan komitmen pada aktifitas politik, maka sekarang keberadaannya banyak tergantung pada pencapaian perolehan suara dalam pemilu pertama yang dijadwalkan pada bulan September 1955. NU boleh berbangga bahwa 70% anggota Masyumi merupakan anggota NU dan para simpatisannya saat itu juga menarik dukungan mereka terhadap Masyumi. Akhirnya, pada pemilu pertama tersebut, NU muncul sebagai partai ketiga terbesar, dengan menarik hampir 7 juta atau 18,4 % dari total suara nasional serta mendongkrak perwakilan di parlemen dari 8 orang (ketika masih berada di Masyumi) menjadi 45 orang. Kemenangan ini tentu saja melahirkan luapan kegembiraan bagi warga *nahdhiyyin*, karena mereka merasa beratnya harapan dalam pertarungan tersebut, terlebih-lebih panitia pemenangan pemilu NU sendiri punya prediksi hanya akan memperoleh 20–25 kursi saja. Demikian juga halnya dengan susunan kabinet berdasarkan hasil Pemilu 1955 tersebut, NU mampu mendudukkan 5 orangnya dalam kabinet, sama dengan Masyumi, sementara dari PSII 2 orang dan Perti 1 orang.

Peranan perpolitikan NU mengalami penurunan, setelah pemerintah Orde Lama menerapkan sistem demokrasi terpimpin sebagai ganti dari sistem demokrasi liberal, yaitu setelah pemerintahan Soekarno membubarkan parlemen hasil Pemilu 1955 karena dianggap gagal melakukan tugasnya berdasarkan Dekrit Presiden tanggal 5 Juli 1959. Penurunan ini menyebabkan timbulnya perbedaan sangat tajam yang menjurus pada perpecahan antara Masyumi dan Liga Muslimin

(NU, PSII, dan Perti) dalam menyikapi diterapkannya demokrasi terpimpin. Masyumi secara tegas menyatakan menolak, sementara Liga Muslimin yang dipelopori oleh NU menyatakan menerima. Masyumi bahkan menilai bahwa ikut serta dalam demokrasi terpimpin Soekarno yang otoriter merupakan penyimpangan terhadap ajaran Islam. Akan tetapi, Liga Muslimin menganggapnya sebagai sikap realistis dan pragmatis. Menurut Fachry Ali dan Bachtiar Efendy, keikutsertaan Liga Muslimin, terutama NU, hanya bersifat strategis dan bukan berarti idealismenya bergeser. Sebagai implikasi dari kerasnya penolakan Masyumi ini, maka pada tahun 1960 pemerintah rezim Soekarno memerintahkan agar Masyumi dibubarkan.

Hal demikian ini terjadi akibat adanya pemusatan kekuasaan sebagai konsekuensi dari diterapkannya demokrasi terpimpin serta juga sedikitnya wakil Islam dalam parlemen atau DPR-GR yang diangkat sendiri oleh Soekarno. Jika dalam Pemilu 1955 kelompok Islam diwakili oleh sebanyak 115 orang, maka dalam DPR-GR turun secara drastis menjadi 43 orang (36 orang dari NU, 5 orang dari PSII, dan 2 orang dari Perti) yang jika ditambah dengan anggota dari golongan dan lain-lain --sebanyak 24 orang-- jumlahnya menjadi 67 orang. Sementara itu, wakil golongan Nasionalis mencapai 94 orang dan golongan komunis 81 orang, di mana jumlah anggota DPR-GR seluruhnya adalah 383 orang.

Yang jelas, selama NU berkiprah di panggung politik praktis pada era Orde Lama, ternyata banyak prestasi yang disandangnya, diantaranya adalah: *Pertama,* penyelenggaraan Pemilu pertama diserahkan kepada sebuah panitia Pemilu yang anggotanya terdiri dari wakil-wakil partai politik. Jadi, tidak dilaksanakan oleh pemerintah. Hal yang demikian dikenang dan dicatat oleh sejarah sebagai Pemilu yang diselenggarakan berdasarkan *policy* Menteri Dalam Negeri Mr. Soenarjo (dari NU). Pada Pemilu ini, NU meraih 45 kursi di parlemen

(DPR), tidak jauh selisihnya dari perolehan Masyumi dan PNI yang masing-masing menempatkan 57 wakil di lembaga parlemen.

Kedua, lahirnya PP No. 10 yang isinya membatasi aktifitas ekonomi para pengusaha asing serta bertujuan memproteksi dan mendorong agar para pengusaha pribumi dapat berkembang. PP ini lahir pada saat Departemen Perdagangan dipimpin oleh Menteri dari NU, yaitu Drs. Rahmat Mulyoamiseno. *Ketiga,* penggagasan berdirinya masjid Istiqlal oleh KH. A. Wahid Hasyim, selaku Menteri Agama saat itu, dan disetujui oleh Presiden Soekarno. Adapun pelaksanaannya direalisasikan pada masa Departemen Agama dipimpin oleh menteri dari NU (KH. M. Ilyas). *Keempat,* penggagasan pendirian IAIN oleh KH. Wahib Wahab (Menteri Agama saat itu). *Kelima,* realisasi penerjemahan al-Qur'an ke dalam bahasa Indonesia (pada masa Depag dipimpin oleh menteri dari NU, Prof. KH. Syaifuddin Zuhri). *Keenam,* penyelenggaraan kegiatan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) yang diprakarsai oleh Menag dari NU, yaitu K.H. M Dahlan, yang di kemudian hari menjadi acara nasional, silaturrohmi para *qori'* dan *huffadz* se-tanah air.

Ketujuh, penggagalan terbentuknya "Kabinet Kaki Empat" (PNI-PKI-Masyumi-NU), perlawanan langsung terhadap aksi-aksi PKI di segala bidang. Ketika Prof. Dr. Hamka dihantam PKI, NU melalui media massa yang dimiliknya, yaitu surat kabar harian *Duta Masyarakat* (Dumas) secara terang-terangan membela Hamka. Puncak dari perlawanan NU terhadap PKI adalah gagalnya G 30 S PKI. NU tercatat sebagai partai politik pertama yang mengusulkan kepada Presiden Soekarno agar PKI dibubarkan. Sikap tegas ini dicetuskan oleh NU pada tanggal 5 Oktober 1965 ketika masyarakat Indonesia masih bersikap ragu-ragu tentang siapa yang menjadi arsitek gerakan 30 S/PKI tersebut. Dan, *kedelapan,* ketika HMI dan Gasbindo diancam akan dibubarkan oleh pemerintah yang dipengaruhi oleh PKI,

Prof KH. Syaifuddin Zuhri (Menteri Agama ketika itu) membelanya dengan jabatan dirinya sebagai garansinya.

Di sini, patut dicatat bahwa *mode of thought* NU dalam berpolitik adalah menggunakan paradigma politis-ideologis dengan memegang teguh ajaran Islam secara normatif-teologis. Konsekwensi lebih lanjut adalah perilaku politik NU cenderung bersifat eksklusif, terutama bila berhadapan atau dihadapkan pada komunitas nasionalis atau sekuler. Tapi dalam konteks ini sebagaimana dinyatakan oleh M. Ali Haidar, bahwa konsep Sunnisme yang dianut oleh NU merupakan konsep jalan tengah yang lebih mementingkan harmoni dan kestabilan sosial. Konsep ini pula agaknya yang mendorong NU tampil lebih lentur dan lebih akomodatif.

Hasil pemilu pertama yang dilaksanakan pada 29 September 1955 cukup mengejutkan banyak orang. Bukan cuma karena tidak menunjukkan kemenangan umat Islam, tapi juga menunjukan 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.[62]

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 1950. Akan tetapi, konstituante harus memutuskan terlebih dahulu

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

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.[63] 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.[64]

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.[65]

---

63 *Ibid*, hlm. 86

64 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.

65 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.[66]

3. Politik Kaum Sarungan di Masa Orde Baru (1966-1998)

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).

---

66 *Ibid*, hlm. 38.

ICMI adalah organisasi yang disponsori Soeharto dan dirancang untuk memobilisasi dukungan umat Islam pada saat satu segmen 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.[67]

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.[68] 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

67 Rebert W. Hefner, *Civil Islam*, hlm. 223.
68 *Ibid.*, hlm. 226.

ini banyak bersinggungan dengan LSM-LSM, sehingga dalam Islam tradisionalis ini bisa juga ditemukan unsur-unsur populis-kiri karena kedekatan wacana politik yang dikembangkan oleh kelompok tersebut.[69] 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 Megawatilah 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.

---

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

Namun, orang tidak mudah gegabah mengambil kesimpulan bahwa tengah terjadi koalisi yang prinsipil antara Islam tradisional (*asosiasional*) dan Islam modernis (*institusional*). Banyak yang 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 tradisionalis (NU) dan Islam Modernis (Muhammadiyah, Masyumi, dan para *underbow*-nya).

Uraian dalam buku ini tentu tidak akan menguaraikan 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.

Sejarah menunjukkan bahwa rezim Orde Baru telah banyak melakukan 'pemasungan' terhadap hak-hak politik warga negara terutama pada kalangan umat Islam, tak terkecuali kalangan kaum sarungan. Pembangunan memang dapat berjalan dengan cukup baik pada rezim Orde Baru di mana tingkat pertumbuhan ekonomi bahkan pernah mencapai 7% (tujuh persen) namun keberhasilan itu hanya bersifat 'semu' karena semua pembangunan dibiayai dari hutang luar negeri yang berakibat timbulnya krisis moneter dan tumbuh sehatnya praktek-praktek Korupsi, Kolusi dan Nepotisme (KKN).

Pemerintah rezim Orde Baru mengganti format sistem politik Orde Lama dengan sistem politik demokrasi Pancasila, yaitu menjadikan Pancasila sebagai landasan ideologi berbangsa dan bernegara.[70] Pemerintah Orde Baru yang sangat didominasi oleh militer memiliki

---

70 Antara partai politik dengan pemilihan umum bagaikan dua sisi dalam mata uang yang sama. Mereka tidak dapat dipisahkan satu sama lain dikarenakan keduanya saling bergantungan dan mengisi. Pada masa sesudah kemerdekaan, Indonesia menganut sistem multi partai yang ditandai dengan hadirnya 25 partai politik. Hal ini ditandai dengan Maklumat Wakil Presiden No. X tanggal 16 Oktober 1945 dan Maklumat Pemerintah tanggal 3 November 1945. Menjelang Pemilihan Umum 1955 yang berdasarkan demokrasi liberal bahwa jumlah parpol meningkat hingga 29 parpol dan juga terdapat peserta perorangan. Pada masa diberlakukannya Dekrit Presiden 5 Juli 1959, sistem kepartaian Indonesia dilakukan penyederhanaan dengan Penpres No. 7 Tahun 1959 dan Perpres No. 13 Tahun 1960 yang mengatur tentang pengakuan, pengawasan dan pembubaran partai-partai.[16] Kemudian pada tanggal 14 April 1961 diumumkan hanya 10 partai yang mendapat pengakuan dari pemerintah, antara lain adalah sebagai berikut: PNI, NU, PKI, PSII, PARKINDO, Partai Katholik, PERTI MURBA dan PARTINDO. Namun, setahun sebelumnya pada tanggal 17 Agustus 1960, PSI dan Masyumi dibubarkan. Dengan berkurangnya jumlah parpol dari 29 parpol menjadi 10 parpol tersebut, hal ini tidak berarti bahwa konflik ideologi dalam masyarakat umum dan dalam kehidupan politik dapat terkurangi. Untuk mengatasi hal ini maka diselenggarakan pertemuan parpol di Bogor pada tanggal 12 Desember 1964 yang menghasilkan "Deklarasi Bogor".

persepsi yang khas terhadap partai politik. Partai politik dianggap sebagai "pesaing dalam memperoleh kekuasaan dan penggerak keresahan rakyat". Alternatifnya, pemerintah membesarkan partai Golkar sambil mengecilkan partai-partai politik lainnya. Pilihan ini dianggap sangat wajar karena pemerintah Orde Baru menerapkan *hegemonic party system* dengan menempatkan partai Golkar sebagai kekuatan sosial politik yang dominan, sementara partai-partai politik lainnya hanya berfungsi *artifisial.* Dalam pandangan Deliar Noer, sistem kepartaian yang diterapkan oleh rezim Orde Baru adalah "sistem kepartaian setengah partai".

a. Konfigurasi Politik di Era Orde Baru.

Peristiwa yang lazim disebut Gerakan 30 September/Partai Komunis Indonesia (G30S/PKI) menandai pergantian orde, yakni dari Orde Lama ke Orde Baru. Pada tanggal 1 Maret 1966 Presiden Soekarno dituntut untuk menandatangani sebuah surat yang memerintahkan pada Jenderal Soeharto untuk mengambil segala tindakan yang perlu untuk keselamatan negara dan melindungi Soekarno

---

Sedangkan dalam masa Orde Baru yang ditandai dengan dibubarkannya PKI pada tanggal 12 Maret 1966 maka dimulai suatu usaha pembinaan terhadap partai-partai politik. Pada tanggal 20 Pebruari 1968 sebagai langkah peleburan dan penggabungan ormas-ormas Islam yang sudah ada tetapi belum tersalurkan aspirasinya maka didirikannyalah Partai Muslimin Indonesia (PARMUSI) dengan massa pendukung dari Muhammadiyah, HMI, PII, Al Wasliyah, HSBI, Gasbindo, PUI dan IPM. Selanjutnya pada tanggal 9 Maret 1970, terjadi pengelompokan partai dengan terbentuknya Kelompok Demokrasi Pembangunan yang terdiri dari PNI, Partai Katholik, Parkindo, IPKI dan Murba. Kemudian tanggal 13 Maret 1970 terbentuk kelompok Persatuan Pembangunan yang terdiri atas NU, PARMUSI, PSII, dan Perti. Serta ada suatu kelompok fungsional yang dimasukkan dalam salah satu kelompok tersendiri yang kemudian disebut Golongan Karya. Dengan adanya pembinaan terhadap parpol-parpol dalam masa Orde Baru maka terjadilah perampingan parpol sebagai wadah aspirasi warga masyarakat kala itu, sehingga pada akhirnya dalam Pemilihan Umum 1977 terdapat 3 kontestan, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia (PDI) serta satu Golongan Karya. Hingga Pemilihan Umum 1977, pada masa ini peserta pemilu hanya terdiri sebagaimana disebutkan diatas, yakni 2 parpol dan 1 Golkar. Dan selama masa pemerintahan Orde Baru, Golkar selalu memenangkan Pemilu. Hal ini mengingat Golkar dijadikan mesin politik oleh penguasa saat itu.

sebagai Presiden. Surat yang kemudian dikenal dengan sebutan *Surat Perintah Sebelas Maret* (Supersemar) itu diartikan sebagai media pemberian wewenang kepada Soeharto secara penuh.

Orde Baru dikukuhkan dalam sebuah sidang MPRS yang berlangsung pada Juni-Juli 1966. Di antara ketetapan yang dihasilkan sidang tersebut adalah mengukuhkan Supersemar dan melarang PKI berikut ideologinya tumbuh dan berkembang di Indonesia. Menyusul PKI sebagai partai terlarang, setiap orang yang pernah terlibat dalam aktivitas PKI ditahan. Sebagian diadili dan dieksekusi, sebagian besar lainnya diasingkan ke pulau Buru. Pada masa Orde Baru pula pemerintah menekankan stabilitas nasional dalam program politiknya dan untuk mencapai stabilitas nasional terlebih dahulu diawali dengan apa yang disebut dengan 'konsensus nasional'.

Ada dua macam konsensus nasional pada masa pemerintahan Orde Baru, yaitu: Pertama, berwujud kebulatan tekad pemerintah dan masyarakat untuk melaksanakan Pancasila dan UUD 1945 secara murni dan konsekuen. Konsensus pertama ini disebut juga dengan 'konsensus utama'. Sedangkan konsensus kedua adalah konsensus mengenai cara-cara melaksanakan konsensus utama. Artinya, konsensus kedua lahir sebagai lanjutan dari konsensus utama dan merupakan bagian yang tidak terpisahkan. Konsensus kedua lahir antara pemerintah dan partai-partai politik dan masyarakat.

Secara umum, elemen-elemen penting yang terlibat dalam perumusan konsensus nasional antara lain pemerintah, TNI dan beberapa organisasi massa. Konsensus ini kemudian dituangkan ke dalam TAP MPRS No. XX/1966, sejak itu konsensus nasional memiliki kekuatan hukum yang mengikat bagi seluruh rakyat Indonesia. Beberapa hasil konsensus tersebut, antara lain, adanya penyederhanaan partai politik dan keikutsertaan TNI/Polri dalam keanggotaan MPR/DPR. Berdasarkan semangat konsensus nasional itu pemerintah Orde Baru dapat melakukan tekanan-tekanan politik terhadap partai politik

yang memiliki basis massa luas. Terlebih kepada PNI yang nota bene partai besar dan dinilai memiliki kedekatan dengan rezim terdahulu. Pemerintah orde baru juga melakukan tekanan terhadap partai-partai dengan basis massa Islam. Satu contoh ketika para tokoh Masyumi ingin menghidupkan kembali partainya yang telah dibekukan pemerintah Orde Lama, pemerintah memberi izin dengan dua syarat. *Pertama*, tokoh-tokoh lama tidak boleh duduk dalam kepengurusan partai. *Kedua*, masyumi harus mengganti nama sehingga terkesan sebagai partai baru. Pada Pemilu 1971 partai-partai politik disaring melalui verifikasi hingga tinggal sepuluh partai politik yang dinilai memenuhi syarat untuk menjadi peserta pemilu. Dalam pemilu kali ini didapati Golongan Karya (Golkar) menjadi peserta pemilu. Pada mulanya Golkar merupakan gabungan dari berbagai macam organisasi fungsional dan kekaryaan, yang kemudian pula pada 20 Oktober 1984 mendirikan Sekretariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar). Tujuannya antara lain memberikan perlindungan kepada kelompok-kelompok fungsional dan mengkoordinir mereka dalam front nasional. Sekber Golkar ini merupakan organisasi besar yang dikonsolidasikan dalam kelompok-kelompok induk organisasi seperti SOKSI, KOSGORO, MKGR dan lainnya sebagai *"Political Battle Unit"* rezim orde baru.

Pasca pemilu 1971 muncul kembali ide-ide penyederhanaan partai yang dilandasi penilaian bahwa hal tersebut harus dilakukan karena partai politik selalu menjadi sumber yang mengganggu stabilitas, gagasan ini menimbulkan sikap Pro dan Kontra karena dianggap membatasi atau mengekang aspirasi politik dan membentuk partai-partai hanya ke dalam golongan nasional, spiritual dan karya. Pada tahun 1973 konsep penyederhanaan partai (Konsep Fusi) sudah dapat diterima oleh partai-partai yang ada dan dikukuhkan melalui Undang-Undang No. 3/1975 tentang Partai Politik dan Golongan, sistem fusi

ini berlangsung hingga lima kali Pemilu selama pemerintahan orde baru (1977, 1982, 1987, 1992 dan 1997).

b. Kiprah Politik Kaum Sarungan.

Dalam format politik Orde Baru yang demikian itu, maka posisi partai-partai politik, tak terkecuali NU sebagai saluran politik kaum sarungan ketika itu, yang menampung dan menyalurkan aspirasi umat Islam menjadi termarginalkan dan sangat dibatasi ruang geraknya. Realitas ini membawa konsekwensi logis bahwa perilaku politik warga NU tidak dapat lagi leluasa berjuang menyuarakan Islam dengan menggunakan Islam sebagai ideologi politik.

Meskipun warga NU cukup besar peranannya dalam upaya meruntuhkan rezim Orde Lama, namun di era Orde Baru, warga NU masih tetap dipinggirkan. Berbagai tekanan menimpa NU sehingga perjalanan NU menjadi terseok-seok. Pada Pemilu 1971 yang diharapkan bisa berjalan secara jurdil dan demokratis, tidaklah terwujud. Berbagai upaya telah dilakukan oleh penguasa rezim Orde Baru untuk memarginalkan kekuatan NU. Namun dengan upaya yang maksimal yang dilakukan warga *nahdliyyin,* NU masih mampu mempertahanan diri dengan menggaet 58 kursi. Dalam Pemilu 1971 itu, NU menjadi pemenang kedua setelah partai Golkar yang notabene kepanjangan tangan Orde Baru. NU tercatat sebagai satu-satunya orsospol yang mampu mengimbangi keperkasaan Golkar waktu itu.

Pada tanggal 5 Januari 1972, rezim Orde Baru kemudian melakukan restrukturisasi politik dengan menyederhanakan partai politik yang ada. Empat partai Islam, yaitu NU, Parmusi, PSII, dan Perti ('dipaksa' berfusi) menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dengan presidennya KH. Dr. Idham Khalid (NU) dan HMS Mintarja, SH (Parmusi) sebagai ketua umum partai. Pada sisi lain, terdapat Partai Demokrasi Indonesia (PDI) yang merupakan hasil fusi partai-

partai nasionalis, yaitu PNI, Parkindo, IPKI, Murba dan Partai Katolik, di samping "partai" pemerintah Orde Baru, yakni Golkar .

Meskipun sudah berubah wajah, NU selalu ditekan dan dipinggirkan. Sebagai pilar utama, rezim Orde Baru barupaya keras 'membonsai' NU dengan memperkecil peran politisi warga *nahdliyyin* di PPP dan lebih memberi peluang peran politisi dari unsur non-NU. Satu persatu lembaga penting di PPP disterilkan dari politisi NU (misalnya presiden partai). Juga, lembaga Syuro (wadah ulama NU berkumpul) pada partai tersebut di bawah kendali KH. Bisri Syamsuri 'dihapuskan' melalui kaki tangan rezim Orba, Dr. Jaelani Naro serta masih banyak lagi upaya-upaya lain rezim Orde Baru dalam memarginalkan politisi NU.

Marginalisasi itu berjalan terus menerus hingga sampai akhirnya NU kembali ke *khittah* 1926, pada muktamar NU ke-27 di Sukorejo Situbondo tahun 1984. Inti dari kembali ke *khittah* 1926 adalah keinginan untuk kembali pada semangat perjuangan awal, menjadi ormas sosial keagamaan. Keputusan penting lainnya pada muktamar tersebut adalah NU secara formal menerima Pancasila sebagai asas tunggal atau landasan dasar NU. Perubahan-perubahan ini memperlihatkan kemampuan NU untuk tidak hanya terpaku pada tradisi-tradisi keagamaan dan sejarahnya, tetapi juga mampu menyesuaikan tantangan perubahan zaman.

Harus diakui bahwa di masa lalu ada *mutual misunderstanding* antara Islam sebagai agama dan Pancasila sebagai ideologi. Letak kesalahpahaman itu, menurut Kuntowijoyo, terletak lebih pada berbagai kepentingan politik dari pada dalam substansinya. Sebenarnya, tidak perlu ada salah paham substansi, sebab substansi keduanya jelas berbeda: Islam adalah agama dan Pancasila adalah ideologi. Permainan politiklah yang mengeksploitasi perbedaan itu supaya meruncing. Usaha-usaha untuk mendudukkan perkaranya banyak dilakukan, tapi rupanya semuanya tenggelam oleh hiruk-pikuk

politik. Sebagai ideologi, Pancasila adalah obyektifikasi dari agama-agama. Ini berarti unsur-unsur obyektif agama-agama ada dalam Pancasila. Sila-sila dalam Pancasila tidak satu pun yang bertentangan dengan Islam, dan sebaliknya. Tidak ada satu pun dari ajaran Islam yang bertentangan dengan Pancasila. Dengan demikian, Pancasila mendapat dukungan ganda: Ia adalah ideologi dengan *categorical imperative* dan melalui proses internalisasi (jadi tidak secara mekanis, tidak dengan sendirinya, tapi dengan niat dan kesadaran) ia dapat masuk dalam wilayah agama.

Untuk mengetahui lebih jauh kenapa NU menerima Pancasila sebagai asas tunggal, ada baiknya jika direfleksi kembali penjelasan KH. Achmad Shiddiq sebagaimana terdapat dalam kertas kerjanya yang berjudul "Pemulihan *Khittah* NU 1926" yang dibagikan pada peserta muktamar. Menurutnya, penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal NU bukan sekedar taktik politik, tapi lebih berdasarkan pada prinsip-prinsip pendirian NU. Para pemimpin umat Islam Indonesia, menurutnya, berpartisipasi aktif dalam perumusan Pancasila. Nilai-nilai mulia Pancasila sebangun dan didukung oleh prinsip-prinsip Islam. Selanjutnya beliau menegaskan bahwa:

> Pancasila dan Islam dapat berjalan berdampingan dan saling menunjang satu sama lain. Keduanya tidak bertentangan dan tidak akan dipertentangkan. Tidak perlu memilih yang satu dengan mengesampingkan yang lain.
>
> NU menerima Pancasila sebagaimana hasil rancangan konstituante tahun 1945 dan tidak menghendaki perselisihan dalam menginterpretasikan Pancasila serta menolak pandangan yang mempersamakannya dengan agama.
>
> Islam merupakan tindakan agama, sedangkan Pancasila adalah pandangan hidupnya. Pemerintah selalu menekankan, tidak ada maksud untuk menjadikan Pancasila sebagai agama atau memperlakukan Pancasila seolah-olah agama. NU menanggapi pernyataan pemerintah itu dengan serius dan

yakin pemerintah tidak mengajak NU menerima Pancasila dengan cara mereduksi keyakinan Islam. NU menerima Pancasila bukan dalam pengertian politik, tapi lebih karena pemahaman hukum Islam.

Berkaitan dengan kembalinya NU ke *khittah* 1926 tersebut, maka keputusan KH. Achmad Shiddiq tersebut merupakan langkah terobosan yang didukung kalangan profesional untuk mengatasi kemacetan organisasi yang dialami NU. Mereka berasal dari kalangan NU yang bekerja di lapangan profesional sebagai pegawai negeri dan swasta serta lembaga-lembaga swadaya masyarakat. Umumnya, mereka terdidik di lingkungan perguruan tinggi secara baik. Keuntungannya, mereka tidak terbias "penyakit politik", yang selama Orba sering merugikan keberadaan NU itu sendiri. Keputusan kembali ke *khittah* ini sama dengan menegaskan bahwa NU telah melepaskan ikatan afiliasinya dengan PPP. Dengan keputusan ini berarti NU telah netral, tidak terikat atau *impartial*, tidak memihak dengan organisasi politik yang ada, termasuk PPP.[71]

Setelah kembali ke *khittah* 1926, NU lebih bebas menentukan kiprahnya, karena sudah *kapok* terkungkung di suatu wadah PPP yang tidak banyak memberi keuntungan. Ini bukan berarti NU lepas sama sekali dari aktifitas politik, karena betapapun naluri politik NU tetap tajam dan kuat. NU masih menjadi 'pemain' politik nasional kendati berada di luar struktur, bahkan terkadang cukup jadi penonton. Justru karena itu, pemain di dalam struktur sering menggoda NU untuk diajak terjun kembali, atau minimal menjadi pendukung. Godaan inilah yang sulit dihindari dan sering mengganggu *khittah* NU.

Oleh karenanya, Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya memiliki makna strategis tersendiri bagi NU, terutama berkaitan

71 Dalam konteks keluarnya NU dari PPP ini, kita bisa melihat dan sekaligus membandingkan sikap tegas NU (kaum sarungan) sewaktu keluar dari partai Masyumi pada masa rezim Orde Lama.

dengan pelaksanaan *khittah* NU 1926. Bila dalam Muktamar NU ke-27 di Sukorejo Situbondo, *khittah* NU 'dicanangkan', lalu dalam Muktamar NU ke-28 di Krapyak Yogyakarta *khittah* NU 'dimantapkan', maka pada Muktamar NU ke-29 di Cipasung Tasikmalaya tersebut *khittah* NU 'diupayakan untuk disempurnakan'. Melihat mata rantai muktamar tersebut, tampaknya *khittah* NU akan tetap diagendakan sebagai pegangan strategis dan politis bagi warga NU yang terjun ke dunia politik. Persoalannya sekarang, sejauh mana *khittah* NU tersebut perlu dipertahankan, sementara tuntutan untuk kembali ke wilayah politik praktis masih menjadi obsesi banyak warga nahdliyyin terutama kiai-kiai NU? Terbukti, mereka masih terlibat dalam sejumlah manuver politik apalagi pada era reformasi sekarang ini. Pernyataan tersebut relevan dikemukakan, sebab walau sudah kembali ke *khittah* 1926, naluri politik warga NU masih sangat peka, bahkan *khittah* 1926 itu sendiri sesungguhnya juga merupakan langkah politik NU.

Memang harus diakui, sampai saat ini terjadi berbagai macam interpretasi terhadap *khittah* NU 1926. Masing-masing kelompok menginterpretasikan sesuai dengan kepentingannya hingga yang tampak kemudian adalah fragmentasi interpretasi, suatu pemahaman yang tidak utuh. Hal ini bukannya tidak baik, asal masih tetap berpijak pada semangat kebersamaan dengan konsisten pada nilai-nilai yang universal. Dengan demikian, akan terjadi dialog dan kritik wacana yang lebih memacu dinamika internal warga NU.

Mengingat sebagian besar warga *nahdliyyin* adalah rakyat desa, masyarakat bawah, dan kaum pinggiran yang sering terkena dampak langsung dari pembangunan, maka sudah selayaknya arah gerakan perilaku politik warga NU ditujukan ke sana. Dengan demikian, perjuangan NU yang strategis sesungguhnya adalah memperluas ruang publik yang lebih memungkinkan tersalurkannya aspirasi dan terwujudnya kepentingan masyarakat luas secara maksimal.

NU sebagai realitas harus dipahami dari dua sisi, yakni NU sebagai realitas sejarah yang menyangkut realitas politik, juga NU sebagai realitas kultural yang menyangkut masalah realitas massa. Bagian pertama tentang realitas sejarah, pernah melandasi tindakan NU untuk kembali ke Khittah. *Background* sejarah ini memang dilandasi oleh realitas politik saat itu (baca Andree Feillard dan Martin van Bruinessen). Realitas politik saat itu memang merugikan banyak kepentingan-kepentingan politik dan strategis NU (misalnya, penguasaan Depag, bea siswa bagi umat NU, bisnis wong NU, dan lainnya). Dan ini ditanggapi oleh kaum muda NU sebagai bentuk keprihatinan atas cita-cita pendiri NU.

Singkatnya, pilihan kembali ke Khittah adalah pilihan paling rasional strategis. Penerimaan asas Pancasila dan NKRI sebagai bentuk final negara membuahkan hasil positif yang bahkan tidak terduga. Memang pada akhirnya, NU tidak lagi berhadapan secara langsung dengan penguasa rejim militer, justru sebaliknya person-person NU-lah yang berhadapan secara frontal.

Dipandang dari sisi ini, ada keuntungan yang bisa dipetik yakni terhindarnya NU dari kobokan-kobokan yang lebih jauh oleh penguasa (bandingkan dengan PDI ketika itu yang dikobok habis-habisan oleh militer). Di sisi lain, NU justru mampu menampilkan dirinya sebagai organisasi yang relatif lebih independen dibandingkan ormas/ orsospol lain ketika itu. Penolakan Gus Dur di ICMI, seakan mewakili independensi NU, yang belakangan terbukti menjadi langkah yang 'benar' bagi pengembangan budaya prularistik kaum sarungan ini. Dalam pandangan kaum militer, Gus Dur adalah personifikasi dari NU secara keseluruhan. Sebaliknya bagi kaum pluralis, tindakan Gus Dur justru terpisah dari NU --walaupun tidak bisa ditolak tindakan-tindakannya sedikit banyak mempengaruhi NU. Dalam pandangan militer, Gus Dur perlu dipinggirkan. Untuk itulah dilakukan rekayasa di Cipasung yang dimotori oleh Hartono, namun usaha tersebut

gagal. Ini kemenangan luar biasa bagi pandangan kaum prularis dan demokrat, karena membuktikan sekali lagi independensi kultural NU di hadapan penguasa militer. Setidak-tidaknya, timbul secercah harapan tentang adanya garda pembela dan penjaga demokrasi di masa mendatang. Tidak berlebihan kiranya jika harapan ini ditumpukan pada NU. Setelah Cipasung, Gus Dur justru makin lincah dan 'berani' walaupun tetap waspada dan hati-hati.

Nah, dari sini pertanyaan anda tentang potensi NU apakah harus dimanfaatkan oleh orang luar ataukah orang dalam menjadi relevan. Pertanyaan lanjutannya adalah apa dan bagaimana kepentingan NU itu? Dari sini bagian kedua pembicaraan kita justru menjadi masalah yang penting untuk dibahas untuk menentukan apa dan bagaimananya tadi, yakni realitas kultural yang menyangkut realitas massa. Kembalinya NU ke Khittah, membuat NU melebur ke dalam suatu kesatuan bangsa (ukhuwah-wathaniyyah) bukan kesatuan agama (ukhuwah-islammiyah). Peleburan ini membuatnya seakan menjadi hilang dari kancah peran roda perjalanan bangsa. Namun kalau kita amati, justru peleburan ini mendorong kemandirian masyarakat sipil. Jumlah massa yang relatif besar ini bukan main-main. Dan peleburan NU ini --walaupun belum ada studi yang mengkaji hal ini, tapi saya yakin-- mempengaruhi penguatan *civil society* bagi elemen bangsa yang lain. Kejadian-kejadian di luar negeri, seperti tumbangnya Marcos, revolusi Iran, demo mahasiswa di Korea, sedikit banyak juga membuat bangsa ini melakukan refleksi ke dalam. Refleksi ini ditambah dengan cabutnya NU dari PPP menciptakan akselerasi bagi penyadaran umat akan peran kebangsaannya yang selama ini dirampas oleh pola pembangunan satu arah rejim militer Orba.

Di sisi lain, peleburan NU ini justru menggembirakan penguasa, karena dengan demikian berkuranglah satu oposan di parlemen. Dalam jangka pendek, Khittah menguntungkan penguasa, karena akan menguatkan kembali pijakannya atas rakyat. Tapi, pada point ini, NU

pun mengalami keuntungan-keuntungan, seperti bantuan-bantuan yang mengalir ke pesantren-pesantren, dibukanya fasilitas pendidikan umum bagi lulusan pesantren, dibangunnya sarana dan prasarana, dan lainnya. Ini akan mempercepat mobilitas massa di kalangan bawah yang pada gilirannya memacu roda pertumbuhan ekonomi, dan mengangkat kalangan bawah. Ini hasil kultural, bukan politis. Perjuangan politis di parlemen justru menghasilkan sentimen negatif terhadap apa yang berbau Islam. Sebaliknya perjuangan kultural ini, walaupun terkesan merangkul penguasa, tapi NU boleh dikatakan tidak dirugikan, justru diuntungkan. Dan keuntungan ini mengalir ke massa atau umat NU tadi. Tapi coba bandingkan dengan basis-basis PPP, di Pekalongan misalnya, banyak juragan batik yang secara tradisional adalah pendukung PPP malah gulung tikar gara-gara tidak dikasih kredit oleh Bank. Karena apa?

Afiliasi politik juragan batik tadi tidak disiasati secara cerdik seperti yang telah dilakukan oleh massa NU di tempat lain, walaupun boleh dikatakan bahwa para juragan batik itu juga berafiliasi ke NU. Sebab sasaran rejim pada saat itu -- setelah NU menyatakan keluar dari politik praktis-- adalah menggembosi PPP segembos-gembosnya demi tercapainya mayoritas tunggal Golkar. Fenomena berkurangnya suara PPP di basis-basis tradisional NU menguatkan sinyalemen keberhasilan NU dalam melakukan penetrasi ke semua lini. Tidak dapat disangkal juga, bahwa upaya ini dilakukan oleh rejim militer justru untuk menciptakan ketergantungan laten NU kepada rejim Orba, walaupun tidak sepenuhnya berhasil.

Penulis justru melihat strategi kembali ke Khittah sebagai strategi brillian Gus Dur dan komponen progresif NU yang didukung oleh para kiai sepuh. Dengan demikian tercapai dua tujuan: 1) massa NU terlindung dari represi yang semakin menjadi-jadi rejim militer, termasuk melindungi kiai-kiai yang selalu kena wajib lapor oleh aparat Kodim/Koramil setempat; 2) ada keuntungan ekonomis

bagi pemberdayaan ekonomi rakyat kecil –warga NU khususnya-- yang akan mendorong penguatan kesadaran atas hak-hak sebagai masyarakat sipil. Orang miskin secara relatif tidak bisa diharapkan meningkat kesadaran individunya, dan ini akan menjadi umpan empuk bagi makelar-makelar atau broker-broker politik Pemilu: bukankah *money politics* itu marak terjadi, antara lain, karena masih rendahnya kemampuan ekonomi rakyat. Di samping itu, kalau kita singgung sedikit tentangg teori Maslow bahwa orang miskin akan berkonsentrasi terhadap pemenuhan kebutuhan dasar. Tapi, orang yang secara ekonomis meningkat kesejahteraannya, ia akan mulai meningkat kesadaran eksistensi dirinya sebagai makhluk sosial: keamanan kontinuitas aliran penghasilan, keamanan menyampaikan aspirasi, yang pada ujungnya akan meningkatkan kesadaran eksistensi sebagai makhluk politik.

Rejim Soeharto membunuh kesadaran eksistensi politik tadi dengan jalan menyebarkan budaya KKN (Korupsi, Kolusi dan Nepotisme). KKN akan membunuh aspirasi dari dalam diri sendiri dan dengan suburnya kultur KKN, maka kesadaran politis juga semakin tertutup, apalagi militer sudah terlibat jauh di dalamnya. Independensi kultural NU inilah yang menerbitkan secercah harapan di masa depan bagi upaya penegakan demokrasi dan pluralisme di negeri ini. Dalam jangka pendek, proses ini belum terlihat, bahkan sampai saat ini. Proses kultural memang membutuhkan waktu bergenerasi, tidak bisa membasmi budaya dalam waktu semalam.

Kembali ke pertanyaan semula, apa dan bagaimana kepentingan NU itu? Apakah kepentingan model pra-Khittah atau pasca-Khittah? Dari tinjauan dua sisi pandang tadi, secara tidak langsung saya sudah menjawab tentang sisi untung-rugi kepentingan model pra dan pasca Khittah. Keadaan untung rugi tadi harus dipahami dalam format keadaan di bawah rejim militer yang represif.

4. Politik Kaum Sarungan di Masa Orde Reformasi

Secara historis, rezim Orde Baru dinyatakan tumbang bersamaan dengan pernyataan pengunduran diri Soeharto sebagai Presiden RI pada tanggal 21 Mei 1998. Oleh karena banyaknya tuntutan agar diadakan reformasi di segala bidang sebelum tumbangnya Soeharto, maka untuk membedakan dengan orde sebelumnya, orde sekarang ini lazim disebut dengan Orde Reformasi.

Menurut A. Syafi'i Ma'arif, Orde Lama dan Orde Baru memiliki keajaiban yang sama, yaitu sama-sama memuliakan dan mengagungkan Pancasila dan bahkan agama. Akan tetapi, hal tersebut hanya sebatas dalam tataran retorika. Sebab, dalam bentuk perangai dan perbuatan keduanya sama-sama melecehkan dan mengkhianati Pancasila dan agama. Di samping itu, kedua orde tersebut –disadari atau tidak– telah menciptakan suatu iklim bagi tumbuhnya budaya politik yang feodal dan otoritarian. Budaya politik ini membawa dampak negatif bagi perilaku politik bangsa, seperti tidak adanya peluang bagi masyarakat untuk menawarkan pemikiran alternatif (usul dan kritik), mampetnya saluran aspirasi, tidak berjalannya mekanisme kontrol, terjadinya pemusatan kekuasaan, berkembangnya penafsiran monolitik yang memihak penguasa, munculnya arogansi kekuasaan, egoisme politik dan semacamnya. Konsekuensi nyata dari budaya politik semacam ini adalah tumbuh subur dan melembaganya budaya NKK (Nepotisme, Kolusi, dan Korupsi).

Runtuhnya rezim Orba membuka harapan baru bagi NU untuk mengkonstruksi tatanan politik baru di negara republik ini. Kabinet Reformasi Pembangunan berupaya mengakomodasi aspirasi masyarakat di era reformasi ini. Selain mengagendakan SI, Habibie ingin mempercepat Pemilu yang dijadwalkan pada bulan Juni 1999. Semangat ini melahirkan multi partai dalam Pemilu 1999 tersebut. Sebagai konsekuensinya, pada UU Politik dilakukan perubahan total.

Momentum yang demikian ini, kemudian melahirkan PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) yang dideklarasikan oleh lima tokoh NU (KH. M. Ilyas Ruchiyat, KH. Abdurrahman Wahid, KH. A. Muhith Muzadi, KH. A. Musthofa Bisri, dan KH. M. Moenasir Ali) pada tanggal 23 Juli 1998 di Jakarta. Kelahiran PKB ini di samping merupakan anak tunggal NU, juga merupakan kendaraan politik warga *nahdliyyin*.

Namun yang terpenting, menurut penulis, sebenarnya adalah bagaimana menciptakan PKB sebagai partai yang reformatif, sehingga mampu menatap masa depan bangsa yang semakin global dan plural. Untuk menciptakan PKB yang reformatif, maka pendiriannya harus dipertimbangkan dari sudut inklusifitas dan eksklusifitas partai sebagai penampung dan penyalur kepentingan publik. Partai politik eksklusif adalah partai yang membatasi dirinya untuk berkembang karena alasan-alasan primordialisme, seperti agama, etnis, suku, atau golongan. Sedangkan partai politik inklusif adalah partai yang terbuka untuk semua kelompok masyarakat tanpa adanya diskriminasi serta alasan primordialisme. Bagi bangsa Indonesia yang memiliki pluralitas agama, etnis maupun bahasa dan sebagainya, pendirian PKB sebagai partai politik yang inklusif merupakan suatu keharusan, sebab partai yang demikian inilah yang mampu bersaing dan memiliki masa depan yang cerah dalam menghadapi perkembangan masyarakat yang semakin dinamis dan plural. Partai yang demikian itu juga selaras dengan konsep Islam yang *rahmatan li al-'alamin*.

Dari titik ini dapat dipahami, bahwa partai NU reformatif merupakan integrasi dari perilaku politik NU masa Orde Lama yang cenderung eksklusif --karena mengedepankan paradigma politik ideologis serta menggunakan atribut Islam secara transparan-- dengan perilaku politik NU Orde Baru yang cenderung lebih bersifat empiris-normatif. Karenanya, *mode of thought* untuk membangun partai NU reformatif adalah dengan menggunakan paradigma normatif-

teologis dan normatif-empiris-historis. Normatif-teologis digunakan sebagai dasar dan landasan perjuangan partai, sementara normatif–empiris-historis digunakan sebagai petunjuk operasional dalam mengejawantahkan perjuangan partai. Dalam konteks ini, diharapkan perilaku politik NU secara operasional dapat lebih menekankan internalisasi nilai-nilai etik keislaman dalam berbagai kehidupan sosial secara lebih inklusif tanpa menonjolkan atribut keislaman.

Pertama kali NU terjun pada politik praktis pada saat menyatakan memisahkan diri dengan Masyumi pada tahun 1952 dan kemudian mengikuti pemilu 1955. NU cukup berhasil dengan meraih 45 kursi DPR dan 91 kursi Konstituante. Pada masa Demokrasi Terpimpin, NU dikenal sebagai partai yang mendukung Sukarno. Setelah PKI memberontak, NU tampil sebagai salah satu golongan yang aktif menekan PKI, terutama lewat sayap pemudanya GP Ansor. NU kemudian menggabungkan diri dengan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada tanggal 5 Januari 1973 atas desakan penguasa Orde Baru. Mengikuti pemilu 1977 dan 1982 bersama PPP. Pada saat muktamar NU 1984 di Situbondo, NU menyatakan diri untuk 'Kembali ke Khittah 1926' yaitu untuk tidak berpolitik praktis lagi. Namun setelah reformasi 1998, muncul partai-partai yang mengatasnamakan NU. Yang terpenting adalah Partai Kebangkitan Bangsa yang dideklarasikan oleh KH. Abdurrahman Wahid. Pada pemilu 1999 PKB memperoleh 51 kursi DPR dan bahkan bisa mengantarkan Abdurrahman Wahid sebagai Presiden RI. Pada pemilu 2004, PKB memperoleh 52 kursi DPR.

Gagasan kembali ke khittah pada tahun 1984, merupakan momentum penting untuk menafsirkan kembali ajaran ahlussunnah wal jamaah, serta merumuskan kembali metode berpikir, baik dalam bidang fikih maupun sosial. Serta merumuskan kembali hubungan NU dengan negara (baca: politik). Gerakan tersebut berhasil kembali membangkitkan gairah pemikiran dan dinamika sosial dalam tubuh NU.

Jumlah warga NU yang merupakan basis pendukungnya diperkirakan mencapai lebih dari 80 juta orang, yang mayoritas di pulau Jawa, Kalimantan, Sulawesi dan Sumatra dengan beragam profesi, yang sebagian besar dari mereka adalah rakyat jelata, baik di kota maupun di desa. Mereka memiliki kohesifitas yang tinggi karena secara sosial ekonomi memiliki problem yang sama, selain itu mereka juga sangat menjiwai ajaran ahlususunnah wal jamaah. Pada umumnya mereka memiliki ikatan cukup kuat dengan dunia pesantren yang merupakan pusat pendidikan rakyat dan cagar budaya NU.

Basis pendukung NU ini mengalami pergeseran, sejalan dengan pembangunan dan perkembangan industrialisasi, maka penduduk NU di desa banyak yang bermigrasi ke kota memasuki sektor industri. Kalau selama ini basis NU lebih kuat di sektor petani di pedesaan, maka di sektor buruh di perkotaan, juga cukup dominan. Demikian juga dengan terbukanya sistem pendidikan, basisi intelektual dalam Nu juga semakin meluas, sejalan dengan cepatnya mobilitas sosial yang terjadi selama ini.[]

BAB IV

ERA KEMENANGAN POLITIK KAUM SARUNGAN

1. Belajar Dari Kemenangan dan Kegagalan Politik Gus Dur

Bisakah kaum santri menjadi presiden di negeri ini? Adalah pertanyaan yang menuntut jawaban secara representatif. Tidak mudah bagi tokoh Islam untuk menjadi pemimpin puncak di Indonesia. Bukan karena tidak berkualitas, atau karena tak layak dan berkemampuan. Dari segi kompetensi, mereka sangat pantas menjadi presiden, tapi kendalanya lebih karena beban kultural, selain beban struktural. Semacam takdir politik, selalu terjebak pada kungkungan sangkar-besi legitimasi. Kompetensi positif, namun legitimasi selalu negatif. Itulah beban politik kaum santri. Menurut Ben Anderson, kaum santri selalu mengalami kesulitan menemukan ruang politik untuk menjadi orang puncak di Indonesia. Jika tokoh santri itu ingin menjadi tokoh puncak bangsa, yang bersangkutan harus keluar kandang dari ekslusivitas umat Islam, kemudian masuk ke dunia luas yang plural.

Namun ketika sudah keluar dari ekslusivitas umat Islam, pada saat yang bersamaan santri itu dianggap lepas dari akar umat. Tidak lagi menjadi tokoh umat. Kosa kata, simbol, dan area pergaulannya pun tak lagi di lingkungan umat (baca: pesantren). Sebutlah menjadi 'murtad politik'. Padahal ketika konstruksi tokoh umat itu begitu kental, beban politiknya pun sangatlah berat karena akan masuk

variabel-variabel teologis dan ideologis yang super ketat. Bisa-bisa akan dijerat oleh perangkap norma-norma keagamaan yang ketat seperti dituding menjadi tokoh tahayul, bid'ah, dan khurafat.

Itulah takdir kultural politik kaum santri. Seperti tak mungkin dilahirkan untuk menjadi presiden atau tokoh utama di Republik yang mayoritas penduduknya Muslim terbesar di muka bumi ini. Anderson bahkan menunjuk Mohammad Natsir, dengan pernyataan: *"setinggi-tinggi Natsir terbang, masih tetap di bawah Soekarno dan Hatta"*. Tak pernah menjadi tokoh puncak Indonesia, sebutlah menjadi *imamat al-'uzma*. Kendati ia sukses sebagai tokoh Islam utama, bahkan menjadi legenda politik umat Islam Indonesia.

Sejarah Indonesia pun akhirnya seperti milik kaum nasionalis. Kaum "Merah Putih". Kosa kata dan simbol nasionalis pun seperti baju politik kebangsaan, bukan milik kaum santri. Padahal, betapa sangat nasionalistiknya kaum santri itu, sangat cinta tanah air. Sejarah pun akhirnya melahirkan kategorisasi politik kaum nasionalis *versus* Islam. Tokoh nasionalis lawan tokoh Islam. Kini untuk merevisi kesalah-kaprahan tersebut kemudian muncul istilah 'nasionalis Islam' *versus* 'nasionalis sekular'. Tapi intinya, betapa sulit tokoh dan komunitas santri keluar dari dilema budaya dan struktur politik yang mengungkungnya di negeri ini.

Namun demikian, hal itu telah ditepis, ketika realitas Indonesia menginginkan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menjadi Presiden Republik Indonesia pada tahun 1999. Satu realitas yang telah mematahkan konsepsi 'santri' ala Clifford Geertz yang mengatakan bahwa santri tidak dapat mengarungi medan politik apalagi bersejajar dengan kaum priyayi. Namun, santri yang menjadi Presiden tersebut memang dalam kondisi yang sangat pelik dan darurat serta membutuhkan manusia yang enerjik dalam menuntaskan krisis multi dimensi Indonesia. Sekalipun sebentar memimpin negara, kaum

santri telah dapat menciptakan sejarah baru yaitu menguasai seluruh birokrasi daerah baik tingkat I atau II.

Akankah Indonesia menghadirkan santri menjadi presiden untuk yang kedua kalinya setelah KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dus)? Presiden bersejarah karena dipilih rakyat secara langsung. Jawabannya tentu tergantung rakyat Indonesia. Tapi, aroma pertarungan nasionalis versus Islam pun mulai merebak pula dengan suasana yang lebih mencair. Kesan yang muncul di publik, tokoh nasionalis sekular seperti di atas angin. Lebih-lebih dengan komposisi perolehan suara politik pemilu legislatif, yang didominasi oleh kekuatan nasionalis.

Ketika KH. Abdurrahman Wahid menjadi Presiden, ia telah membuktikan era kemenangan politik kaum santri. Bahkan, santri *par excellence*. Amien Rais adalah santri kaum modernis, terpilih sebagai Ketua MPR berkat restu politik Gus Dur; santri neo-modernis yang atas prakarsa politik Amien Rais pula, terpilih sebagai "Presiden Santri" RI. Inilah *track record* baru dari kemenangan politik kaum santri, yang selama ini selain *dikuyo-kuyo* (meminjam istilah C. Reksodikromo) "kaum abangan", juga terlanjur dipandang sebelah mata (kampungan, tradisional, dan mengalami marjinalisasi secara ekonomi dan politik). Kaum santri terlanjur dituduh oleh mantan tokoh PNI, Hadisoebono, sebagai "kaum sarungan", yang faktanya selama rezim Orde Baru, mengalami nasib tragis, dicampakkan dari arena politik. Akibatnya, energi kaum santri hanya terfokus di pesantren, pendidikan, dan urusan sosial-kemasyarakatan. Padahal, semua garapan itu, berada di bawah kendali (kebijakan) politik. Tragisnya lagi, kebijakan politik rezim abangan Orba tersebut, selalu memobilisasi massa santri demi kepentingan dan kekuasaan politik. Itulah intrik kejam rezim abangan Orba. Pesantren hanya digunakan lahan safari politik, kiai hanya dipakai sebagai *vote getter* dalam pemilu, sementara "kue politiknya" dilahap sendiri oleh penguasa bersama kroni-kroninya.

Tampilnya Gus Dur sebagai Presiden keempat RI, Amien Rais sebagai Ketua MPR, adalah *mega-prestasi* kaum santri *par excellence*, yang telah meruntuhkan semua mitos dan fakta, bahwa santri selalu berada di pinggir kekuasaan, dan karenanya tak boleh berkuasa. Siapa bilang santri tak boleh berpolitik, dan karenanya hanya menjadi *makmum* politik. Tampilnya Gus Dur bukan saja sebagai simbol kemenangan politik kaum santri, tetapi juga satu-satunya bukti, bahkan bukti awal bahwa lembaran sejarah baru politik Indonesia pernah dinakhodai oleh Presiden Santri KH Abdurrahman Wahid alias "Gus Dur".

a. Gus Dur: Santri Neo-Modernis

Gus Dur adalah gambaran sosok santri neo-modernis. Jika santri modernis kehilangan akar tradisinya, maka santri neo-modernis justru tidak sama sekali. Gus Dur sebagai sosok santri neo-modernis malah berpijak pada akar asalnya (tradisi pesantren, ulama, hukum Islam, dan al-Qur'an serta Hadis Nabi Saw) sembari merumuskan visi kemodernan. Betul, ia berlatar belakang NU yang «tradisional» tetapi jangan kaget jika ia pun dicatat sebagai pencetus ideologi toleransi yang liberal dan pluralis. Ia adalah tokoh lintas agama, yang akrab dalam tradisi pluralitas keagamaan.

Do'a bersama dan kerja sama antarumat beragama, merupakan tradisi spiritual Gus Dur yang amat liberal. Jika dilihat dari perspektif ilmu keagamaan mutakhir, Gus Dur sudah akrab dengan tradisi *"passing over"* (perspektif "ziarah spiritual" yang diperkenalkan John S. Dunne), atau tradisi petualangan spiritual, *spiritual adventure* gaya James Redfield, penulis novel spiritual yang *best selling* di pasar Amerika, *The Celestine Prophecy: An Adventure* (1993).

Wawasan spiritual-keagamaan Gus Dur yang inklusif dan pluralis itu kemudian menjadi jiwa dan ruh dirinya dalam menatap hampir semua agenda besar. Agenda demokrasi dan oposisi, misalnya, yang

menjadi keharusan dalam sistem politik modern, justru berangkat dari wawasan keagamaan Gus Dur yang sudah mencapai tahap *al-hanifiyah al-samhah*. Yakni, sikap keberagamaan yang inklusif, pluralis, dan kosmopolit. Ia mendirikan Forum Demokrasi, karena panggilan ayat suci al-Qur'an berupa perintah untuk bermusyawarah (*syura*). Sebagai seorang demokrat, ia pun menjadi kiblat gerakan pro-demokrasi, yang untuk masanya, tampil sebagai figur oposisi-loyal terhadap jari-jemari kekuasaan. Ia oposan terhadap penguasa yang korup dan otoriter, tetapi tetap loyal terhadap cita-cita bersama. Yakni, mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa di tengah kebhinnekaan.

Itulah hakikat demokrasi yang dicintai Gus Dur. Bahkan, *"saya tetap maju, bukan karena apa-apa, tetapi karena cinta saya kepada demokrasi"*, tegas Gus Dur yang mengesankan itu.

b. Gus Dur: Antara Bapak Bangsa dan Kepala Negara

Dalam wawancaranya dengan Oriana Fallaci tahun 1972, Henry Kissinger mengatakan bahwa *untuk menjadi kepala negara tidak perlu keintelektualan, tetapi kekuatan, keberanian, dan kecerdikan*. Manusia-manusia intelektual yang hidup dari perenungan dan pemikiran tentang hakikat segala sesuatu tidak cocok untuk menjadi kepala negara. Manusia semacam itu lebih berguna jika menulis buku, bukan untuk diberi jabatan pemerintahan. Bayangkan jika orang seperti Goenawan Mohamad dipilih menjadi Presiden Republik Indonesia karena kecerdasannya yang istimewa. Atau dulu pernah orang mencalonkan almarhum Nurcholish Madjid sebagai calon presiden. Banyak orang mengingatkan agar orang-orang cendekia seperti itu menjadi "bapak bangsa" daripada menjadi 'kepala negara'. Perbedaannya terletak pada kategori politik untuk 'kepala negara' dan kategori moral untuk 'bapak bangsa'.

'Bapak moral bangsa' itu urusannya kejujuran, kebenaran, dan kebebasan. 'Bapak negara' itu urusannya kekuatan massa, kecerdikan,

dan keterikatan ideologi. Menjadi bapak bangsa milik semua ideologi. Menjadi kepala negara harus masuk salah satu kebenaran ideologis. Kalau tidak demikian, tidak dipilih sebagai pemimpin politik. Kalau tidak demikian, ia tidak akan memiliki massa dan dengan demikian, tidak memiliki kekuatan nyata. Kekuatan moral tidak berambisi untuk menyusun kekuatan, apalagi memenangkan kekuatan dengan kecerdikan. Cerdik membutuhkan kecerdasan pragmatik bukan paradigmatik. Kecerdasan pragmatik tidak perlu kejujuran karena tujuan utamanya menggalang kekuatan.

Orang yang jujur pada dirinya tidak memikirkan kepentingan diri, kecuali kebenaran diri. Dan kebenaran diri juga kebenaran bagi orang-orang lain. Karena itu, seorang 'bapak bangsa' tidak terikat masa kekuasaan. Orang semacam itu tetap "berkuasa" meski sudah meninggal. 'Bapak bangsa' tidak mengenal masa jabatan.

Kepala negara dan selebriti

Seorang kepala negara itu seperti selebriti, populer dan berkarisma selama berkuasa, untuk dilupakan dan ditinggalkan bagai 'ban' tua setelah masa populernya habis. Seorang kepala negara berkarisma karena kekuasaan dan kekuatannya, seperti selebriti berkarisma karena kecantikan, suara, goyang pinggulnya, bahkan kenekatannya. Semua itu ada batas waktunya. Wajah kian menua, goyang pinggul semakin encok, dan kenekatannya membosankan. Dalam hal kekuasaan dan kekuatan, seorang kepala negara akan digusur oleh mereka yang lebih kuat.

Bahwa keintelektualan itu tidak diperlukan dalam jabatan kepala negara dapat dibuktikan oleh sejarah Indonesia sendiri. Para pemimpin kita yang lebih memilih hidup intelektual daripada hidup dalam kecerdikan, seperti Bung Hatta, Bung Syahrir, dan Tan Malaka, tak pernah populer di mata rakyat. Kaum intelektual itu minoritas. Kaum cerdik-pandai itu lebih populis. Semua itu disapu bersih oleh Bung

Karno yang lebih cerdik dan selebriti. Banyak yang mengingatkan bahwa KH. Abdurrahman Wahid mirip Nurcholish Madjid, lebih berperan sebagai 'bapak bangsa' daripada diberi kekuasaan sebagai 'kepala negara'. Ketika MPR *kepepet* memilihnya sebagai presiden, usianya tak lebih dari satu tahun. MPR *menjilat* ludahnya sendiri. KH. Abdurrahman Wahid tetap Gus Dur, tetap ceplas-ceplos jujur mengikuti nuraninya, tak peduli urusan pragmatik. Artinya, tetap intelektual, akrab dengan siapa saja, perenung, dan pemikir yang sulit diikuti oleh mereka yang malas berpikir.

Pemikir dan penguasa

Di banyak negara maju, pemisahan antara pemikir dan penguasa politik disadari rakyat yang rata-rata berpendidikan menengah. Jika Sartre hidup di Indonesia tahun 1950-an, ia tentu akan dijadikan kepala negara Indonesia karena kepopuleran gagasan filosofisnya. Namun, rakyat Perancis tidak bodoh. Mereka mencari kepala negara yang bukan pemikir, tetapi yang kuat, berani, dan punya ideologi yang harus dimenangkannya. Kalau Sartre dipilih menjadi kepala negara, tentu eksistensialisme akan dikubur seperti komunisme.

Dalam beberapa hal, Kissinger mungkin benar. Hal itu didasarkan pengalaman hidupnya sebagai tokoh yang selalu dekat dengan beberapa Presiden Amerika. Soeharto lebih cocok menjadi kepala negara daripada Henry Kissinger. Soeharto lebih kuat, lebih berani, dan lebih cerdik. Semua itu didukung kekuatan, meski bukan massa tetapi bersenjata. Karena kuat, ia telah mengantongi kekuasaan. Karena kuat, ia lebih berani dan tegas. Untuk mempertahankan itu semua ia perlu kecerdikan. Jika Soeharto tidak cerdas dan cerdik, tentu tidak akan menguasai Indonesia selama 32 tahun. Menyadari kekurang-intelektualannya, Soeharto mengangkat kaum intelektual sebagai pembantu-pembantunya.

Cacat intelektual yang utama adalah tidak mau cerdik. Politiknya mungkin cerdik, tetapi kebijakan pembangunannya terlalu cerdas sehingga pemikiran harus mengalah pada kecerdikan. Seorang intelektual yang menjadi kepala negara lama-lama bisa mengidap penyakit 'tidak waras', akibat konflik batin terus-menerus antara watak kekuasaan dan watak pemikiran. Menjadi kepala negara di Indonesia itu harus berani 'tidak waras'. Tidak waras dari segi intelektual dan tidak waras dari segi kekuatan. Marilah kita mencari orang tidak waras itu.

c. *Figur Santri Demokrat dan Tuntutan Publik*

Figur 'santri demokrat' memang cukup langka. Tetapi, lebih langka lagi adalah figur santri demokrat yang sukses tampil sebagai presiden. Itulah Gus Dur. Sewaktu berziarah ke makam orang tuanya, *"Ibu saya tampak sumringah (berseri-seri)"*, cerita mistik Gus Dur, seraya menambahkan bahwa ziarah ke makam ayahnya merupakan awal perpindahan fase; dari perjuangan dengan kekuatan rakyat ke arah perjuangan pemerintahan. Dan terbukti benar, ia duduk sebagai Presiden Santri, santri *par excellence*, yang sekarang berjuang di jalur politik praktis (pemerintahan).

Dalam lika-liku politik praktis, watak demokrat Gus Dur betul-betul dimonitor publik. Pada level elite politik, misalnya, ia harus tampil bijak, adil dan akomodatif dalam penyusunan komposisi kabinet pemerintahan baru. Komposisi personelnya, sudah barang tentu didasarkan pada asas keadilan dan proporsionalitas, di samping kualitas SDM yang menjadi kemestian. Pada proses ini, artikulasi watak demokratis Gus Dur betul-betul diuji; sesuai harapan publik atau justru mengecewakan.

Perlu diingat, itu pun sebatas komposisi personel kabinet. Belum lagi menyentuh tuntutan arus reformasi; mulai diadilinya Soeharto plus kroni-kroninya, mencabut dwifungsi TNI, memberantas korupsi,

kolusi dan nepotisme (KKN), sampai muncul lagi sederetan agenda reformasi baru yakni adili Habibie dan tuntaskan skandal Bank Bali. Di sisi lain, Gus Dur pun dihadapkan pada realitas massa bawah. Tercabik-cabiknya kawasan Ambon, Irian, Riau, Sambas, Jakarta sampai pulau Jawa, adalah potensi aktual ledakan politik yang sewaktu-waktu bisa benar-benar meledak.

Dalam kondisi inilah, Gus Dur dituntut arif, bijak, akomodatif, dan responsif terhadap pergolakan politik arus bawah. Gus Dur, yang dulu berulang kali menasihati Habibie agar peka politik, sekarang perlu membuktikan sendiri; *sense of politics*-nya, terutama, untuk mendeteksi denyut nadi politik rakyat Indonesia. Ketika rakyat bergolak, protes, dan mengakibatkan kerusuhan, tentu sudah bukan zamannya lagi seorang "Presiden Santri" menuding AS, ES, provokator di balik kerusuhan ini sampai kerusuhan itu.

Perlu sikap kenegarawanan sejati dalam mengelola konflik, termasuk mengelola konflik secara bijak massa PDI-P dan massa Habibie. Itulah harapan utama pada figur Gus Dur, yang diharapkan tampil sebagai *solidarity maker* di tengah beragam kelompok etnis, suku, agama, politik dan ideologis yang sedang bertikai. Gus Dur diharapkan bisa mengayomi semua kelompok dengan beragam kepentingan. Jika ini berhasil, ia akan tercatat dalam sejarah sebagai "Presiden Santri" yang akomodatif dan inklusif di tengah pluralitas ide dan sarat kepentingan politik. Perbaikan ekonomi pun diharapkan lambat laun akan membaik.

Namun, sekalipun demikian kaum santri masih berada di tangga kedua, meskipun ada tokoh kuat seperti Amien Rais dan Abdurrahman Wahid, disusul lainnya yang lebih junior. Bursa politik seolah sedang memihak figur nasionalis. Seakan berada di suratan takdir politik. Tesis Anderson sepertinya hadir kembali. Betapa sulit tokoh Muslim santri untuk tampil ke pentas politik di urutan paling puncak.

Dilema pun masih cukup panjang untuk dipecahkan. Kendala struktural di lingkungan internal kaum Muslim pun masih terus menjadi momok. Komunitas Muslim santri, selalu terjebak kendala yang klasik. Di satu pihak selalu mengklaim memiliki kekuatan politik yang disebut politik umat Islam sebagai kekuatan mayoritas di Republik ini. Tapi, umat Islam yang mayoritas itu ternyata sebatas kategori demografis, bukan kategori politik. Tak ada korelasi positif antara Islam secara demografis dengan Islam secara politik. Lebih-lebih yang menyangkut kualitas. Politik umat Islam pun seperti genangan danau, kelihatan luas tapi tak mengalir. Danau politik umat Islam pun terbelah dua, santri dan abangan sebagaimana tesis Clifford Geertz. Meski banyak dikritik, kategorisasi Geertz sepertinya masih berlaku. Mayoritas abangan lebih mengalir ke hilir politik nasionalis.

Ada kendala struktural yang lebih gawat lagi. Politik kaum santri selalu mengalami fragmentasi yang serius. Jika representasinya partai politik, maka jumlah partai politik yang mewakili komunitas umat Islam ini cenderung banyak dan sulit dipersatukan. Jangankan dipersatukan dalam entitas politik yang tunggal dan itu hampir mustahil, untuk dirasionalisasi pun selalu mengalami kesulitan. Masyumi memang pernah sukses, tetapi hanya sebentar karena PSII (tahun 1948) dan NU (tahun 1952) kemudian keluar dari naungan partai besar umat Islam itu. Pada masa Orde Baru, PPP tampil, tapi hasil rekayasa dan bukan kehendak murni dari umat Islam sendiri. Sedangkan pada era reformasi sekarang ini, karakter asli fragmentasi politik santri justru semakin kelihatan. Masing-masing punya syahwat politik yang cukup tinggi.

Tokoh-tokoh santri pun mengalami fragmentasi, mengikuti aliran politik masing-masing. Setiap tokoh, 'eceran' sendiri-sendiri. Bahkan sulit dipersatukan. Masing-masing membawa 'kerajaan'-nya sendiri-sendiri dan merasa semuanya menjadi raja. Tak peduli tokoh senior maupun junior. Ego politik mereka sangat tinggi. Sulit sekali berkohesi

kecuali jika ada musuh bersama. Bahkan untuk saling peduli dan berbagi pun sepertinya 'jauh panggang dari api'. Akibatnya, mereka sulit untuk mencapai puncak kemenangan politik.

Dunia politik sulit dipisahkan dengan Islam, karena menyangkut etika dalam mengarungi hidup dan berupa penataan manusia untuk hidup sejahtera. Namun sekalipun tidak dapat melepaskan diri dari ranah politik, kaum santri juga harus mempertimbangkan dan menjalin hubungan dengan Tuhan. Menjalin hubungan dengan Allah juga sering diungkapkan dengan hubungan vertikal. Hubungan vertikal ini hanya terkait antara Allah dan makhlukNya secara individual, sehingga banyak aliran yang muncul dalam Islam dengan ritual yang berbeda.[72] Klaim kebenaran (*truth claim*) akan membuka pintu perselisihan dan konflik antara santri yang satu dengan yang lain. Oleh karena itu, hubungan vertikal bukanlah hubungan horisontal yang melibatkan manusia yang lain. Sedangkan hubungan antara manusia yang satu dengan yang lain disebut sebagai hubungan horisontal. Dalam hubungan horizontal ini, pelibatan hak asasi manusia yang lain merupakan tanggung jawab komunal. Begitu juga hubungan manusia dalam ranah sosial-budaya (politik dan sosio-kultural).

Secara umum, kehidupan manusia dapat diklasifikasikan pada struktural dan kultural. Hubungan struktural lebih banyak diidentikkan dengan kalangan birokrasi yang terjun dalam ranah politik, sedangkan pada hubungan kultural lebih bersifat informal antara individu yang satu dengan individu yang lain. Hal ini lebih banyak dilakukan manusia pada tingkat sosial. Kritik nalar politik[73]

72 Dalam menempuh dan mencari kebenaran tentang Tuhan, dan mengadakan ruang "dialog" dengan Tuhan adalah ritual individul atau kelompok. Hal yang berbeda dengan kaum "kita" tidak dapat dijustifikasi kebenarannya atau dijustifikasi bahwa ajaran itu salah seperti "sesat" dan "halal darahnya". Baru-baru ini kelompok Ahmadiyah yang diserang FPI (Front Pembela Islam) karena dianggap "sesat", begitu juga fatwa MUI pada kaum santri Ahmadiyah dengan tidak mengakui keberadaannya dan mengklaim sesat (keluar dari agama Islam). Liputan enam siang SCTV, Rabu, 20 Juli 2005.

73 Abid al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyasi al-'Arabi*.

dapat diperbincangkan dalam hubungan antara santri dan politik dalam struktur budaya masyarakat. Nalar politik Santri berarti pemikiran dan prilaku politik santri dalam ranah struktural masyarakat.

Secara hakiki, santri berperan sebagai penjaga moral keagamaan masyarakat lokal dari ancaman gerakan puritanisme Islam. Sebagai penjaga ,moral, santri tidak bergerak pada ranah politik praksis, tapi pada pengembangan rekayasa sosial-kemasyarakatan melalui pendidikan dan dakwah. Namun, memisahkan agama dengan politik adalah mustahil, sebab selain bersifat privat, agama juga merupakan ajaran tata perilaku kemanusiaan, sehingga ia bukan hanya sistem teologi tetapi juga sebuah kebudayaan yang kompleks.

Dalam *The Interpretation of Cultures* (1996), Clifford Geertz memetakan struktur Islam Jawa yang ia sebut sebagai *religion as a cultural system* (agama sebagai sistem budaya). Dalam hal ini, agama sangat potensial bagi praktik politisasi, sebab praktik keagamaan dan sistem teologinya mampu menciptakan kesatuan nilai yang menyedot ketundukan massa. Akhirnya, terciptalah primordialisme berdasarkan nilai keagamaan, yang dalam kalkulasi politik sangat menguntungkan.

Sedangkan 'santri kultural' adalah santri "pinggiran" yang selalu mengayomi masayarakat; membina hubungan sosial dan menjaga kebudayaan lokal sebagai tonggak kekuatan bangsa serta menciptakan kesejahteraan masyarakat. Namun, seluruh peran yang dicita-citakan oleh santri kultural tersebut tidak akan dapat berjalan secara maksimal tanpa ada dorongan dan kesamaan dengan santri yang berada dalam ranah struktural. Oleh karena itu, jauh akan lebih baik jika ada upaya-upaya untuk memperjelas cita-cita sosial politik santri ke depan.

Belajar dari Kepresidenan Gus Dur

Kamis 26 Juli 2001 adalah hari terakhir Gus Dur berada di Istana—setelah tiga hari sebelumnya dijatuhkan oleh parlemen dari

kursi presiden. Sebelumnya, Gus Dur sempat bertahan tinggal di kediaman presiden itu dan menganggap Sidang Istimewa MPR, yang mengesahkan penggulingan dirinya, ilegal. Meski sebelumnya *ngotot* bertahan dan sempat membubarkan parlemen, Gus Dur kemudian mengalah. Megawati Sukarnoputri dilantik sebagai presiden baru.

Bagi banyak warga NU, jatuhnya Gus Dur dari kursi kepresidenan merupakan pukulan hebat. Lebih dari sekadar mantan ketua NU, Gus Dur adalah kiai yang terpandang sekaligus cucu pendiri organisasi bermassa besar tersebut. Apalagi, inilah untuk pertama kali tokoh kalangan Islam (tradisional, kaum sarungan) menjadi presiden. Tiga presiden Indonesia sebelumnya datang dari kalangan nasionalis, TNI, dan teknokrat.

Mengapa Gus Dur gagal bertahan? Adakah kegagalannya menunjukkan tak cocoknya kepemimpin ala Nahdlatul Ulama dengan kebutuhan pemimpin di level nasional?

Kurang dari dua tahun masa kepemimpinannya, Gus Dur dituding melakukan banyak kesalahan. Ia dianggap tidak melaksanakan agenda reformasi, mengabaikan penegakan hukum, dan lalai memperbaiki ekonomi Indonesia yang remuk-redam. Selain itu, meski kejatuhannya dipicu oleh skandal Bulog dan Brunei, banyak orang menganggap kesalahan terbesar Gus Dur adalah karena gagal merangkul lawan-lawan politiknya untuk membangun pemerintahan yang kuat. Dalam porsi lain, ia mengulangi kegagalan Megawati dalam merebut kursi presiden, dua tahun sebelum Gus Dur naik menjadi Presiden.

Banyak orang mafhum, hanya dengan modal 11 persen suara di parlemen, Gus Dur tak bisa berjalan sendiri. Sebelumnya, ia memang merangkul sejumlah partai politik dengan membentuk kabinet pelangi. Tapi, dalam perjalanan, Gus Dur memecat sejumlah menteri, dari Hamzah Haz (PPP) hingga Kwik Kian Gie dan Laksamana Sukardi (PDI-P). Sakit hati politik itulah yang kemudian menggumpalkan keinginan partai politik lain untuk menjatuhkan Gus Dur. "Gus Dur

memang bukan orang yang mudah menggalang aliansi," kata Ulil Abshar Abdalla, intektual muda NU.

Tidak sulit memahami mengapa Gus Dur tak mudah membuat aliansi. Lahir dalam komunitas kiai, Gus Dur sedari kecil ditimang-timang untuk menjadi pemimpin. Pria kelahiran Jombang, Jawa Timur, 4 Agustus 1940, ini adalah cucu pendiri NU, Hasyim As'yari. "Darah biru" yang mengalir dalam dirinya itulah yang dipercaya mengantar talenta kepemimpinan tumbuh dan berkembang dalam dirinya. Ini sebetulnya pola umum dalam komunitas NU. Sejak awal pendiriannya, NU memang dibangun berdasarkan hubungan kekerabatan yang tinggi. Dalam sebuah risalahnya, antropolog Clifford Geertz mengatakan bahwa NU adalah organisasi sosial, persaudaraan, dan keagamaan yang menjadi pusat pertemuan hubungan klan, ekonomis, dan ideologis.

Itulah sebabnya menjadi cucu pendiri NU adalah anugerah tersendiri. "Gus Dur adalah cucu laki-laki pertama dari anak laki-laki pertama K.H. Hasyim As'yari. Akibatnya, dari bayi dia sudah *digadang-gadang* (dibesar-besarkan) sebagai pemimpin," kata Zamakhsyari Dhofier. Di luar itu, Gus Dur juga memiliki pengetahuan yang luas. Ia memadukan pengetahuan Islam tradisional dengan pengetahuan Barat, yang modern. Ia pernah belajar pada K.H. Junaidi, ulama pemimpin Majelis Tarjih Muhammadiyah, *nyantri* di Pesantren Tegalrejo Magelang, Pesantren Tambakberas Jombang, dan Pesantren Krapyak Yogyakarta—dan diteruskan kemudian di Bagdad dan Mesir.

Tapi, menurut Ulil, karena "kebesarannya" itulah Gus Dur sulit menerima pandangan dari orang lain. Dalam sejarah kepemimpinannya di NU, ia tercatat memiliki beberapa seteru. Ia pernah keras bersitegang dengan Kiai As'ad Syamsul Arifin, seorang tokoh NU kenamaan, karena beberapa perbedaan dalam hal fikih Islam. Ia juga

sempat menyingkirkan lawan-lawan politiknya seperti Slamet Efendi Yusuf, tokoh NU yang menyeberang ke Golkar.

Meski demikian, Gus Dur secara umum toh diterima dengan terbuka oleh massa NU. Memasuki kepemimpinan NU secara struktural pada 1979, ia terpilih menjadi Ketua NU lima tahun kemudian dalam muktamar di Situbondo—untuk kemudian terus melaju hingga akhirnya menjadi presiden, Oktober 1999. Dengan kata lain, di level massa, pola kepemimpinan kekerabatan Gus Dur tidak dianggap sebagai persoalan yang mengganggu.

Dalam membentuk pola kepemimpinan NU—terutama dalam hal pembelengguan kaderisasi kepemimpinan dalam organisasi itu—fakta ini bertemu dengan intervensi pemerintah Orde Baru, yang sangat besar terhadap organisasi sosial dan politik, termasuk NU. Satu yang terpenting adalah intervensi dalam mutamar NU di Cipasung, Jawa Barat, 1994. Ketika itu, pemerintah berusaha mengganjal pencalonan kembali Gus Dur sebagai Ketua NU. Alasannya sederhana: Gus Dur dianggap menunjukkan sikap-sikap yang memusuhi pemerintah. Sinyal ke arah tak direstuinya kiai yang humoris ini sudah tampak sejak hari pertama muktamar. Gus Dur tak duduk bersebelahan dengan Presiden Soeharto, yang membuka muktamar. Media massa juga mencatat bagaimana campur tangan pemerintah sangat terasa di sana: sekitar 1.500 tentara berjaga di sekitar Cipasung, dan lebih dari 100 intel dan pejabat keamanan mondar-mandir di arena muktamar.

Tokoh yang disuruh membendung Gus Dur di bursa Ketua NU adalah Abu Hasan. Kuat dugaan, ketika itu pemerintah mendukung Abu Hasan sambil memainkan politik uang. Tapi tudingan itu dibantah Hasan. Di akhir penghitungan suara, Abu Hasan itu kalah tipis, dengan mengantongi 142 suara—dibandingkan dengan 174 suara yang diperoleh Gus Dur. "Muktamar NU Cipasung merupakan muktamar yang paling kotor sepanjang sejarah ormas keagamaan

karena telah dicemari praktek jual-beli suara," kata Ketua Panitia Muktamar, K.H. Munasir Ali.

Di mata pimpinan Pondok Pesantren Rembang, K.H. Mustafa Bisri, intervensi pemerintah itu justru memunculkan kembali figur Gus Dur ke permukaan—bahkan dengan sosok yang lebih meyakinkan. Sebelumnya, kiai-kiai NU telah menyiapkan nama lain sebagai Ketua NU, yakni K.H. Fahmi Saifuddin, ulama sekaligus anak bekas Menteri Agama Saifuddin Zuhri. Dibandingkan dengan Gus Dur, yang memiliki wawasan luas tapi lemah dalam pembenahan internal, Fahmi dipandang lebih menguasai manajamen organisasi. "Dulu, rencananya, kepemimpinan Gus Dur hanya satu periode untuk kemudian digantikan oleh Fahmi guna menata organisasi," kata Mustafa Bisri, "Tapi rencana itu berantakan."

Dengan fakta ini, tak aneh bahwa kemudian NU, seperti juga organisasi kemasyarakatan lainnya, mengalami kebuntuan dalam kaderisasi pemimpin. Kondisi ini ditambah lagi dengan tidak adanya lembaga yang secara formal memikirkan perihal kaderisasi kepemimpinan di dalam tubuh Nahdlatul Ulama. "Yang ada hanya lembaga informal seperti LDNU (Lembaga Dakwah Nahdlatul Ulama), Fatayat NU, atau Muslimat NU. Tetapi, itu pun belum dengan sistematika, materi, dan jadwal yang tetap," kata Ulil.

Keadaan bertambah buruk ketika NU kemudian membentuk Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) sebagai konsekuensi liberalisasi politik sepeninggal Orde Baru. Sementara kaderisasi kepemimpinan NU tertatih-tatih, ada lembaga baru lain yang juga harus diisi dengan personel-personel yang kuat. Celakanya, dengan spirit khitah 1926, yang menjauhkan NU dari politik praktis, banyak tokoh muda NU yang berbakat telanjur duduk dalam lembaga-lembaga nonpolitik seperti dakwah, tarbiah, dan kegiatan sosial lainnya. "Ketika mereka ditawari menjadi kader PKB, mereka lebih banyak menolak dengan

alasannya masing-masing. Akhirnya, yang diperoleh PKB hanya kader seadanya," kata Mustafa Bisri.[74]

Alhasil, pulang asal. Dari kalangan sarungan itu, stok kepemimpinan nasional yang mumpuni tak tersedia. Apa yang dialami NU sejatinya hanya salah satu contoh bagaimana kekuasaan Orde Baru telah mematikan potensi kepemimpinan dari bawah. Butuh waktu lama untuk memperbaiki semuanya.

Belajar dari Suksesi Kepemimpinan NU

Muktamar NU ke-31 di Boyolali lalu menjadi harapan warga *nahdliyin* guna tercapainya suksesi pemilihan ketua umum dari persaingan kaum struktural versus kaum kultural. Persaingan itu sempat membingungkan warga *kaum sarungan*. Pasalnya, hal ini disebabkan karena terfragmentasinya warga NU oleh kalangan elit NU sendiri dan terdapatnya kekurang-konsistenan proses pendidikan politik.

Di tengah-tengah berlangsungnya acara Muktamar NU ke-31 di Boyolali, terdapat banyak sekali kesenjangan-kesenjangan yang hadir mewarnai sikap warga nahdliyin. Muktamirin yang diundang dari berbagai pelosok nusantara memiliki berbagai latar belakang yang berbeda-beda, latar belakang kesenjangan ekonomi, perbedaan pendidikan, dan kultur masing-masing peserta muktamirin dianggap sudah menjadi hal lumrah.

Keadaan ini diduga karena banyak terdapat ketidakmerataan koordinasi antar elit NU, antara pengurus wilayah NU dengan pengurus pusat. Sangat ironis memang, ketika kemerataan koordinasi antar elit NU hanya terjadi manakala pengurus wilayah bersowan ke pengurus besar di Jakarta. Inilah yang terjadi pada kepengurusan Hasyim Muzadi, sehingga tidak dipungkiri lagi kemenangan Hasyim

74 Majalah Tempo Edisi. 24/XXX/13 - 19 Agustus 2001

Muzadi sebagai Ketua umum menjadi hal yang tak asing lagi. Selain itu, kekhawatiran warga *nahdliyin* pun muncul, yakni, masih lekatnya egosentrisme pengurus wilayah. Sifat egosentrisme wilayah terjadi karena adanya beragam patron kiai NU yang cenderung memihak satu sama lain. Selain itu hal ini disebabkan juga karena adanya perbedaan pendapat kiai sepuh yang bergabung membentuk poros-poros wilayah tertentu.

Perhelatan yang mewarnai muktamar hanyalah perhelatan yang terjadi di antara kalangan elit NU, perhelatan ini dianggap tidak mempengaruhi sikap warga *nahdliyin* dikarenakan kultur NU sudah sejak lama melekat, dicintai dan dimaknai sendiri oleh warga *nahdliyin*. Tantangan terbesar kalangan elit saat ini ialah bagaimana meningkatkan taraf hidup masyarakat. Warga *nahdliyin* sepakat ketika terjadi peningkatan derajat pendidikan, maka akan terjadi pula peningkatan taraf hidup, sebab, salah satu akibat keterpurukan ekonomi masyarakat adalah ketertinggalan dari sudut pendidikan.

Kendati sudah menjadi kebiasaan jika dalam setiap muktamar Nahdlatul Ulama (NU) ketegangan selalu terjadi, namun dalam muktamar ke-31 di Solo kali ini ada sesuatu yang berbeda. Para tokoh NU saling berseteru secara terbuka, mengarah perpecahan serius dalam intern organisasi kaum sarungan itu. Hal ini ditandai ancaman KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) untuk membentuk "NU tandingan" jika KH Hasyim Muzadi terpilih menjadi Ketua Umum (Ketum) Tanfidziyah PBNU 2004-2005.

Sikap Gus Dur agaknya mendapat dukungan arus bawah nahdliyin, terutama yang bergerak di ranah kultural untuk menjadikan NU tetap pada Khittah 1926 seperti dideklarasikan di Situbondo 20 tahun lalu. Kelompok ini merasakan NU telah disalaharahkan menjadi kendaraan politik segelintir elitenya yang duduk di struktur formal tanfidziyah, yang lima tahun terakhir di bawah kendali Hasyim Muzadi. Melalui muktamar ini, NU ingin diselamatkan dengan tidak

memilih Hasyim Muzadi yang dianggap "melanggar konsep kembali ke Khittah 1926". Maka berkembang isu "asal bukan Hasyim".

Sementara Hasyim Muzadi dengan kelompoknya tetap eksis dan melakukan perlawanan terhadap upaya Gus Dur untuk mendongkel atau menghalanginya. Sebelum muktamar, Hasyim melakukan konsolidasi dengan mengumpulkan para pengurus wilayah dan cabang, meyakinkan untuk maju sebagai Ketum Tanfidziyah, tak peduli ancaman perpecahan. Bagi Hasyim, kekuasaan di NU rupanya harus dipertahankan atau direbut kembali melalui muktamar ini, dan menganggap ancaman keterbelahan NU sebagai gertakan politik (*political bluffing*) dari pihak-pihak yang tidak menyenangi, yang tak perlu digubris.

Konflik intern NU tak bisa dilepaskan dari "perang" dua figur utama, Gus Dur dan Hasyim Muzadi. Penyebabnya lebih bersifat personal, terkait perebutan pengaruh dan kekuasaan. Gus Dur merasa dikhianati Hasyim, padahal dialah yang membesarkan. Selama menjadi Ketum Tanfidziyah PBNU, Gus Dur menganggap Hasyim "jalan sendiri", tak peduli saran, kepentingan, dan kehendak Gus Dur. Perseteruan memuncak pada proses pencalonan capres/cawapres yang lalu. Gus Dur tak menghendaki Hasyim tampil (ada posisi cawapres), namun Hasyim tak menggubrisnya, terus maju mendampingi Megawati.

Perasaan Gus Dur tak bisa dilepaskan dengan tradisi NU yang memposisikan dirinya sebagai kiai (patron) dan Hasyim diposisikan sebagai santri (klien). Seorang santri atau mantan santri, meski sudah menjadi kiai dan pimpinan, diharapkan selalu tunduk atau setidaknya kompromistik terhadap kiai senior. Apalagi sang patron merupakan darah biru. Tetapi Hasyim menunjukkan watak sebaliknya, independen, egaliter, dan cenderung melawan. Apalagi ia menganggap diri sebagai pimpinan NU, merasa menguasai struktur, yang selama lima tahun terakhir cenderung "naik daun".

Maka sebagai orang yang punya watak, orientasi politis, dan kekuasaan yang kuat, ia mengabaikan tradisi warisan NU, untuk kemudian melangkah mewujudkan ambisinya dengan menjadikan NU sebagai kendaraan dan kalangan nahdliyin sebagai massa yang "dijual" atau dieksploitasinya. Sayang, hasil akhir perjuangannya membuktikan kegagalan, yang pada tingkat tertentu boleh dikata "mencederai dan mempermalukan", karena sebagian besar massa NU tak memilihnya, meski kalangan pengurus NU sudah maksimal mempromosikannya.

Masalah utama yang dihadapi para figur yang memimpin NU adalah godaan kekuasaan yang selama ini sulit terhindarkan. Apalagi perjalanan sejarah NU tak bisa dilepas dengan politik dan kekuasaan, di mana pimpinan tanfidziyah (eksekutif) selalu memegang peran penting. KH Idham Chalid selama 32 tahun (1952-1984) menjadi Ketua Tanfidziyah PBNU. Ia tak pernah meninggalkan dunia politik selama memimpin NU. Kendati semula Gus Dur menentang dan berhasil memisahkan NU dari ikatan formal parpol (PPP), namun ia 'terjebak' dengan mendirikan PKB dan membawa NU tergiring secara formal ke kancah politik praktis.

Sementara KH. Hasyim Muzadi, dengan manuver individunya, menjadikan gerakan kultural NU terasa lumpuh selama lima tahun terakhir karena tak mendapat dukungan dan penguatan dari struktur formal NU. Akhirnya-inilah yang menjadi fenomena utama Muktamar Ke-31 NU--pertarungan kepentingan politisi NU untuk merebut struktur formal. Nahdliyin disodori figur politisi tanpa menyadari dampaknya jika mereka memilih politisi itu akan semakin menjadikan NU terperosok ke arah perjalanan yang kacau dan sarat muatan kepentingan politik.

Parahnya, jika skenario buruk ini terjadi, amat sulit untuk mencari jalan keluar penyelesaian masalah konflik. Mengapa? Karena tak adanya lagi figur yang bisa berperan sebagai peredam konflik intern NU. Soalnya, diakui atau tidak, peran figur karismatik (berwibawa)

di intern NU sendiri amat menentukan untuk menenteramkan dan mencegah terjadinya konflik berkepanjangan. Jika sebelumnya Gus Dur masih berpengaruh atau sebagai figur yang menentukan, maka sejak lengser dari jabatan presiden dominasinya kian berkurang, pengaruhnya melemah. Sama dengan Gus Dur, Hasyim Muzadi sendiri bukan penyelesai masalah. Parahnya, jika Hasyim bersikeras tampil dengan asumsi ia bisa menyelesaikan masalah karena dikehendaki muktamirin (dari pengurus wilayah dan cabang), di tengah perlawanan Gus Dur dan aktivis gerakan sosial di intern NU, maka akan menjadikan pengurus NU kian tak bisa mengurus dan melayani warganya, tetapi hanya repot mengurus figur pimpinannya. Jika ini yang terjadi, jelas amat bertentangan dengan hakikat NU sebagai organisasi yang hadir untuk kepentingan warganya, bukan kepentingan segelintir figur politik yang hanya mengeksploitasi warga NU.

Ini berarti, jika peluang konflik atau perpecahan seperti disinyalkan Gus Dur tak diantisipasi, kemungkinan besar keterbelahan NU dengan berbagai dampaknya akan berkepanjangan dan tak terselesaikan. Soalnya, setuju atau tidak, mekanisme penyelesaian konflik intern NU akan gagal jika diselesaikan melalui mekanisme formal. Ini karena watak komunitas NU yang informalistik, di mana masing-masing figur kiai (tokoh) merasa setara, terutama jika tidak terbangun kepercayaan dan pengakuan terhadap seorang figur yang dianggap netral.

Maka sudah saatnya NU berpikir untuk memutuskan dua agenda utama: merumuskan dan menegaskan hubungan NU dan politik sehingga tak dijebak politik praktis, serta menegaskan kembali komitmen 20 tahun, yakni perlunya NU berdiri netral untuk kembali ke Khittah 1926 dengan menekankan gerakan kultural NU. Dalam kaitan itu, jika masih tetap berasumsi bahwa watak dan orientasi figur pimpinan berkorelasi positif dengan arah gerakan NU, sudah saatnya

mengantisipasinya dengan memilih pimpinan NU yang tepat, tak memilih figur yang kontroversial.

2. Mendefinisikan Kembali Cita-Cita Sosial-Politik Kaum Sarungan

Apabila dilihat dari perspektif yang lebih luas maka antara aspirasi para santri elit dan konsepsi santri hampir tidak ada perbedaan yang signifikan. Sebagian besar kiprah dua politik kedua generasi ini yang berbeda didorong oleh ajaran-ajaran Islam yang sama misalnya *ya'muruna bi al-ma'ruf wa yanhawna 'an-i al-munkar* (menganjurkan perbuatan yang baik dan mencegah perbuatan yang buruk). Namun demikian, dalam upaya merealisasikan tujuan umum itulah mereka cenderung beorientasi pada teks-teks keagamaan dalam maknanya yang skriptual. Mereka berobsesi untuk mengaitkan Islam dan negara secara formal dan legal, yang mendorong banyak dari mereka yang mempertahankan gagasan pembentukan negara Islam. Di sisi yang lain generasi intelektual muslim menganut pendekatan subtansialis terhadap doktrin-doktrin kemasyarakatan. Dengan menekankan sisi substantif politik, mereka menolak tujuan politik Islam yang bercorak formalistis dan legalistik. Pemahaman mereka pada Islam lebih bercorak doktrin sosiologis masyarakat Indonesia.

Sekalipun ada perbedaan di antara kaum santri –pada dewasa ini- dengan kritisismenya,[75] kaum santri sepenuhnya percaya bahwa bentuk negara bangsa Indonesia dengan pancasila sebagai ideologinya sudah cukup memadai untuk mengakomodasi penerapan ajaran-ajaran sosial-politik Islam.

Tidak salah, kalau kaum santri mempertegas tujuan kaum santri Indonesia. Ada dua item pokok yang harus dilakukan kaum santri

---

75 Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru; Pemetaan Wacana Ideologis dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004), hlm. 232.

yaitu; *pertama,* pengembangan tatanan-tatanan politik yang egalitarian dan demokratis, dan *kedua,* pengembangan proses-proses ke arah pemerataan ekonomi. Dilihat dari bebagai kesulitan yang menimpa bangsa Indonesia dan umat Islam di negara Indonesia ini, baik dalam persoalan politik ataupun sosial, dua item tujuan tersebut tidak hanya relevan tetapi juga dapat mengobati kondisi bangsa dan umat Islam yang sangat merisaukan ini. Penataan tatanan politik yang egaliter akan mengantarkan kaum santri untuk memasuki kembali panggung politik nasional.[76]

Sedikitnya ada dua unsur strategis yang terkandung dalam tatanan politik egaliter itu yaitu; *pertama,* dari perspektif yang berorientasi nilai, gagasan tentang tatanan politik egaliter dan demokratis mencerminkan prinsip-prinsip dasar politik Islam yang harus diterapkan (yaitu *al-'adl, al-musyawarah, syura*); *kedua*, dari perspektif yang berorienasi tujuan, dengan mengedepankan tujuan sosial-politik dengan menolak gagasan negara Islam atau ideologi Islam, kaum santri telah memperlancar jalan bagi berlangsungnya integrasi ke dalam arus politik nasional, dan karena itu, setidaknya secara teoritis telah memperbesar peluang dan kesempatan bagi kaum santri untuk terlibat sepenuhnya dalam diskursus politik di Indonesia.

Apa yang telah dicapai dan dirintis kaum santri dalam dua dekade terakhir ini, baik kaum intelektual santri yang bergerak di bidang kultural dan santri elit atau struktural dengan politis dan birokratis telah menunjukkan struktur tindakan kaum santri pada terealisasinya kedua tujuan utama akan menjadi mungkin.[77]

NU sebagai organisasi masa Islam, sampai sekarang masih menjadi bahasan yang menarik di dunia akademik. Banyak peneliti asing yang tertarik dengan NU, di antaranya Martin van Bruinessen

---

76 Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia,* terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 193.

77 *Ibid.*, hlm. 202.

, Greg Barton, Greg Fealy, Ben Anderson, Mitsuo Nakamura dan lain sebagainya. Mereka tertarik kultur NU dengan ketradisionalannya yang dianggap eksotik. Berbeda dengan aliran Islam lainnya, NU sangat menghargai tradisi dan kebudayaan setempat. Para peneliti ini mengikuti penelitian Antropologis yang sebelumnya pernah dilakukan. Mereka adalah Clifford Gertz, Andrew Beautty, Mark R. Woodward, Robert Hefner dan antropolog lainya yang memfokuskan pada agama Jawa. Karya-karya yang dihasilkan oleh para peneliti ini hingga sekarang cukup populer dan selalu menjadi rujukan di dunia akademis baik di Indonesia maupun di luar negeri.

Dalam konteks seperti ini, NU menjadi obyek penelitian. Para peneliti inilah yang memiliki otoritas untuk merepresentasikan NU, baik itu berupa sejarah, komunitas, perilaku, dan masa depan NU. Sebagai obyek penelitian, tentunya NU sama sekali tidak memiliki otoritas dalam merepresentasikan dirinya. Hasil-hasil penelitian beberapa peneliti ini, bukan tidak berdampak pada perkembangan Islam di Indonesia. Kita perlu menyadari bersama bahwa peneliti Barat bukan hanya sekedar meneliti atas nama pengetahuan belaka. Mereka datang untuk meneliti sekaligus membuat bangunan epistemologi gerakan Islam. Sehingga wajar jika gerakan Islam di Indonesia semakin bias kepentingan.

Kelahiran NU (Nahdlatul Ulama') diawali oleh suatu proses panjang. Bermula dari munculnya gerakan nasionalisme di Indonesia. Nasionalisme ini ditandai berdirinya Serikat Islam (SI sebelum bernama Serikat Dagang Islam: SDI). Berdirinya Serikat Dagang ini mengilhami sejumlah pemuda pesantren yang bermukim di Mekah untuk mendirikan cabang perhimpunan itu di sana. Obsesi mereka masih terus berlanjut setelah menetap kembali ke daerah mereka masing-masing. Mereka mendirikan perhimpunan *Nahdlatul Wathon* (1914), *Tashwirul Afkar* (1918) dan perhimpunan koperasi *Nahdlatul Tujjar* (1918). Selain itu, di Surabaya didirikan pula perhimpunan

lokal yang sejenis antara lain Perikatan Wathaniyah, Ta'mirul Masajid dan Itta'Dibiyah. Nahdlatul Ulama (NU) sebagai organisasi keagamaan (jam'iyah diniyah) secara resmi berdiri tanggal 16 Rajab 1344 H bertepatan dengan tanggal 31 Januari 1926 di Surabaya.

Kini 82 tahun sudah NU berdiri. Keberadaanya masih senantiasa memiliki implikasi yang positif untuk pengembangan Islam di Indonesia. Sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia, keberadaan NU senantiasa diperhitungkan dalam berbagai hal. Sebagai ormas, NU memiliki kontribusi dan tanggung jawab yang cukup besar dalam menentukan hitam putihnya bangsa ini. Dalam perjalanan sejarah, NU memiliki andil besar dalam membangun bangsa Indonesia.

Pada dasarnya, prinsip umum ajaran sosial politik NU mengambil pola Sunni, yakni sikap *tawassuth, tawazun, ta'adul,* dan *tasamuh* serta *al-qiyam bi al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah.* Dengan prinsip ini NU selalu mengambil sikap akomodatif, toleran, dan menghindari sikap ekstrim ketika berhadapan dengan spektrum sosial politik mana pun. Prinsip-prinsip yang senantiasa dijaga keberadaannya dari generasi ke generasi. Inilah sisi moderat yang terus dikembangkan dan diperjuangkan oleh NU. Moderatisme ini menjadi angin segar bagi anak-anak muda NU untuk terus berfikir lebih progresif dalam berbagai bidang.

Arus globalisasi dan modernisme serta liberalisme akhir-akhir ini berkembang pesat di Indonesia. Bahkan pemikiran fundamentalisme Islam rupanya juga mulai merebak hampir di seluruh pelosok nusantara. Peristiwa hancurnya gedung WTC enam tahun silam membuat peta gerakan NU bergeser. *Amar ma'ruf nahi munkar* yang menjadi agenda mendasar NU semakin ditinggalkan. Sementara isu untuk menjadi muslim moderat liberal atau menjadi fundamentalis ekstrimis gencar di kalangan anak muda NU. *Binary opposition* ini telah menjangkiti paradigma berfikir anak muda NU. Seolah NU tidak memiliki pola gerakan yang lepas dari gerakan mainstream yang

sudah diagendakan Amerika. Hal inilah yang menyeret posisi agama menjadi lahan yang subur untuk dieksploitasi dan dikomodifikasikan. Bahkan yang paling mengerikan adalah jika terjadi konflik sesama penganut Islam.

Kita masih ingat peristiwa pemberontakan '65. Pada saat pembersihan PKI, NU berada di garda paling depan. NU tidak sadar kalau sebenarnya posisinya dimanfaatkan oleh pihak-pihak tertentu. Mereka memanfaatkan gerakan NU untuk kepentingan sesaat saja. Kita ketahui bersama bahwa gerakan '65 merupakan gerakan korporasi Amerika untuk menghabisi faham komunis yang berkembang di Indonesia. Pada saat itu, NU tidak melihat lebih jauh tentang *setting* di balik penumpasan gerakan '65. Ketidaksadaran orang-orang NU membuat nilai-nilai kemanusiaannya hilang. Sehingga NU terjebak pada gerakan yang menjadi agenda besar Amerika di Indonesia ketika itu.

Setiap tanggal 30 September dan 1 Oktober kita tidak akan lupa atas peristiwa yang terjadi pada tahun 1965, yakni tragedi di mana beberapa jenderal pimpinan teras TNI/Angkatan Darat diculik lalu dibunuh. Juga pembunuhan massal dengan korban beratus ribu rakyat anggota dan simpatisan PKI dan keluarganya. Sekarang, setelah 42 tahun peristiwa itu terjadi, banyak di kalangan kita yang bertanya-tanya, mengapa peristiwa itu bisa terjadi? Begitu kejamkah bangsa ini, sehingga bisa membunuh para jenderal pimpinan TNI/Angkatan Darat dengan terencana dan saudara sebangsa dan se Tanah Air secara massal? Sebab, "pembunuhan" itu terjadi di seluruh pelosok Tanah Air. Untuk itu, marilah kita teliti peristiwa itu secara tenang, dengan harapan, peristiwa semacam itu tidak boleh terjadi lagi di negeri ini.

Peristiwa yang terjadi hampir 42 tahun lalu itu adalah sebuah 'peristiwa politik'. Sebagai peristiwa politik, tragedi itu adalah sebuah anti klimaks akumulasi peristiwa politik sebelumnya. Rentetan

peristiwa politik sebelumnya, merupakan rangkaian peristiwa yang tidak bisa dipisahkan dengan peristiwa tanggal 30 September. Bagaimana gambaran keadaan sebelum tragedi itu?

Tanggal 5 Juli 1959, Presiden Soekarno mengeluarkan Dekrit Presiden untuk kembali ke UUD 1945. Keluarnya Dekrit itu merupakan upaya untuk keluar dari kemelut politik saat itu, di mana Pemilu 1954 dan 1955 tidak berhasil melahirkan kehidupan politik yang stabil dan gagal merumuskan UUD baru, khususnya dalam menyepakati dasar negara, antara Islam dan Pancasila. Sebelumnya, pemberontakan daerah terjadi tahun 1957 di Sumatera Barat (PRRI/ Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia) dan di Sulawesi Utara (Permesta/Perjuangan Rakyat Semesta). Karena kedua pemberontakan itu, Partai Masyumi dan PSI (Partai Sosialis Indonesia), dua partai yang dikenal sebagai "lawan-lawan" politik PKI, dibubarkan tahun 1960. Keseimbangan politik terganggu, setapak demi setapak, ke arah dominasi PKI dalam percaturan politik dalam negeri. Ofensif politik PKI kian gencar, dalam bentuk demo dan publikasi melalui media yang dikuasai, dengan aneka tuntutan dan slogan yang bombastis. Bahkan tindak kekerasan, misalnya Peristiwa Peltu Soedjono di Medan dan peristiwa Kanigoro di Kediri, untuk menyingkirkan lawan-lawan politiknya.

Selanjutnya, tanggal 12 Mei 1964, melalui tangan-tangan politiknya, PKI berusaha menyingkirkan kelompok yang dianggap lawan politiknya, antara lain upaya membubarkan HMI (Himpunan Mahasiswa Islam). Upaya itu dimulai dengan peristiwa "Utrecht" di Universitas Brawidjaya Cabang Jember. Saat itu Sekretaris Fakultas Hukum Unibraw cabang Jember, Prof Drs Ernest SH, Utrecht menetapkan HMI sebagai organisasi terlarang di Fakultas Hukum Unibraw. Alasannya, HMI terlibat PRRI/Permesta, DI/TII, percobaan pembunuhan Presiden Soekarno dan agen CIA. Sejak itu tuntutan terhadap pembubaran HMI meluas, sehingga wajar bila kemudian

terjadi pro-kontra. Adalah wajar, bila yang membela HMI kian "berani", sejalan makin beraninya PKI menyampaikan tuntutannya.

Gemuis (Gerakan Muda Umat Islam) misalnya, saat berdemo membela HMI di depan kantor Kotrar (Komando Tertinggi Retuling Apparatur Revolusi) di Jalan Merdeka Barat, sempat menjunjung spanduk "Langkahi mayatku sebelum bubarkan HMI". Sementara itu, tuntutan PKI untuk ikut duduk dalam pemerintahan, selalu gagal. Tuntutan membentuk Angkatan kelima, setelah TNI AD, Angkatan Laut, Angkatan Udara, dan Polisi juga gagal. Hal ini membuktikan, Bung Karno juga enggan untuk memenuhi tuntutan PKI. Konsep Nasakom (Nasionalis Agama dan Komunis) diimbangi konsep Nasasos (Nasionalis, Agama, dan Sosialis) yang antara lain dikembangkan oleh Jenderal Ahmad Yani, Menteri/Panglima Angkatan Darat. Polarisasi kekuatan politik kemudian terbelah menjadi dua.

Untuk mengimbangi kekuatan PKI, kalangan militer, khususnya TNI/Angkatan Darat mengambil prakarsa menggalang potensi dengan rakyat, antara lain dalam wujud BKS (Badan Kerjasama Sipil-Militer), misalnya buruh-militer, pemuda-militer, dan sebagainya. Demikian juga organisasi-organisasi independen, SOKSI (Sentral Organisasi Karyawan Sosialis Indonesia), Muhammadyah, MKGR, Al-Washliyah, HMI, dan lainnya bergabung dalam Sekretariat Bersama Golongan Karya (Sekber Golkar) di dalam Front Nasional yang dibentuk saat itu, sebagai wadah menghimpun seluruh kekuatan revolusioner.

Klimaks semua itu dimulai 29 September 1965. Di Istora Senayan, ribuan anggota CGMI (Concentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia), meneriakkan yel-yel bubarkan HMI di hadapan Bung Karno, Waperdam (Wakil Perdana Menteri) Leimena, dan Ketua CC PKI DN Aidit. Yel-yel anggota CGMI itu didukung DN Aidit, yang memberi sambutan sebelum Waperdam Leimena dan Bung Karno. Kemudian apa yang terjadi? Waperdam Leimena maupun Bung Karno tegas menolak tuntutan itu. Bung Karno, bahkan akan

membubarkan CGMI bila CGMI juga kontra revolusi. Maka, tanda-tanda antiklimaks telah dimulai.

Pada saat bersamaan, kegiatan G30S agaknya sedang disiapkan. Sebab, malam berikutnya (30 September) seusai Bung Karno berbicara di depan Munas Teknik di Istora Senayan, para jenderal Angkatan Darat diculik dan dibunuh. Jenderal Nasution lepas, sementara Mayjen Soeharto, Panglima Kostrad saat itu agaknya tidak menjadi sasaran penculikan. Suasana panas berdampak jauh, saat G30S dilancarkan, diawali dengan penculikan lalu pembunuhan jenderal pimpinan TNI/ Angkatan Darat di Jakarta, dan berlanjut di daerah, antara lain di Yogyakarta, di mana Kolonel Katamso diculik dan dibunuh. Naluri untuk melawan G30S menjadi demikian luas, termasuk partai politik dan kekuatan masyarakat lain yang selama orde lama tidak berdaya menghadapi PKI.

Masyarakat, seolah-olah dihadapkan pilihan, dibunuh atau membunuh. Maka, terjadilah pembunuhan yang demikian luas di seluruh Tanah Air terhadap anggota PKI dan simpatisannya, termasuk keluarganya. Ibaratnya, seperti air bah yang sulit dibendung. Lalu siapa yang bertanggung jawab? Dalam keadaan seperti itu, peran kepemimpinan nasional tentu amat penting. Sayang, justru kepemimpinan nasional praktis menjadi "lumpuh", setidaknya, tidak satu. Presiden Soekarno, sebagaimana kita ketahui dalam catatan sejarah, mengangkat Jenderal Pranoto Reksosamudra menggantikan Jenderal Ahmad Yani sebagai Menteri/Panglima Angkatan Darat.

Dalam keadaan seperti itu, kepemimpinan nasional menjadi tidak efektif mengatasi kemelut nasional, sebab, pandangan kepemimpinan nasional ternyata tidak satu. Ada "dualisme" dalam menghadapi G30S, khususnya antara Pak Harto dan Bung Karno (yang menunjuk Jenderal Pranoto), sehingga kepemimpinan nasional tidak bisa berbuat apa-apa ketika terjadi pembunuhan anggota PKI dan simpatisannya. Dalam keadaan seperti itu, tersiar rumor yang memicu keadaan kian

kalut yaitu daftar tokoh yang akan dibunuh, bila G30S "menang". Atau sebaliknya, tokoh PKI yang berbahaya di daerah. Tidak jelas, siapa yang membuat daftar hitam itu. Namun, apa yang dikatakan Bung Karno perlu dicermati. Bung Karno mengatakan, peristiwa G30S disebabkan tiga hal. *Pertama*, adanya subversi Nekolim. *Kedua*, adanya orang-orang PKI yang "keblinger". *Ketiga*, adanya oknum-oknum yang tidak benar. Dari ketiganya, mana yang paling dominan? Bung Karno, tidak menyebut secara spesifik. Bila akhirnya Bung Karno juga jatuh, apakah semua itu bagian dari strategi menjatuhkan Bung Karno? Jawabnya, tidak mustahil.

Upaya menyingkirkan Bung Karno sudah berlangsung lama, baik melalui pembunuhan maupun upaya-upaya lain, termasuk "intervensi militer". Dari peristiwa PRRI/Permesta sampai tertembaknya seorang pilot, Allan Pope di Maluku. Sejauh apa keterlibatan asing itu? Meski kita tidak bisa membuktikan, namun adanya intervensi asing adalah logis, mengingat sikap-sikap Bung Karno terhadap "Nekolim" (Neo-kolonialisme), termasuk sikapnya keluar dari PBB dan membentuk *The New Emerging Forces*. Bung Karno, tentu mempunyai alasan sendiri bersikap seperti itu. Namun, Willem Oltman, seorang wartawan Belanda, membenarkan intervensi asing itu, dalam buku *Global Terrorist*, termasuk adanya daftar hitam yang diduga disebarkan melalui kalangan asing, yang ternyata berdampak bunuh membunuh sesama kita semakim meluas.

Pada minggu ketiga Oktober 1965, pembunuhan telah berlang-sung. Tidak hanya dilakukan kalangan Islam, tetapi juga kalangan nasionalis. Kesan yang muncul adalah sudah menjadi gerakan massal yang sulit terkendali. Sebabnya, karena kepemimpinan nasional yang tidak satu dalam menyikapi G30S, sehingga aparat pemerintah praktis lumpuh, tidak mampu berbuat apa-apa. Bagaimana sikap Bung Karno? Melihat semua itu, Bung Karno amat sedih. Ia melontarkan gagasan "keruk-nasi" (kerukunan nasional) untuk membangun kembali

kerukunan nasional. Bung Karno meminta HMI mengirim misi ke Jawa-Tengah, untuk melerai suasana panas.

Beberapa kali, Menteri Dalam Negeri/Gubernur DKI Dr Soemarno dan Wagub Dr Soewondo melakukan pertemuan dengan PB HMI untuk menyiapkan misi itu. HMI siap melaksanakannya, namun akhirnya rencana itu tidak berujung pangkal. Bung Karno, tampaknya tidak kuasa lagi, sampai akhirnya keluar Surat Perintah 11 Maret yang terkenal itu. Surat Perintah itu, sudah agak terlambat. Seandainya lebih awal diberikan, siapa yang bertanggung jawab menjadi jelas dan mungkin tidak akan berdampak korban sebesar yang telah terjadi.

Mengesankan, di saat kritis, mestinya kita perlu kepemimpinan nasional yang kuat dan satu, tidak terbelah. Tetapi, itulah lembaran hitam sejarah bangsa ini. Kita sering tidak satu, bahkan selalu bercekcok, meski dalam keadaan krisis, sehingga krisis yang kita hadapi tidak kunjung pulih. Siapa yang salah? Agaknya, kesalahan kolektif bangsa.

Dalam pandangan penulis, hadirnya Islam fundamentalisme dan Islam liberal ataupun Islam modern kalau ditelisik lebih jauh, akan sangat kelihatan kalau itu adalah paket orientalis. Kaum orientalis mengukuhkan bentuk baru tradisi keislaman yang menempatkan orang-orang Islam sebagai kuli di negeri sendiri.[78] Adanya gerakan ini, tidak saja memberikan indikasi keberhasilan konstruksi orientalis dalam mengembangkan Islam menjadi modern ataupun liberal, tetapi sekaligus menempatkan pada posisi ketidaksadaranya. Di mana kesadaran itu ditempakan tidak terpisah dari sejarah masa lalunya. Dengan demikian, mereka yakin bahwa dirinya tidak lepas dari asal usulnya. Padahal mereka juga tidak sadar kalau dirinya berada dalam himpitan hegemoni Amerika.

78 *Ibid.*, hlm. 412.

Terkait dengan keberadaan NU yang senantiasa diinterpretasikan dan ditulis oleh orang yang berada di luar NU, maka NU perlu untuk menulis ulang sejarahnya yang mulai dilupakan. Misalnya tentang sejarah Ahlussunah Wal Jama'ah, Fiqh Siyasah, HAM kultural dan Ushul Fiqh sebagai pencerahan pemikiran. Dengan meng-*qiyas*-kan gagasan dengan kitab-kitab kuning yang selama ini menjadi tradisi pesantren dengan permasalahan praksis kebangsaan, dan keindonesiaan serta kritik poskolonial, maka NU akan mampu menjawab tantangan zaman. Dengan memposisikan NU sebagai subyek yang mengerti dirinya sendiri, maka NU tidak akan menjadi 'buruh' lagi di negeri sendiri. NU akan menjadi organ yang mandiri dan menjadi 'juragan' atas dirinya sendiri.

Kita mestinya bisa belajar dari Edward Said yang bisa dikatakan *"changing the subject"*, ia telah berhasil menggeser posisi obyek menjadi subyek. Kini sudah saatnya kita mengubah posisi obyek yang direpresentasikan menjadi subyek yang merepresentasikan. Kalau Islam dipetakan menjadi dua pilihan *biner* maka hanya ada dua kemungkinan pula gerakan Islam. Pandangan orang-orang yang diuntungkan oleh liberalisme dan fundamentalisme tentunya berbeda dengan orang yang dirugikan. Liberalisme dan fundamentalisme ingin menunjukkan dirinya seragam. Dua paradigma gerakan ini ingin menampilkan keseragaman di hadapan orang-orang yang menghadapinya.

Fundamentalisme Islam misalnya, ia datang dengan misi memurnikan agama Allah. Sedangkan liberalisme muncul atas kegerahan adanya Islam puritan yang tidak menghargai kebudayaan lokal. Kedua frame gerakan ini rentan terhadap pertikaian dan konflik agama karena kedua frame gerakan ini jelas-jelas bertentangan. Untuk menghadapi problematika oposisi biner seperti ini, NU harus tetap berada di jalan tengah (*tawassuth*). NU harus mampu mengeluarkan suara lain

yang tidak memihak pada fundamentalisme dan tidak terjebak pada liberalisme.[79]

3. Kaum Sarungan dan Konseptualisasi Baru di Bidang Politik

Di era Soekarno, di satu sisi, kaum sarungan kadang mendukung dan menjadi bagian dari kekuasaan, sementara di sisi lain kadang

---

79 Buku berjudul *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, **2006 karya Ahmad Baso,** muncul atas kegelisahan anak muda NU atas keterjebakan gerakan NU. Buku ini hadir untuk membongkar balik keterjebakan epistemologi gerakan progresif Islam. Mengikuti jejak pemikiran posmodern Michael Foucault dan Jaques Derrida serta tokoh-tokoh poskolonial seperti Edward W Said, Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Homi K. Bhaba dan tokoh poskolonial yang lainya, penulis menggugat dan membongkar epistemologi gerakan NU, kemudian mencoba menuliskanya kembali. Buku ini menawarkan NU Studies sebagai terobosan baru dalam pemikiran Islam di Indonesia. Dengan senantiasa membongkar dan mencari liminalitas (ruang antara), pemikiran NU bisa semakin berkembang dan mampu menjawab tantangan zaman. Liminalitas inilah yang sebenarnya menjadi prinsip mendasar dalam gerakan NU. Dengan menggunakan prinsip-prinsip yang terkandung dalam aswaja, keterjebakan pemikiran tidak akan terjadi. Sebenarnya NU Studies ini muncul untuk mempertegas buku sebelumnya yaitu Islam Pasca Kolonial. Buku ini menjadi cambuk tersendiri bagi anak-anak muda NU yang cenderung liberal maupun fundamental. Ulil Absor Abdala yang menjadi ikon Islam Liberal tiba-tiba saja surut dari khasanah intelektual Islam. Akan tetapi bukan berarti Ulil kalah dalam perdebatan ini. Sekarang, Ulil sedang bertapa di Negri Paman Sam. Saya kira Ulil menyimpan tenaga untuk memberikan gebrakan Islam di Indonesia. Kita tunggu saja bagaimana nanti setelah pulang dari Amerika Ulil menaggapi tantangan dari sahabatnya ini. Yang pasti buku ini menjadi cambuk tersendiri bagi ana-anak muda NU. Tidak saja yang bergerak pada dua paradigma itu. Buku ini juga memberangus pemikiran-pemikiran anak muda yang berbeda dengan mainstrem untuk berkembang. Kiranya buku ini tidak bermaksud menyudutkan para aktivis gerakan Islam baik yang bergerak dalam fundamentalisme Islam ataupun fundamentalisme neoliberal. Buku ini memfokuskan kajiannya di wilayah kekacauan epistemologis dan praksis gerakan Islam. Dengan membaca buku ini kita diajak berfikir kembali tentang gerakan pemikiran Islam dan keterjebakannya pada nalar oposisional. Oleh karena itu tepat kiranya jika buku ini digunakan sebagai pintu masuk untuk memperdalam kritik terhadap gerakan Islam yang telah menjangkiti nalar gerakan Islam di Indonesia. Buku ini juga sekaligus memberikan alternatif gerakan yang harus diambil oleh aktivis gerakan Islam dalam menghadapi arus globalisasi, dan liberalisme serta benturan peradaban yang dijadikan blue print oleh Amerika terhadap dunia ketiga. Rangkaian tulisan buku ini cukup rumit dan gaya bahasanya juga terlalu tinggi untuk orang-orang awam. Sehingga hanya bisa dimengerti oleh *the well educated class* saja. Kiranya buku ini akan lebih mudah dipahami dan dikonsumsi masyarakat bawah (terlebih NU kultural), jika dituliskan lebih membumi.

menentang dan berada di luar kekuasaan. Pola seperti ini juga kita temui pada era Soeharto. Bahkan, jika dicermati, juga terjadi pada pemerintahan sesudahnya, yakni Habibie, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Megawati, dan Susilo Bambang Yudhoyono sekarang ini. Fragmen sejarah kaum sarungan dan demokratisasi cukup penting terutama di masa rezim Soeharto/orde baru. Dalam konteks relasi dan tarik menarik antara Islam (lebih tepatnya kaum sarungan) dengan rezim kekuasaan, maka rezim kekuasaan tampaknya memainkan peran yang lebih dominan.

Ini bisa dimaklumi karena kekuasaan punya *power* dan aparat *coersive*. Rezim kekuasaan seringkali bertindak pragmatis. Demi mempertahankan kekuasaannya, maka rezim kekuasaan melakukan manuver apa saja: kadang merangkul, tapi kadang juga memberangus Islam. Untuk itu masuk akal juga jika ada ide sekularisasi, di mana agama (khususnya Islam) coba dipisahkan dari negara. Jika mendekat ke entitas negara dan kekuasaan, maka agama (Islam) sangat rentan karena bisa diperalat untuk melanggengkan kekuasaan, bahkan untuk menguasai dan menindas masyarakat. Untuk menetralisir ide ide sekularisasi, Soekarno misalnya, mencoba merangkul komunitas agama khususnya Islam lewat ideologi nasakom-nya, yakni mencoba menyatukan tiga unsur penting: nasionalisme, agama, dan komunisme. Rezim kekuasaan seringkali alergi terhadap Islam politik dan Islam ideologis yang kadang kala sangat obsesif menegakkan tatanan kehidupan berdasarkan syariat Islam, hukum Islam, dan puncaknya mendirikan negara Islam. Beberapa di antaranya bahkan melakukan pemberontakan radikal bersenjata, ingin memisahkan diri dari NKRI dan mendirikan negara Islam. Benih-benih Islam ideologis muncul bahkan sebelum pemerintahan Soekarno, di masa pemerintahan Soekarno, dan di masa Soeharto. Di era reformasi pun benih-benih Islam politik dan Islam ideologis tetap ada, bahkan mungkin sampai kapan pun.

Dari situlah, rezim Soeharto lantas mengidap Islamophobia (ketakutan terhadap Islam) yang berlebihan, kemudian melakukan langkah langkah represif dengan cara mendepolitisasi Islam, atau minimal menyudutkan Islam ke pinggir, terutama pada sepuluh tahun pertama pemerintahan rezim Soeharto. Puncaknya adalah ketika terjadi ideologisasi dan pengasastunggalan Pancasila. Baru pada era 1990-an, ketika rezim Soeharto merasa menghadapi tekanan yang gencar dari berbagai kelompok pro demokrasi, maka Soeharto pun mencoba merangkul, memanfaatkan, atau bahkan memperalat kelompok Islam yang dulu didepolitisasi dan diusir ke pinggir sejarah. Untuk mempertahankan kekuasaannya, Soeharto seringkali mempromosikan Islam "kultural" sambil dengan tegas menekan Islam "politik". Soeharto pun tidak segan-segan melakukan ritual-ritual Islam, yang menurut beberapa pengamat, lebih tampak sebagai fenomena politik daripada spiritual. Tujuannya jelas untuk mengelabui umat Islam dan mengharapkan dukungan dari umat Islam sebagai kelompok mayoritas agar kekuasaan Soeharto tidak tergoyahkan. Oleh karena itu, agak tepat jika aktivitas keagamaan Soeharto di era 90-an tersebut diistilahkan sebagai "kosmetik politik" belaka.

Di era 90-an, untuk mengamankan kekuasaannya setelah ia mendapat "serangan" dari berbagai kelompok pro demokrasi, Soeharto mencoba mendekati dan memikat komunitas Islam dengan berbagai manuver yang halus tapi licik. Beberapa di antaranya, misalnya: pendirian masjid yang terus digencarkan, pengiriman da'i-da'i yang sudah dilitsus ke berbagai pelosok tanah air, pendirian Bank Muamalat Indonesia (BMI), pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), pendirian pers Islam (misalnya Republika), islamisasi atau "hijauisasi" lembaga pemerintahan terutama di kabinet pembangunan VI dan lembaga DPR. dan beberapa lagi lainnya. Pada era 90-an dan terutama menjelang akhir kekuasaannya tahun 1998, Soeharto mencoba merangkul kelompok Islam seluas mungkin, khususnya

kelompok Islam (ultra) konservatif. Pada era ini, Soeharto sedang memainkan kartu Islam untuk menghadapi kalangan militer dan gerakan pro demokrasi yang telah mulai menantang kekuasaannya.

Pada saat Soeharto gencar-gencarnya mendekati dan memainkan faktor Islam untuk menyelamatkan kekuasaannya, maka kemudian muncul istilah "Islam yang Tertundukkan" dan "Islam Rezimis" yang dilansir untuk menunjuk kelompok Islam dari sayap sipil dan militer yang membentengi kekuasaan Soeharto. Yang banyak disorot terkait dengan hal itu, terutama adalah manuver Prabowo, seorang jenderal militer menantu Soeharto yang licik dan ambisius, yang mencoba membentengi kekuasaan Soeharto dan merintis ambisi jabatan pribadinya, dengan cara menjalin konspirasi dengan kelompok Islam ultra konservatif.

Baik di era Soekarno, atau apalagi di era Soeharto, komunitas Islam tertentu lewat para pemuka agamanya, ironisnya kadangkala justeru menjadi alat legitimasi untuk mendukung kekuasaan yang otoriter dan tidak demokratis. Agama, khususnya Islam, dalam pentas sejarah tanah air ini sering kali menyiratkan paradoks: kadang bisa menebar kedamaian, sekaligus memicu kekerasan. Kekerasan terbesar dan tragedi kemanusiaan dalam sejarah tanah air dan ironisnya melibatkan komunitas Islam, misalnya terjadi setelah peristiwa G 30 S PKI, di akhir tahun 1965 dan sepanjang tahun 1966. Dalam tragedi saling bantai anak bangsa ini, diperkirakan sekitar lima ratus ribu nyawa manusia melayang. Agama kadang kala bisa juga menjadi pemicu pertikaian dan kekerasan, bahkan antar pemeluk agama yang berlainan, atau bahkan antar berbagai aliran dalam satu agama sekali pun.

Wacana yang cukup penting dalam konteks demokratisasi bangsa dan selalu terulang pada berbagai fase sejarah tanah air adalah dialog, debat, bahkan pertikaian, antara komunitas Islam literalis dengan komunitas sekuler. Kelompok yang belakangan ini bisa berasal dari

akar agama tapi juga bisa berakar dari "luar" agama. Debat antara komunitas Islam Literalis versus komunitas sekuler (yang paling lantang misalnya diwakili komunitas Islam Liberal) di seputar agama dan negara, masih ramai terjadi di era reformasi.

Dalam konteks ini, jika ditarik dalam fenomena yang lebih luas dan umum, selama dekade awal abad ke 20, gagasan nasionalisme merupakan fokus perdebatan politik paling seru di dunia Islam. Lebih dari seabad umat Islam bergumul dengan persoalan bagaimana mempertemukan politik Islam dengan gagasan kebangsaan dan kewarganegaraan. Ini kian terbukti pada akhir abad 20 dalam pertarungan antara nasionalisme sekuler (atau non konfensional) dan nasionalisme Islam.

Dalam konteks Indonesia, Pancasila yang dirumuskan Soekarno merupakan perpaduan yang unik antara ide ide nasionalisme, Islam, marxisme, demokrasi liberal, dan ide ide kerakyatan Indonesia. Dalam pandangan Soekarno, perpaduan berbagai ide tersebut diharapkan bisa memuaskan kalangan nasionalis sekuler dan nasionalisme Islam.

Dari bahasan di atas, bisa ditarik suatu pelajaran bahwa di masa depan Islam bisa punya sumbangsih terhadap demokrasi, bisa juga tidak. Dalam persoalan demokratisasi sebagaimana juga ditemui pada berbagai negara di belahan dunia dalam berbagai fase sejarah Islam ternyata berwajah dua. Di satu sisi Islam bisa sejalan dengan demokrasi, tapi di sisi yang lain justeru bertentangan. Hal ini sangat tergantung pada bagaimana Islam diekspresikan oleh para pemeluknya.

Warna Islam sedemikian banyak dan beragam, sehingga persentuhan Islam dengan demokrasi, politik, negara, pemerintahan, dan masyarakat manusia di luar Islam pun, bisa sangat banyak ragamnya. Maka yang penting bukan faktor Islamnya itu sendiri, melainkan ekpresi para pemeluk Islam dalam dunia yang riil.

Lebih dari kenyataan itu, sejarah tidak pernah berakhir, tidak ada kemenangan idealitas demokrasi yang definitif. Zaman kita tetap zaman percobaan demokrasi dan apakah lebih baik atau lebih buruk, putusan sejarah akan beragam.

'Melirik' kaum santri tidak bisa lepas dari sebuah kepentingan, yaitu kepentingan untuk membaca kaum santri saat ini, karena mereka adalah tonggak budaya yang akan meneruskan perjuangan untuk menyejahterakan manusia dan masyarakat Indonesia. Regenerasi dalam kehidupan manusia tidak mungkin dihindari. Oleh karena itu, harus ada generasi santri kultural yang usianya masih muda dan dapat diharapkan. Dalam hal ini lebih tepatnya santri muda tersebut adalah "kelompok imajiner" yang bisa dibaca karena disatukan oleh ide, sikap dan pola tingkah laku serta tantangn-tantangannya. Mereka ini lahir, karena berbicara atas nama, kondisi dan tantangan yang mereka hadapi.

Generasi santri akan muncul kalau ide dan sikap santri yang sudah "tua" sudah dianggap memiliki kelemahan, sekecil apapun kelemahan itu lalu memproyeksikan ide dan gagasan serta struktur tindakan baru. Inilah yang disebut 'titik kritis' dalam sebuah generasi kaum santri, yang bisa saja terus dipertahankan demi kepentingan jatah pendapatan mereka sendiri, karena minimnya bacaan-bacaan yang dimiliki, atau bisa jadi karena lemahnya melihat tanda-tanda zaman ke depan. Generasi seperti ini, tentu saja secara historis dan hukum alam, akan justru memunculkan regenerasi untuk melawan ketidak-makmuran.[80]

Di sinilah santri baru ditentukan oleh kelompok-kelompok kecil, bahkan dalam tingkat tertentu awalnya hanya berasal dari sebuah obrolan-obrolan kecil. Kelompok-kelompok kecil ini akan

80 Maksud dari melawan ketidak-makmuran di sini adalah melawan ide-ide yang dikeluarkan oleh para santri kolot atau tua, ketika mereka lembek, dan sudah menjadi hukum alam bahwa hal itu akan memunculkan generasi yang baru.

terus membesar, bila ide dan sikapnya mampu menjadi pilihan publik. Santri baru tersebut akan dikelola menjadi besar oleh masing-masing kelompoknya, baik dari sisi konseptualisasi politiknya maupun gerakan politik praktisnya.

Makna dari kelompok-kelompok kecil yang dikelola santri adalah kelompok santri yang pada awalnya tidak pernah diperhitungkan, kemudian diperdebatkan, diperbincangkan dan akhirnya dipandang sebagai wacana karena ternyata mereka mampu menjadi penyambung dari dunia dan masyarakat sekitarnya. Mereka yang berani bertahan dalam kelompok-kelompok kecil, untuk kemudian menjadi besar, dengan resiko dimaki-maki oleh santri tua dan resiko dari pertarungan di antara santri muda sendiri, maka ia yang akan menjadi penggerak (*king maker*) sejarah dan menentukan arah berjalannya perubahan di kalangan santri di kemudian hari.

Dari sini, memang harapan kepada kaum santri muda bukanlah suatu yang mengada-ada. Karena merekalah yang relatif dapat melihat tanda-tanda zamannya daripada santri tua, di samping faktor energi/staminanya yang masih cukup tangguh dibanding dengan kaum santri tua. Untuk itulah, nasib pergumulan politik Islam Indonesia akan ditentukan oleh kelompok-kelompok kecil yang pada akhirnya akan terus membesar di komunitasnya masing-masing.[81]

Konflik internal di tubuh Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) ternyata belum berakhir. Jika beberapa waktu yang lalu PKB diwarnai konflik internal antara kubu Muhaimin Iskandar (Cak Imin)-Abdurrahman Wahid (Gus Dur) versus kubu Choirul Anam (Cak Anam), maka saat ini konflik internal PKB melibatkan kubu Cak Imin versus Gus Dur. Cak Imin dituduh berwajah ganda dan berkepentingan untuk menjatuhkan Gus Dur. Karena alasan itulah, Gus Dur mengancam akan menyelenggarakan Muktamar Luar Biasa

81 Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru*, hlm. 7-8.

untuk mengakhiri karir politik Cak Imin sebagai Ketua Umum DPP PKB.[82]

Makna yang dapat ditarik dari fenomena di atas adalah bahwa sampai kini sesama anak-anak ideologis Hasyim Asy'ari, bisa disebut kaum sarungan, masih disibukkan dengan konflik internal. Kaum sarungan sendiri sudah terlalu kaya dengan sejarah konflik. Seperti yang diakui M. Ali Haidar di buku Nahdatul Ulama dan Islam di Indonesia (1998), perjalanan politik kaum sarungan selalu saja terbentur konflik yang tidak jarang *sad ending*. Setiap masa dan setiap generasi, sering konflik tidak terhindarkan. Padahal, konflik semacam itu cenderung melelahkan dan melupakan kepentingan kepartaian dan kebangsaan.

Karena itulah, sejak saat ini kaum sarungan harus pandai meminimalisir konflik. Sejarah masa lalu jangan dijadikan justifikasi untuk berkonflik. Yang relevan dilakukan elite-elite kaum sarungan bukanlah larut dalam konflik internal, tetapi segera melakukan konsolidasi partai demi terwujudnya kepentingan rakyat. Dalam konteks ini, konflik internal elite-elite PKB harus segera diakhiri dan selanjutnya mereka harus fokus mewujudkan cita-cita agung para konstituennya. Salah satu caranya ialah dengan merealisasikan gagasan PKB sebagai "partai advokasi" yang sempat terbengkalai.

Dari konteks filosofi politik, menjadi partai advokasi merupakan manifestasi komitmen PKB sebagaimana telah terumuskan dalam platform partai ini, terutama menyangkut keberadaan konstituen partai politik yang sebagian besar relatif terpinggirkan (terabaikan) akibat kebijakan salah urus dan salah fokus yang terjadi selama ini. Rakyat Indonesia, lebih-lebih konstituen PKB, harus selalu diberdayakan dan diangkat prestasi hidupnya. Bukan hanya diambil "suaranya" dalam pesta demokrasi lima tahunan.

---

82 Syaiful Bari "Konflik di Parpol Kaum Sarungan" dalam *Suara Merdeka*, 1 Agustus 2007.

Advokasi oleh PKB adalah komitmen untuk melakukan politik sebagai aktivitas harian (bukan kegiatan lima tahunan) dan politik sebagai panggilan hidup (bukan sebagai profesi-pragmatis) guna mengangkat nasib rakyat atau kaum Bumiputera. Advokasi yang demikian menjadi salah satu upaya membenahi kerapuhan struktural dan menumbuhkan mentalitas kewarganegaraan *(civil mentality)*, sehingga partai politik tidak lagi terjebak pada pragmatisme sempit.

Melalui buku Melampaui Demokrasi (2006), Muhaimin Iskandar menuturkan bahwa advokasi juga bisa menjadi momentum untuk mengembalikan peran ulama di tengah kehidupan masyarakat dan rakyat banyak, di mana salah satu sumber opini hukum (legal opinion) yang menjadi ciri khas PKB adalah fatwa para ulama. Dengan seperti ini, hubungan historis, kultural, dan aspiratif antara NU dan PKB bisa berjalan berdampingan dan saling melengkapi.

Peran Ulama

Sudah diketahui, PKB didirikan oleh para ulama di lingkungan organisasi NU sebagai alat/sarana perjuangan dalam rangka mewujudkan kemakmuran, kesejahteraan, dan keadilan sosial di negeri yang katanya kaya raya ini. Sampai sekarang, keterlibatan ulama atau kiai masih diperlukan di partai berlambang bintang sembilan itu. Seperti yang dielaborasi Muhaimin Iskandar, setidaknya ada tiga alasan untuk menjawab kenapa para ulama dibutuhkan dalam proses politik, khususnya di PKB.

Pertama, keterlibatan ulama dalam perubahan politik dan ekonomi menjadi urgen untuk mentransendensikan hal-hal yang bersifat praktis, sehingga proses perubahan memiliki dimensi etis dan spiritual yang dapat mendorong pelaku politik untuk bertanggung jawab terhadap masyarakat dan Tuhannya. Tanpa dua dimensi tersebut, politik tidak akan bermakna penting. Politik hanya akan berkiblat pada teori Nicollo Machiavelli yang menghalalkan secara cara. Berlakulah apa

yang disebut dengan homo homini lupus. Padahal idealnya, merujuk pada Drijarkara, harus homo homini socius.

Kedua, di antara tugas keulamaan yang mendasar adalah menjadikan agama sebagai pijakan dalam transformasi sosial dan perekat bagi kohesi sosial di masyarakat yang majemuk (pluralis). Agama bukanlah "setan" penyebar konflik dan disintegrasi sosial, melainkan dapat menjadi perekat sosial dan merujuk pada Max Weber (1864-1920), agama sebagai energi perubahan spektakuler dalam sejarah hidup manusia. Karena itu, ulama sendiri selalu dituntut untuk mensosialisasikan bahwa kehadiran agama adalah rahmat bagi seluruh alam, bukan perusak tatanan kemapanan.

Ketiga, dakwah ulama di tengah masyarakat adalah dakwah kebudayaan, dalam arti selalu menggunakan pendekatan budaya dalam menyampaikan ajaran Islam. Dengan cara itu diharapkan proses-proses politik dan pembangunan sosial bisa berjalan seiring dengan transformasi kultural masyarakat. Kalau ulama mampu menjalankan tugas-tugas fundamentalnya, maka citra negatif bahwa mereka hanyalah pembuat "onar" yang mendorong konflik bisa tereliminasi.

Menyelesaikan Konflik

Selanjutnya, untuk keluar dari konflik internal yang terus melanda parpol kaum sarungan, saya akan meminjam teori etika diskursus Jurgen Habermas. Etika diskursus Habermas dibutuhkan mengingat dalam etika diskursus setiap orang yang berkonflik diharuskan untuk duduk sejajar mencari jalan kesepakatan (konsensus). Artinya, dalam rangka menyelesaikan konflik internal di tubuh PKB tersebut dibutuhkan komunikasi terus menerus di mana masing-masing pihak sama-sama memperjuangkan kepentingan bersama.

Sebagaimana dituturkan Habermas dalam mahakarya-nya, The Theory of Communicative Action Vol. I: Reason and the Rationalization of Society (1984) dan The Theory of Communicative Action Vol II: Lifeworld and System (1989), tujuan komunikasi adalah saling pengertian. Habermas mengungkapkan bahwa dalam komunikasi, situasi subyek-obyek bisa dihindarkan. Sebab, komunikasi mengandaikan dua hal. Pertama, manusia berhadapan satu sama lain sebagai dua pihak yang sejajar dan berdaulat. Kedua, adanya ruang kebebasan dalam menangkap maksud orang dalam suatu komunikasi yang tidak dipaksakan.

Persoalannya, selama ini PKB terlalu tergantung pada figur sentral Abdurrahman Wahid yang seakan-akan menjadi patron utama. Padahal, hal itu hanya akan menghambat proses-proses penyelesaian konflik karena yang muncul bukanlah kesetaraan hubungan, melainkan adanya hierarki. Karena itu, untuk menyelesaikan konflik internal yang sampai saat ini masih mewarnai PKB, masing-masing pihak harus sama-sama menghargai dan tidak memosisikan diri dan kelompoknya di atas yang lain. Jika demikian, jalan kebersamaan akan mudah diraih.[]

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 menunjukan 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 tradisionalis ini bisa juga ditemukan unsur-unsur populis-kiri

88 Rebert 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 Megawatilah 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 koalisis 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 tradisionalis (NU) dan Islam Modernis (Muhammadiyah, Masyumi, dan para *underbow*-nya).

Uraian dalam buku ini tentu tidak akan menguaraikan 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 tradisionalis (*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 stucture* (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 Neuhauss (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 menggusur 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 komuintas 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 kiprahnya.

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 poilitik, 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 membuahlkan 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'alamin

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 diproklamirkan.

---

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 tradisonal 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 beromantisme 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 oportunisme 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'alamin*. 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 mentranformasikan kedamaiaan, bukan membentuk kekuatan yang dijadikan alat sebagai kuda tunggangan untuk melangkah kemedan politik. Lebih lengkapnya baca *Tashwirul Afkar*, 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 pertaruhan utama. Pada Muktamar 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 pelembagaan 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 mengkontektualisasikan 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 terkontektualisasikan dengan lokalitas; menjaga moral

97 Pribumisasi Islam di sini mempunyai maksud yaitu kontektualisasi 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*, (Bandumg: 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 (poltik). 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-kultutal bahwa praktek keberagamaan 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 mengurusi 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*, I (Yogyakarta: TIP, 2001), hlm. 32.

pelembagaan ulama dalam *wilayat 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 bagunan infrastruktur yang mapan dan ini hanya dapat dilakukan di daerah pedesaan. Perdaban alternatif ini dimunculkan karena kehawatiran 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*, (Bandumg: 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 disinerginakan 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 fikr*[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 Fikr* 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 memudarnya 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. Memudarnya 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 eksprimentasi 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 memudarnya 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 sentralisitik 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 mencerai-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 Muktamar 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 Muktamar 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. Sayang, 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 pragmatisnya 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'iyyah diniyah ijtima'iyyah*) yang terus mengabdi 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 Muktamar 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 ketersenjangan 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 mengurusi 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 n*ahdliyin* 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 merupakn 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 ata. 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 cendikiawan 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 mewujud 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* (Jakarata: 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 tangan-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 Indosnesia 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 wathoniyyah*), 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 tumbangnya 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 pemahamn 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 manangkap 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 (*salafiyyah*) yang mengajarkan kitab-kitab kuning (*al-kutub al-qadimah*) sebagai mata pelajaran pokok dan memusatkan kyai 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 kyai (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 Muarly Sunrawa, *Kyai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987).

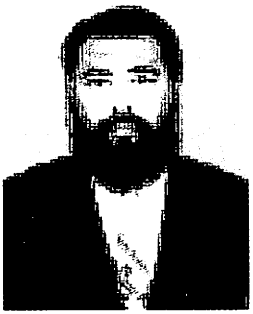
dapat menunjukkan warna dan watak khas tradisionalitasnya sebagai komunitas non-negara (*non governmental community*).

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", kerapkali 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 kerapkali melupakan jati dirinya sebagai "penjaga tradisi" dan "patron" dari masyarakat-bawah dalam mengarungi proses perubahan sosial. Pesantren yang dipimpinnya 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 pemapanan 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. *Metasfiika 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 Santr*i (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.