

WALI, SULTAN, KIAI, DAN SANTRI DALAM TADISI AGAMA DAN POLITIK ISLAM JAWA

Abdul Chalik

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

E-mail: achalik_el@yahoo.co.id

Abstract: The article discusses the role of *wali* (the Muslim saints), sultan, *kiai*, and *santri* within religious tradition and politics in Java. The *wali* (commonly known as *Walisongo* or “the Nine Saints”) were people who initially spread Islam in Java. In their efforts to develop Islam, *Walisongo* also equipped their pupils with religious knowledge to spread Islam in the future. This is from such process the transfer of Islamic knowledge was primarily set off. Once the transition periods began, the role of *wali* had subsequently vanished and replaced by the formal ruler, namely sultan. The Mataram Sultanate was the biggest Islamic sultanate ever in the history of Java. Owing to the supremacy of the Sultan, Kiai Kasan Besari—as an ample example of *kiai* mentioned in this article—built a *pesantren* in an area called *tanah perdikan* (a tax haven) in Tegalsari Ponorogo, East Java, which became an origin of institutionalization of the *pesantren* in Java. The Sultan provided the *pesantren* both material aids and other kinds of support, including entrusting his sons to learn religious knowledge in it. It had been also followed by the royal courtiers and the best cadres of the sultanate who subsequently became litterateurs of the Kingdom.

Keywords: Wali; sultan; *kiai*; *santri*; politics; Java.

Pendahuluan

Studi tentang Islam Jawa tidak bisa mengenyampingkan peran pondok pesantren, sebuah lembaga yang secara tradisional memiliki andil dalam mengader, mendidik dan menyiapkan tenaga yang handal dalam menyebarkan Islam. Meskipun pondok pesantren mengalami metamorfosis menuju ke arah perubahan terus menerus, lembaga ini tetap mempertahankan pola pengajaran yang bercirikan pendidikan keagamaan, khususnya pengajian kitab kuning, sehingga memungkinkan terjadinya kaderisasi secara berkesinambungan.

Berbicara tentang pondok pesantren pada hakikatnya berbicara tentang peran kiai dan santri, dua entitas yang selalu melekat pada lembaga pendidikan tersebut. Kiai bertindak sebagai pemilik, pengasuh dan guru agama di pesantren, sementara santri adalah orang yang belajar dan mengabdikan hidupnya untuk kepentingan pengembangan ilmu pengetahuan melalui pesantren. Pada saatnya, ketika santri sudah lulus mereka akan kembali ke masyarakat di mana sebagian dari mereka melakukan hal yang sama seperti yang dilakukan oleh kiainya, yakni bertindak sebagai guru dan penyebar ajaran Islam di tengah masyarakat.

Selain kiai dan santri, terdapat dua entitas lain yang tidak kalah penting dalam proses penyebaran Islam khususnya di Jawa, yaitu wali dan sultan. Wali yang dimaksud dalam Islam Jawa adalah Walisongo, pembawa dan penyebar Islam pertama kali di tanah Jawa. Melalui para wali, Islam diperkenalkan, ditransmisikan, dan disebarkan bukan hanya di tanah Jawa, melainkan sampai ke Madura dan Lombok (baca: Nusa Tenggara Barat). Sementara itu sultan adalah seorang raja yang memberikan fasilitas kepada para kiai dan santri melalui tanah perdikan, yaitu tanah yang dibebaskan dari pajak, sebagai tempat penyelenggaraan pendidikan pondok pesantren. Peran sultan juga cukup besar, karena dengan “tangan besinya” pesantren diberi keleluasaan untuk mengembangkan pendidikannya. Dengan demikian, sultan secara tidak langsung terlibat dalam penyebaran Islam di Jawa. Melalui peran dan fasilitasi sultan, Islam dapat menyebar ke hampir seluruh pelosok Jawa.

Tulisan ini secara khusus mengkaji empat entitas di atas, mulai sejarah perjalanan hingga peran yang dimainkan oleh masing-masing dalam penyebaran Islam di Jawa dan kawasan sekitar. Kertas kerja ini sekaligus ingin mempertegas posisi empat entitas tersebut dalam lingkup agama dan politik, terutama di Pulau Jawa.

Sintesis Mistik dalam Tradisi Kepemimpinan Jawa

Masyarakat Jawa merupakan masyarakat yang memiliki akar sejarah yang sangat panjang, terutama dalam kehidupan beragama dan berbudaya. Sebelum kedatangan Islam dan Barat (terutama Belanda), Jawa—selama beberapa ratus tahun lamanya—berada di bawah kekuasaan kerajaan Hindu-Buddha, di mana yang disebut terakhir ini menancapkan ajaran agama dan budayanya dalam kehidupan masyarakat Jawa.

Jawa sendiri merupakan etnis terbesar di Asia Tenggara. Etnis ini berjumlah kurang lebih 40% dari dua ratus juta lebih penduduk Indonesia. Seperti sebagian besar etnis lain di Indonesia, 85% lebih etnis Jawa juga memeluk agama Islam. Namun sudah bisa diduga bahwa pemeluk agama yang sedemikian masif itu secara kultural berbeda-beda. Hal ini bukan dikarenakan keanekaragaman yang begitu besar di kalangan bangsa Indonesia, tetapi juga karena variasi subkultur di lingkungan etnis Jawa sendiri. Semenjak dulu mereka mengenal dua arus besar komitmen keberagamaan, yaitu mereka yang salat dan mereka yang tidak. “Salat” berarti menjalankan salat lima waktu. Orang-orang yang melakukannya disebut “putihan”, yaitu orang yang murni beragama yang ditandai dengan menjalankan salat lima waktu secara sungguh-sungguh.¹ Di sisi lain ada yang disebut “abangan”, yaitu mereka yang hanya menjalankan salat ketika sempat atau terlihat sebagai manusia beragama ketika ada peringatan hari-hari besar Islam, seperti Idul Fitri, sementara di lain hari itu agama hanya “menempel” di KTP (Kartu Tanda Penduduk) saja.

Secara antropologis, suku Jawa adalah orang-orang yang secara turun temurun menggunakan bahasa Jawa dengan berbagai dialeknya dalam kehidupan sehari-hari dan bertempat tinggal di Jawa Tengah atau Jawa Timur serta mereka yang berasal dari dua daerah tersebut. Secara geografis, batas Jawa adalah Sungai Cilosari dan Citanduy yang dihuni oleh suku Sunda di bagian barat. Sedangkan sebelah timur kedua sungai tersebut disebut tanah Jawa, yaitu daerah yang didiami oleh suku Jawa. Daerah tersebut meliputi Jawa Tengah dan Jawa Timur. Suku bangsa Jawa asli atau pribumi hidup di daerah pedalaman yaitu daerah-daerah yang secara kolektif sering disebut *kejawan*. Daerah itu meliputi Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Nganjuk, Malang dan Kediri.²

Pada umumnya, orang Jawa percaya bahwa semua penderitaan akan berakhir bila telah muncul Ratu Adil. Kepercayaan terhadap benda-benda bertuah serta melakukan *slametan* merupakan upaya orang Jawa untuk melakukan harmonisasi terhadap alam sekelilingnya. Selain itu, inti dari ajaran *kejawan* adalah *amemayu hayuning bawana* yang dimuat dalam *Kakawin Arjuna Wiwaha* (Mpu Kanwa, 1032).

¹ Niels Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*, terj. Noor Choliz (Yogyakarta: LKiS, 2001), 7. Lihat juga Niels Mulder, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, terj. Wisnu Hardana (Yogyakarta: LKiS, 2001), 43.

² Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta: PT. Hanindita, 1991), 42.

Menjelaskan ajaran ini, Mpu Kanwa menggambarkan tugas seorang pimpinan yang harus memperbaiki dan memakmurkan dunia, seperti dinyatakan dalam Pupuh V bait 4-5. Sunan Pakubuwana IX (1861-1893) mengubah bait tersebut dalam *Serat Wivaha Jarwa* menjadi *Amayu jagad puniki kang parabita, tegese parabita nenggih angecani manabing Iyan wong sanagari puniki* (melindungi dunia ini dan menjaga kelestarian *parabita*, arti *parabita* adalah menyenangkan hati orang lain di seluruh negeri ini).³

Tugas hidup *amemayu hayuning bawana*, oleh Ki Ageng Suryamentaram dan Ki Hajar Dewantara dikembangkan menjadi *mabayu hayuning bangsa, mabayu hayuning bawana* (memelihara dan melindungi keselamatan pribadi, bangsa, dan dunia).⁴ Dengan demikian, tugas *amemayu hayuning bawana* jelas merupakan kewajiban bagi setiap orang sebagai pemimpin.

Tradisi Jawa, dalam hal ini “jawanisme” atau “kejawen”⁵, bukanlah suatu kategori religius melainkan lebih merujuk pada sebuah etika atau gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran Jawa. Dengan demikian ketika sebagian orang mengungkap *kejawaan* mereka, pada hakikatnya hal itu adalah suatu karakteristik yang secara kultural condong pada kehidupan yang mengatasi keanekaragaman religius. Pengalaman Mulder ketika melakukan penelitian di Yogyakarta, misalnya, menemukan seorang muslim yang taat menjalankan ibadah sesuai dengan shari’ah Islam, tetapi mereka tetap orang Jawa yang membicarakan mitologi wayang dan/atau menafsirkan salat lima waktu sebagai ”pertemuan” pribadi dengan Tuhan. Banyak di antara mereka menghormati *slametan* sebagai mekanisme integrasi sosial yang penting atau sangat memuliakan ziarah makam orang tua dan leluhur mereka.⁶

Apa yang dikemukakan oleh Mulder juga diperjelas oleh Woodward. Dalam penelitiannya tentang Islam Jawa dia menemukan beberapa aspek penting yang membedakan antara Islam Jawa dengan praktik Islam lain. *Pertama*, Islam Jawa mengharuskan agar ritus-ritus peralihan kehidupan—khitanan, perkawinan, dan kematian—harus dilaksanakan sesuai dengan hukum Islam, tetapi juga berpegang pada aspek lain dari kesalehan *shari’ah-centris* yang merupakan suatu hal yang

³ Ibid., 10.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., 8.

⁶ Ibid.

bebas pilih. Dalam hal ini, penerapan konsep mikrokosmos dan makrokosmos ke dalam pemikiran kosmologis, keagamaan, politik dan sosial mentransformasikan watak mistisisme-sufistik. Di Jawa sendiri struktur jalan mistik memainkan peran dominan dalam pemikiran kosmologis sosial, politik dan tradisional.

Kedua, baik Islam normatif⁷ maupun berbagai versi desa Islam Jawa berkaitan dengan kepercayaan kraton (*royal cult*). Hubungan antara shari'ah dan doktrin mistik adalah suatu tema paling penting dalam teks-teks keagamaan yang menjadi dasar "agama kraton". Ada kalanya Islam normatif sesuai dengan shari'ah, tetapi ada pula bagian shari'ah yang tidak terpakai.⁸

Menurut Woodward, pandangan Jawa kontemporer mengenai hubungan antara kesaktian dan kesalehan Muslim sangat serupa, dan ada perbedaan antara bentuk sihir yang legal dan ilegal. Legenda-legenda Sulaiman dan legenda-legenda dari buku *Arabian Nights* (Seribu Satu Malam) memberikan preseden yang jelas terhadap pemakaian sihir oleh kalangan Muslim yang saleh. Kekuatan-kekuatan magis Sulaiman digambarkan dengana panjang lebar dalam QS. Saba' [34]: 12. Ia dipercayai menguasai kerajaan dunia dan mempunyai kemampuan untuk memerintahkan para jin, burung, binatang, dan angin. Kekuatannya berasal dari suatu cincin bertanda yang terpahat rahasia nama Allah yang Agung. Tetapi ia juga dikatakan mempelajari seni-seni sihir itu di Mesir dan menjadi guru ahli matematika Yunani, Pythagoras. Sulaiman memberikan suatu paradigma bagi pemakaian sihir secara legal sebab ia seorang nabi sekaligus ahli sihir terbesar dalam sejarah.

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Muhaimin yang mengkaji Islam dalam konteks lokal. Dalam kajiannya terhadap Islam

⁷ Secara terminologis, Islam normatif dipahami sebagai kategori Islam yang bersumber dari wahyu setelah melalui proses peramuan, pembakuan dan penelaahan lewat pendekatan doktrinal-teologis. M. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), v. Mark Woodward dalam penelitiannya di Yogyakarta sering menyebut masyarakat yang menjalankan ajaran Islam sesuai dengan pedoman al-Qur'an dengan sebutan Islam normatif (ia menyebut "kesalehan normatif") sebagai lawan dari masyarakat Muslim yang menggabungkan antara ajaran Islam dengan tradisi *Kejawen* (Islam kebatinan). Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. (Yogyakarta: LKiS, 1999), 120-126.

⁸ Pandangan ini kemudian menjadi salah satu pijakan dalam tesis Woodward ketika melakukan penelitian teks-teks kuno kraton yang terkait dengan ajaran filosofi dan ajaran agama. Lihat *Ibid.*, 10.

di Cirebon melalui pendekatan alternatif, ditemukan bahwa Islam di Cirebon adalah Islam bernuansa khas, yaitu Islam yang melakukan akomodasi terhadap tradisi lokal. Ada proses tarik-menarik, namun bukan dalam bentuknya saling mengalahkan atau menafikan melainkan dalam proses saling memberi dalam koridor saling menerima yang dianggap sesuai. Islam tidak menghilangkan tradisi lokal Jawa selama tradisi tersebut tidak bertentangan dengan Islam murni.⁹ Dengan kata lain, Islam tidak membat habis tradisi lokal yang masih memiliki relevansi dengan tradisi Islam.

Dalam mempraktikkan agama dalam kehidupan sosial, masyarakat Jawa dikenal sebagai masyarakat yang pintar dan canggih, terutama dalam menciptakan sintesis mistik dan agama dalam ruang sosial. Hal tersebut tidak dapat dilepaskan dari para pemimpinnya, seperti wali, raja, dan sultan—yang secara cerdas mampu mengonversi tradisi Islam ke dalam tradisi Jawa. Menurut Ricklefs, inilah salah satu titik kunci keberhasilan Islamisasi di Jawa. Dia menegaskan:

Masyarakat Jawa telah mengembangkan sebuah budaya literer dan religius yang canggih serta diperintah oleh kaum elite yang berpikir cukup jauh sebelum Islam tercatat muncul untuk pertama kalinya dalam masyarakat Jawa pada abad ke-14. Selanjutnya tradisi tersebut diperkuat dan diperteguh oleh Islam, dan menjadi salah kekuatan dalam proses Islamisasi.¹⁰

Konversi budaya lokal ke dalam Islam, selain dilakukan oleh Walisongo, juga tidak dapat dilepaskan dari tokoh utama, yakni raja terbesar di Jawa, Sultan Agung (1613-1646). Dalam sejarah, Sultan Agung dikenal mampu mempertemukan dan mendamaikan kraton dengan tradisi Islam. Sultan tidak lantas memutuskan “”hubungannya dengan Ratu Kidul (*Nyi Roro Kidul*) yang dalam kepercayaan lama masyarakat Jawa diyakini sebagai penguasa Laut Selatan, tetapi dia juga mengambil langkah yang tegas terhadap Islamisasi di Jawa.¹¹

⁹ Nur Syam, “Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial”, dalam [http://eprints.uinsby.ac.id/60/1/Pesisiran Pedalaman.pdf](http://eprints.uinsby.ac.id/60/1/Pesisiran%20Pedalaman.pdf), diunduh Tang-gal 17 Oktober 2015.

¹⁰ M.C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono (Jakarta: t.tp., 2013), 29-30.

¹¹ Ada suatu kisah bahwa Sultan Agung berziarah ke Tembayat di mana ditemukan makam Sunan Bayat, yang dikenal sebagai wali yang memperkenalkan Islam di Mataran. Kompleks makamnya telah menjadi tempat perlawanan terhadap kerajaannya, yang kemudian dia tumpas. Sultan Agung dikisahkan berjumpa dengan roh suci tersebut, yang mengajarnya ilmu-ilmu mistik rahasia. Dengan demikian

Meskipun dalam catatan sejarah rintisan canggih Sultan Agung tidak secara sistemik dilanjutkan oleh generasi sesudahnya, namun apa yang dia lakukan merupakan langkah besar dalam menghubungkan antara agama Islam dan budaya Jawa. Tidak dilanjutkannya berbagai gagasan Sultan Agung dikarenakan, sesudah era kekuasaannya, Jawa menghadapi beragam persoalan, mulai konflik antar-keluarga, antar-kerajaan hingga berhadapan dengan imperialis Belanda.

Keberhasilan Sultan Agung dalam mengawinkan agama dan tradisi, melahirkan apa yang disebut Ricklef sebagai “sintesis mistik”. Sintesis mistik memuat tiga pilar utama, yaitu: suatu kesadaran identitas islami yang kuat di mana dalam konteks ini “menjadi Jawa berarti menjadi muslim”, pelaksanaan lima rukun ritual dalam Islam secara sungguh-sungguh dan konsekwen, dan penerimaan terhadap realitas kekuatan spiritual khas Jawa seperti Nyi Roro Kidul dan Sunan Lawu.¹²

Bersamaan dengan kedatangan Islam, maka tradisi yang sudah sangat kuat dianut oleh masyarakat Jawa selanjutnya memperoleh tempat melalui justifikasi keagamaan melalui bebarapa aktor. Wali, sultan, kiai dan santri merupakan para aktor penting yang memperkuat posisi dimaksud. Sementara itu lembaga yang dekat dengan ketiga aktor tersebut adalah kerajaan dan pondok pesantren.

Wali, Sultan, Kiai, dan Santri sebagai Suprapersonal Tradisi Jawa

Istilah wali dalam studi elite Islam Jawa selalu dihubungkan dengan kehadiran *Walisono* (Wali Sembilan), yaitu penyebar agama Islam di Jawa. Mereka kebanyakan berkedudukan di kota-kota pesisir dan sebagian lain di pedalaman. Para wali itu sebagian memiliki hubungan geneologis dengan Kerajaan Majapahit sehingga mempunyai kewibawaan rohaniah dan berpengaruh di bidang politik.

Sebagian besar para wali tinggal dan menetap di kawasan pesisir utara pulau Jawa. Wilayah pengaruh mereka terbatas di lingkungan kota yang menjadi basisnya, hanya beberapa di antaranya yang mempunyai pengaruh melampaui batas daerahnya, misalnya Sunan Giri dan Sunan Bonang. Keterbatasan daerah tersebut sesuai dengan struktur politik yang ada pada waktu itu, yaitu karena adanya penguasa-penguasa setempat yang disebut Kiai Ageng. Mereka

kerajaan Tembayat terhubung dengan Dinasti Mataram. Itu adalah salah satu contoh bagaimana cara berislam Sultan Agung. Lihat *Ibid.*, 34.

¹² *Ibid.*, 36.

termasuk tuan feodal yang mandiri, dan apabila terpaksa tunduk pada kekuasaan raja yang berhasil memegang kedaulatan di daerah tertentu, maka mereka biasanya berkedudukan sebagai *vasal*. Otoritas kharismatik yang dimiliki oleh para wali merupakan ancaman bagi penguasa pedalaman. Dalam perkembangan politik selanjutnya ada beberapa gejala yang memungkinkan adanya perbedaan sikap dan kedudukan serta peran para wali. Sunan Giri, misalnya, adalah wali yang tidak mengembangkan wilayah, namun tetap menjalankan pengaruh secara luas. Di sisi lain ada wali, semisal Sunan Kudus, yang tidak mengembangkan pengaruh politik di mana kekuasaan politik tetap di tangan raja, seperti Kerajaan Demak.¹³

Dalam proses perubahan seperti tergambar di atas, para wali memegang kepemimpinan yang sifatnya kharismatik.¹⁴ Pada satu sisi, otoritas mereka sebagai penguasa politik atau raja dapat membentuk kekuasaan formal, di pihak lain terlepas dari pelebagaan politik, mereka memiliki kekuasaan sosial-religius yang kuat. Peranan kepemimpinan itu dapat mereka jalankan dikarenakan mereka termasuk ke dalam faktor yang dinamis dalam masyarakat kota bandar perdagangan.

Melalui peran para wali, proses pelebagaan Islam dimulai. Proses itu, *pertama* melalui pendirian masjid, suatu tempat ibadah yang fungsinya juga sebagai tempat penyebaran dan pendidikan. Pada masa awal proses islamisasi, masjid menjadi tempat strategis untuk pengembangan komunitas Islam. Di dalam masjid, segala aktivitas pengembangan komunitas Islam berlangsung. Di dalamnya dilakukan penyusunan strategi, perencanaan dan aksi dalam rangka penyebaran Islam di tengah kehidupan masyarakat. Banyak masjid di Jawa yang diyakini sebagai peninggalan masa wali dan dinamakan dengan nama wali yang bersangkutan. Masjid yang didirikan Raden Rahmat, misalnya, diberi nama Masjid Ampel di Surabaya, Masjid Giri sebagai

¹³ M. Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur* (Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001), 145.

¹⁴ Pemimpin kharismatik diidentifikasi sebagai pemimpin yang memiliki kemampuan dan kekuatan luar biasa dan mengesankan di hadapan masyarakat. Karenanya yang bersangkutan sering berfikir tentang sesuatu yang ghaib, melakukan meditasi untuk mencari inspirasi sehingga membuatnya terpisah dari kebiasaan orang lain. Selengkapnya lihat Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, terj. Talcott Parson (New York: The Free Press, 1966), 358. Lihat juga, Edi Susanto, "Krisis Kepemimpinan Kiai: Studi atas Kharisma Kiai dalam Masyarakat", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 2 (Maret, 2007), 111-120.

identifikasi masjid yang didirikan oleh Sunan Giri, Masjid Drajat didirikan oleh Sunan Drajat, dan sebagainya.¹⁵

Kedua, pelebagaan Islam yang dilakukan oleh para wali melalui pesantren. Pada abad 14 hingga 16 sudah bermunculan pusat-pusat keilmuan Islam seperti di Giri, Ampel, Tuban dan Kudus, meskipun keberadaan pesantren tersebut tidak seperti sekarang. Kegiatan pembelajaran dan pengajaran dimungkinkan berlangsung di rumah-rumah, langgar atau masjid. Proses pembelajaran pun mustahil menggunakan kitab kuning karena sulitnya memahami teks-teks berbahasa Arab, meksipun ada bukti sejarah bahwa pada abad ke-16 sudah ditemukan naskah-naskah berbahasa Arab di mana kemungkinan kitab-kitab tersebut dibawa oleh pedagang dari Timur Tengah.¹⁶

Tentang asal-usul para wali, terdapat dua pandangan yang berbeda. Pendapat pertama menyatakan bahwa para wali adalah keturunan Sayyid Hadramaut yang memiliki nasab sampai kepada Nabi Muhammad. Mereka kebanyakan adalah keturunan Muslim asing yang datang dari Persia dan India yang sudah membaur secara fisik dan budaya dengan masyarakat setempat. Pandangan kedua

¹⁵ Nur Syam, *Islam Pesisir* (Yogyakarta: LKiS, 2005), 74.

¹⁶ Ada dugaan bahwa pesantren yang dikembangkan oleh para *wali* meniru model lembaga pendidikan yang dikembangkan pada masa Hindu-Buddha yang dikenal dengan sebutan *mandala* dan *asyrama*. Pada masa awal penyebaran Islam tidak sedikit pusat-pusat keagamaan dan pendidikan Hindu-Buddha telah dikuasai oleh orang-orang Islam. Boleh jadi telah terjadi pengambilalihan dari lembaga lama oleh Muslim. Akan tetapi transfer budaya lama ini disertai dengan perubahan pada hal-hal yang sangat prinsipil. Maka dari itu, budaya lama yang ditransfer ke dalam Islam mengalami perubahan wujud dan ciri-ciri yang jelas. Lihat Hanun Asrohah, "Pelebagaan Pesantren: Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", *Akademika*, Vol. 18, No. 2 (Maret, 2006), 45-46. Konsep kewalian pertama kali muncul di kalangan sufi, yakni pada abad 9 M, ketika para sufi mulai mengangkat tasawwuf dalam tataran teoritis bukan sekedar kegiatan praktis, seperti yang dilakukan al-Kharrâz, al-Tasturî, dan al-Qushayrî. Ada di antara konsep kewalian ini yang menyebutkan adanya hierarki kekuasaan spiritual yang bertingkat-tingkat, yang masing-masing tingkat ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan spritualnya. Tingkat tertinggi disebut *al-Quṭb* yang digelar juga *al-Ghanṭh* (penyelamat). *Al-Quṭb* dikelilingi oleh tiga orang yang disebut *al-Nuqabâ'* (asisten ahli), empat orang *al-Awtâd* (penyangga), tujuh orang *al-Abrâr* (pengganti), tiga ratus orang *al-Akhyâr* (pilihan) dan empat ribu wali tersembunyi. Lihat Muhammad Tolhah Hasan, *Ablussunah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Lantabora Press, 2005), 282-283.

adalah dugaan bahwa di antara *Walisongo* itu merupakan *sentana* raja atau pejabat tinggi Majapahit yang telah menjadi muslim.¹⁷

Dalam bahasa Arab *walīy* artinya mendekat. Akar kata yang sama menunjukkan istilah dan pengertian yang berbeda-beda, tetapi semua menunjukkan pada otoritas dan kekuasaan. Bagi seorang *walīy* tentu hal ini berarti dekat dengan Tuhan.¹⁸ Pengertian yang lebih dekat dengan makna *walīy* sebagai orang yang dekat kepada Allah disebutkan dalam QS. Yûnus:62, yaitu: “alâ inna awliyâ al-Allâh lâ khawf ‘alayhim wa lâ hum yahzanûn” (*Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada keraguan dalam (hati) mereka dan tidak pula bersedih hati*). Karena itu kemudian, wali diidentikkan dengan orang suci (*saints*).

Studi yang dilakukan oleh Bernard Lewis menemukan pemaknaan yang berbeda di mana *walīy* juga menunjukkan sebagai pemegang otoritas politik. Hal ini, misalnya, yang terjadi di Turki pada masa Ottoman (Uthmâni). *Vilayet* adalah suatu otoritas gubernuran di Turki yang dalam bahasa Arab dikenal dengan sebutan *wilâyah*. Sementara pemimpinnya adalah *wali* dalam bahasa Turki atau *walīy* dalam Bahasa Arab. Bahkan al-Ghazâlî, sebagaimana dikutip Lewis, pada abad 12 masih menggunakan kata *wilâyah* ketika mengemukakan pembahasannya mengenai jabatan dan fungsi pemerintahan atau pelaksanaan wewenang negara.¹⁹

Dalam konteks Jawa, wali bukan hanya sebagai pemimpin agama tetapi juga sebagai pemimpin politik. Awalnya mereka adalah pemimpin agama, menyebarkan agama Islam, namun ketika memiliki pengaruh pada akhirnya memiliki pula kekuasaan terhadap suatu daerah. Pada akhirnya mereka mendirikan kerajaan atau wilayah otonomi dari kerajaan pusat. Di sisi lain ada pula yang dilakukan melalui jalur pernikahan. Apa yang dilakukan oleh raja-raja Demak merupakan eksemplar dalam hal ini.²⁰ Sebagian mereka adalah

¹⁷ Pola yang dibangun dalam adaptasi ke Islam adalah dengan memasuki pemerintahan para raja Muslim di mana sebagian memperoleh tanah dari penguasa dan sebagian lain secara mandiri mendirikan komunitas yang terpisah bersama murid mereka. Lihat Mustopo, *Kebudayaan Islam*, 146.

¹⁸ Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Gramedia, 1994), 103.

¹⁹ *Ibid.*, 48.

²⁰ Pendiri dari Kerajaan Demak yakni Raden Patah, sekaligus menjadi raja pertama Demak pada tahun 1500-1518 M. Raden Patah merupakan putra dari Brawijaya V dan Putri Champa dari Tiongkok. Raden Patah secara diam-diam pergi ke Jawa tepatnya Surabaya dan berguru kepada Sunan Ampel. Kemudian Sunan Ampel memerintahkan Raden Patah supaya pindah ke Jawa Tengah untuk membuka Hutan

keturunan Cina Muslim yang berhasil menjalin hubungan pernikahan dengan elite Majapahit. Demikian pula yang dilakukan oleh beberapa wali dan keturunannya.

Sedangkan istilah “sultan” dalam kepemimpinan Islam Jawa tidak dapat dipisahkan dari nama Sultan Agung yang pada masanya menjadi pemimpin/raja Mataram Islam. Sultan Agung adalah putera Pangeran Seda Krapyak yang merupakan generasi keempat. Selain dikenal sebagai ahli di bidang militer, Sultan Agung juga dikenal dengan kemampuan di bidang politik dan budaya yang mengungguli raja-raja sebelumnya yang kemudian menjadi penguasa seluruh tanah Jawa.

Gelar *susubunan* dan sultan yang melekat pada dirinya adalah upaya untuk memantapkan mandat keagamaannya. *Susubunan* waktu itu hanya disandang, terutama oleh pemimpin agama. Sementara itu gelar sultan yang melekat pada dirinya diberikan oleh ulama Mekah pada tahun 1641.²¹ Dia mengikuti jejak Sultan Banten, Pangeran Ratu, yang menjadi raja Jawa pertama yang mendapatkan gelar *sultan* dari Mekah, sehingga namanya menjadi Sultan Abulmafakhir Mahmud Abdul Kadir. Gelar sultan sekaligus dalam rangka untuk menegaskan legitimasi politik dan keagamaan Mataram. Seperti yang dikutip Woodward, sebagai seorang pemimpin politik agama, Sultan Agung digambarkan memiliki kemampuan terbang dan salat jum’at di Mekah secara rutin.

Raja-raja Mataram berikutnya, yaitu Amangkurat I sampai dengan III menggunakan gelar *sunan*. Sedangkan Amangkurat IV (1719-1724)

Glagah Wangi atau Bintara lalu mendirikan pesantren. Lambat laun, banyak yang menjadi santri di pesantren tersebut dan pada akhirnya Demak berkembang pesat. Raden Patah dikukuhkan menjadi Adipati Demak oleh ayahnya, Brawijaya V, dan mengganti nama Demak menjadi Bintara yang akhirnya disebut Demak Bintara.

²¹ Woodward, *Islam Jawa*, 92. Meskipun demikian, Sultan Agung bukanlah orang pertama yang menggunakan gelar sultan. Jauh sebelumnya, Sultan Pasai, Malikus Saleh, sudah menggunakan gelar tersebut. Kerajaan Samudera Pasai terletak di Aceh dan merupakan kerajaan Islam pertama di Indonesia. Kerajaan ini didirikan oleh Meurah Silu pada tahun 1267 M. Bukti-bukti arkeologis keberadaan kerajaan ini adalah ditemukannya makam raja-raja Pasai di kampung Geudong, Aceh Utara. Makam ini terletak di dekat reruntuhan bangunan pusat kerajaan Samudera di desa Beuringin, kecamatan Samudera, sekitar 17 km sebelah timur Lhokseumawe. Di antara makam raja-raja tersebut, terdapat nama Sultan Malik al-Saleh, Raja Pasai pertama. Malik al-Saleh adalah nama baru Meurah Silu setelah ia masuk Islam dan merupakan sultan Islam pertama di Indonesia. Dia berkuasa lebih kurang 29 tahun (1297-1326 M). Kerajaan Samudera Pasai merupakan sendiri merupakan gabungan dari Kerajaan Pase dan Peurlak.

menjadi yang pertama menggunakan gelar *khalifatullah*. Gelar *khalifatullah* (dari kata *khalifah* artinya wakil) menegaskan perubahan konsep lama raja Jawa, dari perwujudan dewa menjadi wakil Allah di dunia.

Kendati penerimaan gelar memperkokoh klaim-klaim keagamaan, di lain sisi sekaligus memperlihatkan bahwa strategi legitimasi bertemu dengan resistensi, khususnya dari ulama. Kendati Sultan Agung berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan pesisir, tetapi tak sepenuhnya menguasai Jawa Tengah.²² Upaya Sultan Agung menggunakan gelar tersebut, terlebih dari ulama Mekah, dapat dilihat dari sulitnya mempengaruhi dan mendominasi para ulama lain yang berada di bawah kekuasaannya.

Dalam literatur Islam, kata sultan juga digunakan untuk menunjuk kepada menteri, gubernur atau figur-figur penting lainnya. Secara umum merupakan contoh dari kecenderungan istilah-istilah politik, di mana kata tersebut menunjukkan suatu abstraksi sebutan dari pemegang kedaulatan.²³ Menurut Lewis, gelar sultan diberikan untuk pertama kalinya oleh Khalifah Hârûn al-Rashîd kepada *wazîm*nya. Pada abad 10, istilah tersebut sudah menjadi istilah umum, walaupun secara informal menunjuk pada penguasa dan raja-raja independen, yang digunakan untuk membedakan mereka dari penguasa atau raja yang masih aktif tunduk di bawah pemerintahan pusat yang efektif. Hal ini, misalnya, gelar yang digunakan oleh Dinasti Saljuk Turki.²⁴

Dalam bahasa Arab *sultân* merupakan kata benda abstrak yang berarti kekuasaan atau pemerintahan.²⁵ Dalam istilah lain juga disebut raja (*al-mulk*).²⁶ Kata ini pada mulanya digunakan hanya sebagai suatu abstraksi yang pada perkembangannya terakhir kata itu digunakan untuk menunjukkan orang. Tampaknya kata ini pertama-tama telah

²² Ibid.

²³ Lewis, *Bahasa Politik Islam*, 72.

²⁴ Ibid. Lihat pula, Hugh Kenedy, *The Prophet and the Age of Caliphate* (London: Longman Limited Group, 1986), 347-350. Lihat pula Bernard Lewis, *The Arab in History* (New York: Harper Torcbooks, 1966), 146-147. Pada pemerintahan Dinasti Saljuk, sultan mempunyai pengertian baru dari sebutan untuk imperium universal. Bagi orang-orang Saljuk hanya ada satu sultan, sebagaimana hanya ada satu khalifah, dan sultan adalah pemimpin militer dan politik tertinggi.

²⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1984), 650.

²⁶ Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986), 344.

diterapkan secara informal untuk menunjuk kepada menteri, gubernur atau figur-figur penting lainnya sebagaimana dijelaskan di atas.

Terdapat kata yang juga memiliki padanan makna dengan *sultân*, yaitu *amîr*. Namun yang disebut terakhir digunakan semata-mata untuk menunjuk kepada pemimpin Muslim yang berkuasa yang secara militer memiliki kelebihan dibanding dengan penguasa lainnya. Hal ini, sebagai contoh, merujuk sebutan *Amîr al-Mu'minîn* 'Umar b. Khattâb yang dikenal sebagai *khalîfab* dan panglima perang yang tangguh.²⁷ Sehingga tugas-tugas *amîr* menurut pandangan ini berkisar pada urusan kemiliteran, termasuk mengatur pasukan, membuat persetujuan, mengangkat dan memberhentikan petugas militer.

Meskipun kemudian, termasuk dalam konteks sekarang, kata *amîr* mengalami perluasan makna. Istilah *amîr* disamakan, misalnya, dengan presiden, perdana menteri atau raja sebagaimana yang terjadi di beberapa negara Arab. Begitu pula beberapa penulis, khususnya penulis Muslim, tidak banyak membedakan istilah *amîr*, *khalîfab* atau *sultân* untuk menyebut pemimpin suatu negara Islam.²⁸

Dalam sejarah pemerintahan Islam, era berkuasanya *amîr* adalah era terjadinya fragmentasi baik dalam hal kekuasaan atau wilayah teritorial. *Pertama*, para *khalîfab* kehilangan kekuasaan mereka atas propinsi-propinsi yang kemudian dikuasai oleh dinasti-dinasti independen di mana pada masa belakangan justru memberontak. Tidak lama kemudian, para *khalîfab* kehilangan kekuasaan, bahkan di ibu kota mereka sendiri. Untuk menyatakan kekuasaannya atas *amîr-amîr* di provinsi tersebut, pada tahun 935 seorang *amîr* di Baghdad menggunakan sebutan *amîr al-umarâ'* atau "amîr dari amîr-amîr".²⁹ Sebutan ini tidak lama kemudian diadopsi oleh Dinasti Buwayhi di Persia yang membuatnya efektif bagi sebuah kedaulatan.³⁰ Jenis

²⁷ Pada waktu 'Umar dipilih sebagai pengganti Abû Bakr, 'Umar menyebut dirinya sebagai *amîr al-mu'minîn*. Pada waktu inilah istilah *amîr* dikenal dalam institusi politik Islam. Lihat Patricia Crone dan Martin Hinds, *God's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) 13.

²⁸ Afzalur Rahman, misalnya, dalam beberapa tulisannya secara eksplisit tidak membedakan antara kedudukan *amîr*, *khalîfab*, presiden, sultân dan perdana menteri. Lihat Afzalur Rahman, *Islam: Ideology and the Way of Life* (Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1995), 312-320.

²⁹ Istilah ini muncul bersamaan dengan kemenangan pihak militer dalam perebutan kekuasaan dengan kelompok sipil yang memerintah 'Abbâsiyah. Selengkapnya baca Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (New York: Longman Inc., 1986), 216-217. Lihat juga Lewis, *The Arab in History*, 97.

³⁰ *Ibid.*

kedaulatan ini berbeda dari *khilāfah* Mu'āwiyah, dan banyak hal bahkan lebih unggul tingkat kekuasaannya. Hal ini disebabkan oleh sang *kbālīfah* sendiri di mana di tangan walikota yang menguasai wilayahnya ia telah menjadi kecil bahkan dibandingkan dengan boneka. Ini merupakan tahap pertama dalam evolusi ke arah apa yang lama-kelamaan menjadi istilah yang khas dari kedaulatan dalam Islam, yaitu *sultān*.

Di samping wali dan sultan, dalam komunitas muslim tradisional Jawa juga mengenal istilah “kiai”. Mereka merupakan bagian dari kelompok elite dalam struktur sosial, politik dan ekonomi masyarakat Jawa. Sebagai suatu kelompok, para kiai memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam kehidupan politik di Indonesia. Menurut Kartodirdjo (1987), raja, kiai, keluarga kiai, para bangsawan serta elite borokrasi dan penguasa berkedudukan sebagai tuan, sedangkan rakyat sebagai abdi.³¹

Di dunia Islam Indonesia, kiai merupakan sebutan bagi seorang yang memiliki kemampuan dan kedalaman ilmu agama yang disebut ‘*ulama*’.³² Menurut sebuah Ḥadīth, ulama merupakan penerus para Nabi. Hal ini sesuai dengan Ḥadīth yang diriwayatkan oleh Abū Dâwūd dari Kathīr b. Qays³³, yaitu “al-‘ulama’ warathat al-anbiyâ”.

‘Abd al-Raḥmân al-Jabartî dalam bukunya *‘Ajâ’ib al-Athbâr fî al-Tarâjim wa al-Akhhbâr* membuat empat kategori tingkatan manusia. Tingkat *pertama* adalah Nabi yang menerima risalah langsung dari Allah; *kedua* adalah ulama sebagai pengganti Nabi (*the depositors of truth in this world and the elite of mankind*). Tempat *ketiga* adalah raja atau penguasa, dan yang terakhir manusia pada umumnya.³⁴

³¹ Hal ini sebagaimana dikutip Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nabhdlatul Ulama* (Jakarta: LP3ES, 2004), 39.

³² Menurut Horikoshi dalam melakukan studi tentang kiai, terdapat perbedaan mendasar antara kiai dan ulama. Ulama adalah sosok yang memiliki ilmu pengetahuan agama sangat luas, sementara kiai di samping memiliki pengetahuan agama cukup luas juga memiliki pengaruh di masyarakat, karena kharisma yang dimilikinya. Lihat Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta: P3M, 1987), 244.

³³ Teks ḥadīth selengkapnya dapat dilacak dalam al-Khâlidî (*taḥqīq*), *Sunan Abū Dâwūd*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-‘Ilmiyah, 1996), 523. Ḥadīth ini juga dikutip oleh Abū Ḥâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* (Kairo: Dâr al-‘Îmân, 1996), 14.

³⁴ Afaf L. Sayyid Marsot, “The Ulama Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis* (California: University of California, 1978), 149.

Menurut al-Jabartî, ulama ditempatkan pada level kedua karena posisinya sangat mulia yakni sebagai penjaga tradisi, penyampai Islam, bijak dalam banyak hal dan *moral tutor* bagi masyarakat. Di samping itu, ulama tidak mencetak kasta atau gelar, begitu pula tidak menggunakan keluasan ilmunya untuk mencapai kekuasaan.³⁵ Di Mesir dan di beberapa negara muslim di Timur Tengah, sebutan ulama menjadi sebutan umum bagi individu yang memiliki kemampuan di bidang ilmu agama dan mampu menjalankan shari'ah dengan baik³⁶. Sementara di Jawa, sebutan kiai lebih menonjol dibandingkan dengan sebutan ulama.

Dalam komunitas Nahdlatul Ulama (NU), misalnya, kiai menduduki posisi yang sangat terhormat. Dalam struktur kepengurusan, kiai biasanya menempati pos "syuriah", suatu lembaga yang secara khusus membidangi masalah-masalah hukum Islam dan berposisi sebagai majelis pertimbangan utama dalam menentukan kebijakan-kebijakan penting organisasi. Namun demikian, kepengurusan "tanfidziyah" juga banyak diisi oleh kiai, begitu pula di lembaga otonom, tergantung kebutuhan dan cakupan kewilayahan. Kiai di NU pada umumnya sekaligus sebagai pimpinan pesantren atau berasal dari keluarga pesantren. Ada juga yang tidak memiliki pesantren tetapi masyarakat menyebutnya sebagai kiai. Sebagai contoh adalah Kiai Muchith Muzadi, tokoh kenamaan NU, yang tinggal di Jember namun dia tidak memiliki pesantren.

Ada beberapa faktor yang membentuk besarnya pengaruh kiai dalam masyarakat Jawa. Salah satunya adalah karena kiai sekaligus sebagai ulama, memiliki kedalaman ilmu pengetahuan, tidak terlalu memperhitungkan dunia, dan sebagai pewaris Nabi.³⁷ Kiai sebagai ulama dipandang memiliki otoritas untuk menafsirkan kitab suci. Karena keilmuan yang dimiliki, kiai dianggap memiliki kapasitas untuk itu. Karena "label" sebagai pewaris Nabi, pemegang otoritas menafsirkan kitab suci, kiai kemudian muncul sebagai sosok yang sangat kuat, bukan sekedar dari sisi keilmuan tetapi juga

³⁵ Ibid.,

³⁶ Tentang ulama di Mesir dan Timur Tengah selanjutnya lihat Abdul Chalik, "Hubungan Ulama dan Negara di Mesir pada Abad 18 dan 19 M", *Akademika*, Vol. 18, No. 2 (Maret, 2006), 106-116.

³⁷ Lihat Richard L. Chambers, "The Ottoman Ulama and Tanzimat", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis* (California: University of California, 1978), 33-36. Ada satu ayat al-Qur'ân yang menjustifikasi keutamaan ulama, yaitu QS. al-Fâtir [35]: 28.

kemasyarakatan. Hal ini juga karena dirinya memiliki otoritas yang cukup dan ruang untuk meneguhkan otoritas tersebut, yakni pondok pesantren.

Studi tentang kiai cukup banyak dan beragam. Salah satunya yang dilakukan oleh Zamakhsari Dhofier. Menurut Dhofier gelar kiai adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang yang menjadi pimpinan pondok pesantren dan memiliki keahlian ilmu agama Islam. Gelar kiai dibentuk dan ditentukan oleh masyarakat, bukan gelar yang diciptakan sendiri oleh kiai tersebut. Gelar seperti ini merupakan gelar sosial yang menentukan prestise tidaknya seseorang dalam masyarakat. Gelar kiai juga diberikan kepada seseorang yang dianggap tokoh oleh masyarakat di luar urusan agama, atau diberikan kepada seseorang di luar kapasitasnya sebagai ahli ilmu agama. Dalam tradisi Jawa gelar yang diberikan dikenal dengan sebutan *Kiai*, *Yai* atau *Ki*. Masih menurut Dhofier, gelar kiai juga diberikan kepada seseorang yang ahli di bidang ilmu agama Islam, utamanya kitab kuning meskipun yang bersangkutan tidak memiliki pesantren.³⁸

Variasi kekiaian berbeda antara Jawa dan Madura. Dalam penelitian Turmudi di Jombang, semua ulama dari tingkat tertinggi hingga yang terendah disebut kiai. Dengan kata lain, istilah kiai di Jombang tidak mesti pada mereka yang menjalankan pesantren, tetapi juga dapat diterapkan kepada guru ngaji atau imam Masjid yang memiliki pengetahuan keislaman yang lebih dibandingkan dengan warga lain. Sementara di Madura tidak terikat oleh struktur formal apapun, tetapi lebih terletak pada pengakuan sosial sehingga agak sulit mengenali kekiaian seseorang. Hanya mereka yang menjalankan pesantren yang bisa dikenali dengan mudah. Mereka dianggap sebagai kiai yang lebih tinggi derajatnya.³⁹ Di Madura, seorang guru ngaji di mushalla disebut kiai, demikian juga ada kiai yang berprofesi sebagai paranormal.

Dalam masyarakat Jawa, kepatuhan kepada kiai bisa dirunut dari falsafah hidup orang Jawa yaitu kehidupan mikrokosmos (dunia nyata) dan makrokosmos (dunia ghaib). Sedangkan raja dianggap sebagai penghubung kedua bentuk kosmos tersebut. Pada masa Hindu, raja

³⁸ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 55-56. Lihat pula, Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 6. Lihat juga, Achmad Pathoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik* (Yogyakarta: LP3ES, 2007), 22-23.

³⁹ Endang Turmudi, *Perselingkuban Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi (Yogyakarta: LKiS, 2004), 29.

dianggap sebagai manifestasi ketuhanan dalam kehidupan mikro-kosmos. Baru setelah Islam masuk, terjadi perubahan pandangan tentang siapa yang kemudian dianggap sebagai wakil atau simbol dari kekuatan makrokosmos. Secara teoretis, Islam telah menempatkan penguasa negara dalam posisi yang tidak setinggi pada zaman Majapahit. Di samping itu, secara teoretis Islam juga tidak mengakui adanya seorang manusia yang dapat dianggap sebagai simbol kekuatan makrokosmos. Tetapi Islam beranggapan ada nabi-nabi yang diberi keistimewaan sebagai utusan, dan para ulama (dalam konteks Jawa adalah kiai) sebagai pewaris para Nabi itu.⁴⁰ Hal ini berakibat pada anggapan penguasa, kini tidak bisa memegang monopoli untuk mewakili simbol kekuatan makrokosmos dalam pandangan kosmologi Jawa.

Menurut Geraint Parry, kiai dapat dikategorikan sebagai tipe elite “the legal authority”, suatu kekuasaan yang tidak memiliki otoritas kewilayahan, tetapi secara *de facto* memiliki kekuatan yang nyata. Sementara sebagai kebalikan dari *the legal authority* adalah “the legal power”, yaitu elite yang memiliki kekuasaan berdasarkan *stempel* atau secara *de jure* memiliki kekuasaan tetapi tidak memiliki kemampuan yang sesungguhnya.⁴¹ Parry mencontohkan *the legal power* adalah pemimpin junta yang berkuasa di suatu negara yang hanya mengandalkan kekuatan senjata untuk memobilisasi dan mempengaruhi rakyat.

Kiai juga dikategorikan sebagai *social elite*, karena berdiri di luar pemerintahan. Di samping sebagai *social elite*, ada pula kiai yang sekaligus menjadi *governing elite*, yaitu elite yang berada dalam struktur pemerintahan formal.⁴² Model kiai yang demikian ini memiliki pengaruh dan kekuatan ganda, karena dapat mempengaruhi dan sekaligus membuat kebijakan atas nama peran yang dimilikinya sebagai aparatur negara. Dalam konteks Indonesia, tidak sedikit kiai yang menjadi bupati, ketua DPRD, menteri bahkan presiden.

Karena pengaruh secara sosial yang sangat kuat, tidak sedikit kiai-kiai di Jawa terlibat secara langsung dalam politik, atau menjadi patron dari kekuatan politik tertentu. Sepak terjang kiai yang demikian itu

⁴⁰ Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Indonesia: Dinamika Islam Pasca-Orde Baru* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008), 42. Lihat juga, Woodward, *Islam Jawa*, 10.

⁴¹ Geraint Parry, *Political Elites* (London, George Allen and Unwin LTD, 1969), 68.

⁴² *Ibid.*, 72. Lihat juga Zainul Abbas, “Perubahan Prilaku Politik Kiai di Pesantren Raul Ulum Bogor”, *Holistik: Journal of Social and Cultural Anthropology*, Vol. 06, No. 01 (2005), 100-113.

menempatkan kiai sebagai sosok dan institusi keagamaan yang sering dihubungkan dengan politik. Namun demikian, ada pandangan yang sangat kuat di kalangan kiai, bahwa politik merupakan sarana ibadah, amar makruf nahi munkar, yang harus diperjuangkan sebagai media untuk menyebarkan kebaikan.

Tentang hubungan kiai dan politik, Turmudi mendiskripsikan sebagai berikut:

Politik merupakan cara kiai untuk melakukan perjuangan. Kiai tetap memiliki peran yang sangat penting dalam politik. Masyarakat masih meyakini bahwa kiai pembimbing moralitas yang senantiasa harus dihormati dan diikuti. Karena kiai bukan berangkat dari kemauan sendiri, melainkan karena panggilan keagamaan dan masyarakat juga menghendaki seperti itu.⁴³

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Dhofier, jauh sebelum Turmudi melakukan penelitian tentang kiai. Ia menyatakan bahwa dalam banyak hal kiai sudah jauh lebih maju, dan bahkan soal politik sangat kreatif:

Walau kiai terikat kuat dengan pola pemikiran tradisional, namun mereka telah mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia. Demikian pula dalam lapangan sosial politik, para kiai dan anak cuku mereka telah menjadi bagian dari kehidupan politik nasional, tidak kalah moderen dibandingkan dengan kekuatan sosial-politik yang lain. Kiai adalah pemimpin-pemimpin kreatif yang selalu berhasil mengembangkan pesantren dalam dimensi-dimensi baru. Panorama yang sangat majemuk dari kehidupan pesantren sekarang ini adalah merupakan petunjuk adanya kreasi yang jenius dari para kiai.⁴⁴

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

Kiai sangat hati-hati terlibat dalam berpolitik, tetapi menerima sumbangan pemerintah untuk memperbaiki sarana-sarana umum dan madrasahnyanya. Dalam soal ini, kiai tidak khawatir akan konsekuensi yang mungkin timbul. Kiai juga disebut dengan enterpreneur politik sejati. Masyarakat dan kiai telah memberikan nilai-nilai kebersamaan dan cita-cita keutamaan berbeda dengan sistem sekuler. Sebagai konsekuensinya, hubungan kiai dan masyarakat sangat stabil, awet dan tidak dapat dipisahkan, saling tergantung sama lain. Dalam hal ini agama telah menyumbangkan bentuk-bentuk ideologi dan

⁴³ Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 323.

⁴⁴ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 172 dan 177.

sentimen paling kuat yang berguna bagi para pemimpin untuk dimanfaatkan dalam menyatukan sebagian anggota masyarakat.⁴⁵

Dalam tradisi kepemimpinan Jawa, kiai merupakan salah satu komponen yang sangat penting. Dalam sejarah Indonesia hingga masa modern, peran kiai masih sangat diperhitungkan.

Entitas terakhir adalah santri. Terdapat dua pengertian santri yang dikenal dalam masyarakat, khususnya masyarakat Jawa. *Pertama*, seperti yang dikemukakan oleh Geertz yang mendefinisikan santri adalah seseorang yang secara konsisten dan teratur melaksanakan pokok-pokok peribadatan yang telah diatur dalam agama Islam, misalnya melaksanakan salat lima waktu, puasa di bulan Ramadan atau puasa lain yang dianjurkan dalam Islam, mengeluarkan zakat, menunaikan ibadah haji serta melaksanakan perintah-perintah lain dalam Islam.⁴⁶ Sedangkan pengertian *kedua* santri adalah seseorang yang belajar di pondok pesantren.⁴⁷ Keduanya sama-sama dipakai untuk menjelaskan elite politik yang bersendikan agama di kalangan masyarakat Jawa.

Ada empat pendapat mengenai asal usul kata santri. *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa kata santri berasal dari kata *sastri* (Sansakerta) yang berarti "melek huruf". Sepertinya, dulu pada permulaan tumbuhnya kekuasaan Demak, santri adalah kelas *literary* karena pengetahuan mereka tentang agama Islam. Atau paling tidak seorang santri itu bisa membaca al-Qur'ân. *Kedua*, kata santri berasal dari bahasa Jawa, *cantrik*, yaitu seseorang yang selalu mengikuti guru dengan maksud belajar.⁴⁸

Ketiga, kata santri berasal dari bahasa Melayu *senteri*. Mengutip pandangan Robson, dalam penelitian Asrohah dinyatakan bahwa kata ini sering ditemukan dalam literatur yang dihubungkan dengan dagang *santeri*, yaitu pedagang dan santri yang melakukan pengembaraan. Mungkin istilah dagang *santeri* telah berkembang sejak terjalannya jalur perdagangan Melayu Nusantara dengan India, China dan negeri-negeri Islam lain. Istilah ini mungkin juga dipakai untuk menunjukkan

⁴⁵ Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, 244.

⁴⁶ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), 6-7.

⁴⁷ Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta: Sypress, 1994), 1.

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 78.

adanya pedagang yang berpredikat santri.⁴⁹ *Keempat*, pendapat yang menyatakan kata santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti "guru mengaji". Sedangkan menurut Berg, kata santri berasal dari kata *shastri* yang dalam bahasa India berarti "orang yang paham buku suci agama". Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti "buku-buku suci, buku-buku agama atau buku ilmu pengetahuan."⁵⁰

Perlu dikemukakan secara singkat di sini bahwa sebelum istilah santri muncul, terdapat istilah *pesantren* yang lebih dulu muncul namun terkait erat dengan istilah pertama. Pada masa perdagangan antara Jawa dengan dunia Islam lainnya, istilah santri telah dikenal dan sampai dituliskannya kronik Babad Tanah Jawi oleh pujangga kerajaan Mataram, istilah ini terus menjadi istilah umum. Bahkan istilah santri terus mengalami perkembangan bukan hanya orang-orang yang belajar agama Islam, tetapi jua menjadi identitas bagi orang-orang yang kuat Islamnya sebagai lawan dari identitas *abangan*. Baru pada abad 19 ketika L.W.C. van den Berg melakukan penelitian terhadap lembaga pendidikan tradisional di Jawa, istilah pesantren telah dipakai untuk merujuk lembaga pendidikan Islam di Jawa.⁵¹ Sampai abad 20, murid-murid yang mendalami agama Islam disebut dengan "santri", dan tempat belajar santri disebut "pesantren", yang dirangkai menjadi pondok sehingga menjadi pondok pesantren.⁵²

Pada perkembangan selanjutnya, para santri yang belajar di pesantren atau pondok pesantren ketika kembali ke kampung halaman menjadi elite-elite lokal yang berfungsi sebagai guru agama, pimpinan pesantren, tokoh agama bahkan tokoh politik. Peran elite santri pada masa kolonial sangat menonjol sebagai pemimpin pergerakan dalam melawan pemerintah Belanda. Pada masa sebelum dan awal-awal kemerdekaan, eksistensi elite santri menjadi *icon* dan pelaku utama peretas jalan menuju kemerdekaan. Mereka terlibat dalam komite persiapan, pemegang kendali pemerintahan dan menduduki posisi strategis di pemerintahan. Hingga kini, peran elite santri masih sangat menonjol, dan bahkan republik ini tidak bisa dilepaskan dari peran dan kontribusi santri hingga masa-masa yang akan datang.

Dalam konteks sekarang, terminologi santri tidak sekedar dimonopoli oleh alumni pondok pesantren atau mereka yang belajar

⁴⁹ Asrohah, "Pelebagaan Pesantren", 46.

⁵⁰ Lihat M. Ridwan Natsir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Islam Ideal: Pondok Pesantren di Tengah Perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 81-82.

⁵¹ Ibid.

⁵² Ibid., 83.

pada lembaga pendidikan pesantren. Mereka yang belajar pendidikan agama Islam di luar jalur pendidikan formal menyebut dirinya sebagai santri. Misalnya adalah mereka yang belajar di Taman Pendidikan al-Qur'an, mushalla, masjid, madrasah atau pada lembaga pendidikan formal seperti SMP dan SMA namun memperoleh pendidikan agama di luar jam formal-normal. Terkait hal ini banyak ditemukan dalam kasus terakhir seperti pesantren pada bulan Ramadan atau saat liburan sekolah. Begitu pula munculnya *boarding house* (sekolah sekaligus asrama) sering kali penghuninya mengidentifikasikan dirinya sebagai santri, karena di sela jam-jam di luar sekolah formal mereka mendapatkan tambahan jam pendidikan agama Islam.

Elite santri Jawa pada masa kolonial, terbagi menjadi dua kelompok, yaitu; *pertama*, para pegawai yang pada umumnya menjabat sebagai penghulu, bertugas mengurus masjid di kota-kota besar dan menjabat sebagai anggota pengadilan agama, serta merangkap sebagai penasehat agama pada pengadilan umum. Dalam hal ini, masyarakat umum biasanya memberikan sebutan dengan *kiai pengulon*. Adapun struktur pegawai agama bersifat hierarkis karena diangkat dengan surat keputusan gubernur jenderal atas usulan bupati dan residen, sedangkan gajinya berasal dari pemerintah, karenanya disebut pegawai pemerintah Belanda.⁵³

Kedua, para guru agama yang tidak menjadi pegawai pemerintah dan tidak mendapat gaji pemerintah.⁵⁴ Tentang kehidupan kiai ini diperjelas oleh Kuntowijoyo,⁵⁵ dalam kajiannya terhadap kiai Madura,⁵⁶ di mana mereka hidup dari kekayaannya sendiri atau kalau tidak ia akan hidup melalui sadekah dari umatnya. Kiai jenis ini cenderung lebih bebas dan memiliki popularitas yang lebih luas. Masyarakat pada zamannya menyebut dengan istilah *kiai perdikan* atau

⁵³ Lebih lanjut tentang kiai *pengulon* bisa dilihat dalam, Ibnu Qoyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 64.

⁵⁴ Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah* (Jakarta: LP3ES, 1986), 107.

⁵⁵ Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002), 328.

⁵⁶ Sebutan *kiai* di Madura banyak ragamnya, misalnya *kiai langgar*, *kiai pesantren*, *kiai tarekat* (mursyid) dan *kiai dukun*. Masing-masing mereka memiliki pengaruh beragam dalam masyarakat, tergantung pada asal usul genealogis (keturunan), kedalaman ilmu agama, kepribadian, kesetiaan menyantuni umat dan faktor pendukung lainnya. Lihat Muhammad Kosim, "Kiai dan Blater: Elite Lokal dalam Kehidupan Masyarakat Madura", (Makalah tidak diterbitkan--Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005).

kiai pesantren. Disebut *kiai perdikan* karena kiai seperti ini membawahi satu daerah *perdikan*. Kata *perdikan* sendiri berasal dari kata *mahardika* yang artinya bebas atau merdeka, yakni bebas dari pembayaran pajak, kerja bhakti atau *gugur gunung* untuk kerajaan, serta kewajiban lainnya. Penguasa *perdikan* adalah seorang kiai yang biasanya juga seorang tokoh *kanuragan* yang cukup piawai dalam *ngolah rogo lan roso*. Umumnya, di daerah *perdikan* ini kiai mendirikan pesantren. Sebagai contoh adalah pesantren Kiai Kasan Besari di daerah *perdikan* Tegalsari Ponorogo yang melahirkan pujangga besar kraton yakni Raden Bagus Burhan atau dikenal Ronggowarsito.

Apapun bentuknya, santri telah memberikan peran penting dalam perjalanan Indonesia. Kehadiran santri di masyarakat telah ikut mempercepat proses institusionalisasi Islam dalam kehidupan masyarakat, baik secara individu, keluarga maupun bermasyarakat.

Otonomi Wali, Kiai dan Santri

Walisongo, kiai, dan santri tidak sekadar menjadi tokoh pendidikan, tapi juga berperan pada bidang lain. Ketiganya memiliki sifat otonomi yang cukup kuat, yang tidak mudah terpengaruh oleh institusi lain. Dalam kasus belakangan, keotonomian kiai dan santri sangat kuat sekali.

Kiai dan pesantren merupakan institusi yang sangat kuat, karena jatuh bangunnya kelembagaan pesantren tidak ditentukan oleh pihak lain utamanya bantuan pemerintah. Pesantren, di mana kiai berada di dalamnya, dibangun atas swadaya masyarakat dan uang pribadi kiai. Karena persoalan itulah, pesantren tidak mengenal istilah dampak inflasi tinggi, *tight money policy*, krisis moneter dan segala persoalan ekonomi yang membelit di luar pesantren.

Secara ekonomi, pesantren cukup mandiri. Beberapa pesantren di Jawa bahkan telah memiliki koperasi yang dikelola secara profesional dan memiliki cabang di berbagai daerah. Cabang koperasi pada umumnya dikelola oleh para alumni pesantren tersebut. Selain itu, pesantren juga memiliki usaha mandiri untuk menghidupi kegiatan pembelajaran serta aktivitas keagamaan. Selain itu, pesantren juga menyediakan lahan kerja bagi banyak alumni dan bahkan di luar alumni baik sebagai tenaga pengajar, tenaga administrasi, pengelola jasa, hingga menjual makanan dan minuman. Dalam konteks ini, pesantren tidak saja menjadi tempat belajar ilmu keagamaan semata, melainkan juga sebagai sarana untuk "menyambung hidup".

Keterlibatan masyarakat dalam pengembangan pesantren dimulai dari proses awal kiai mengembangkan dan memberdayakan masyarakat sekitar melalui titah *al-amr bi ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*. Kiai yang berada di tengah-tengah masyarakat sebagian berasal dari daerah setempat dan sebagian lain adalah para perantau yang bertujuan untuk menyiarkan ajaran Islam. Dalam beberapa studi tentang pesantren, bukan aspek mental keagamaan yang menjadi perhatian kiai, melainkan juga aspek ekonomi, pemberdayaan masyarakat dan kesenian Islam.⁵⁷ Dari proses ini lambat laun *trust* muncul dari masyarakat dan pada akhirnya masyarakat mempercayakan kepada kiai agar anak-anak mereka diberikan pendidikan dan pengajaran di mana kiai berada. Karena keterbatasan tempat, kiai kemudian mendirikan gubuk atau pondok sederhana di sekitar rumahnya, dan akhirnya terbentuklah apa yang kemudian disebut “pondok pesantren”.

Kegiatan kaderisasi melalui pendidikan dan pengajaran sebagaimana di pesantren saat ini adalah efek dari pemberdayaan yang dilakukan oleh kiai. Sementara masyarakat dengan senang hati menitipkan putera-puterinya agar dididik di pesantren. Masyarakat secara sukarela membangun dan memfasilitasi pengembangan pesantren. Kiai secara ikhlas mengabdikan untuk mendidik generasi muda pedesaan, sementara masyarakat patuh dan tunduk terhadap apa yang menjadi keinginan dan cita-cita kiai. Posisi kiai yang demikian itu dianggap memiliki kewibawaan tersendiri, dan pada akhirnya menimbulkan suatu sosok kharismatik yang tidak dimiliki oleh tokoh-tokoh informal lainnya. Kelebihan itu sangat memungkinkan dan bahkan mendorong sang kiai untuk mengembangkan sikap, persepsi, dan tindakan mereka agar lebih berwawasan luas ketimbang warga masyarakat lain.

Menurut Laode Ida, setidaknya ada tiga faktor yang memungkinkan elite kiai memiliki otonomi dan kelebihan mempertahankan dominasi kulturalnya. *Pertama*, tingginya mobilitas kiai dalam membangun jaringan hubungan dengan komunitas di luar, baik sesama kiai—dalam jaringan tertentu—maupun dengan pihak lain, memungkinkan mereka memperoleh informasi baru yang belum dimiliki santri dan masyarakat sekitarnya.

⁵⁷ KH. Abdul Qodir Arifin (Pimpinan Pesantren Darul Falah Bondowoso), *Wawancara*, 17 Oktober 2013.

Kedua, posisi sentral dan ketokohan kiai di desa dan di pesantrennya, menjadikan mereka sebagai sumber rujukan dari orang-orang dari luar desa, di mana orang-orang yang datang ke desa (dengan berbagai kepentingannya) tidak bisa mengabaikan eksistensi dan peran kiai. Kiai hampir selalu dijadikan sebagai tempat bertanya dan sekaligus acuan bagi orang-orang luar desa. Posisi itu menjadikan para kiai memiliki akses yang lebih luas dan bahkan lebih istimewa dari pihak lain sehingga ketokohan kiai bukan saja dalam konteks masyarakat desa dan santrinya, melainkan juga dalam kaca mata orang-orang yang berasal dari luar desa bersangkutan.

Ketiga, sebagai dampak langsung dan tidak langsung dari posisinya, kiai biasanya memiliki kelebihan yang bersifat material dibandingkan dengan masyarakat sekitarnya, termasuk memiliki akses informasi yang lebih baik. Semua itu, dengan kata lain, menjadikan mereka memiliki kelebihan dalam bidang *means of production* dalam bentuk *ideas* dan sekaligus material, di mana semua itu dibutuhkan para santri dan masyarakat umumnya.⁵⁸

Kemandirian wali, kiai, santri berimbas pada lembaga pendidikan yang dikelolanya. Sejak awal pesantren dikelola secara swadaya yang tidak dimonopoli oleh satu dua orang. Dalam proses pembangunannya tidak serta merta tergantung pada pemerintah atau lembaga lain. Semua dikelola atas swadaya masyarakat, santri dan alumni yang dimotori oleh kiai. Demikian pula seterusnya sehingga pesantren tetap hidup meskipun dunia sudah sedemikian rupa mengalami berbagai perubahan.

Pesantren-ulama/kiai-santri biasanya memiliki hubungan yang cukup erat dengan masyarakat sekelilingnya. Bahkan tradisi yang berlaku di dunia pesantren ini pun berlaku dalam dunia luar pesantren. Hal ini dapat terjadi dengan undangan dari masyarakat kepada kiai untuk menghadiri acara tertentu atau dari para alumni pesantren yang menyebar ke daerah-daerah untuk menyebarkan ilmu yang telah didapatkannya di pesantren. Hal ini seperti pada peringatan *maulid* Nabi, *Nuzûl al-Qur'ân*, *walimat al-'arîs*, pengajian dan lain sebagainya. Saling berkelindannya kiai-pesantren-santri ini tentunya memiliki pengaruh besar dalam masyarakat. Maka tidak jarang karena kecintaan mereka terhadap pesantren, masyarakat banyak memberikan

⁵⁸ Laode Ida, *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004), 4-5.

sedekah, infak, *waqf* dan amal jariyah lainnya secara ikhlas untuk perkembangan pesantren.

Bersamaan dengan peran kiai dan santri yang secara sosial dan politik terus menguat, maka perhatian pemerintah terhadap keduanya sangat tinggi. Perhatian yang sama ditujukan pula kepada lembaga yang menaunginya, yakni pesantren. Setelah pendidikan pesantren terintegrasi dengan pendidikan nasional dan secara resmi masuk dalam GBHN (Garis-Garis Besar Haluan Negara) tahun 1993, maka peran pesantren dan lembaga yang dinaunginya sangat dinamis. Berawal dari masuknya pesantren dalam GBHN pada Orde Baru, maka lambat laun perhatian pemerintah terhadap pendidikan keagamaan juga mengalami peningkatan. Peningkatan perhatian tersebut juga ditujukan kepada lembaga pendidikan *madrasah* di mana lembaga tersebut sebagian besar dikelola oleh pondok pesantren atau lembaga yang memiliki ciri khas pesantren.

Puncak dari pengakuan tersebut adalah ketika Presiden Joko Widodo menetapkan tanggal 22 Oktober sebagai Hari Santri Nasional. Penetapan tersebut menggambarkan bahwa persoalan pesantren dan santri adalah persoalan nasional, bukan hanya persoalan satu dua orang atau lembaga tertentu. Persoalan yang berkaitan dengan santri dan pesantren merupakan persoalan bangsa yang harus dilindungi, diayomi dan memperoleh porsi yang sama dengan lembaga pendidikan lainnya.

Menurut Presiden,⁵⁹ ada beberapa alasan menetapkan tanggal 22 Oktober sebagai hari santri nasional. *Pertama*, “Resolusi Jihad” yang dikeluarkan oleh KH. Hasyim Asy’ari untuk mengusir penjajah dalam rangka mempertahankan kemerdekaan RI dikeluarkan pada tanggal 22 Oktober. *Kedua*, pesantren dan santri secara konsisten mempertahankan NKRI baik secara ideologis maupun pada tingkat praksis. Santri secara konsisten mampu menjaga perdamaian dan keseimbangan peran sebagai kekuatan bangsa. Dengan adanya penetapan tersebut, maka pengakuan terhadap sejarah santri semakin kuat. Santri tidak hanya sebagai kekuatan panjaga moral dan akidah, tetapi sekaligus sebagai kekuatan sosial dan politik yang sangat diperhitungkan.

Catatan Akhir

Studi tentang Islam Jawa tidak dapat dilepaskan dari empat eksponen yang selama ini selalu melekat dalam kehidupan umat Islam,

⁵⁹ “Tiga Alasan Presiden Menetapkan Hari Santri Nasional”, *NU Online*, (12 Oktober 2015).

yaitu wali, sultan, kiai dan santri. Keempat variabel tersebut berdiri sendiri. Artinya, adanya satu variabel bukan disebabkan oleh variabel lain. Kecuali hubungan kiai dan santri yang masih bisa dihubungkan atau memiliki akar kesejarahan yang sama, namun demikian tidak dapat ditempatkan dalam hubungan yang tergantung. Karena pada satu sisi memiliki hubungan yang cukup erat tapi pada sisi lain memiliki independensi.

Namun dari sisi sejarah, keempat eksponen tersebut memiliki hubungan yang saling berkaitan. Kiai dan santri terbentuk dari sejarah sosial pesantren di mana wali, terutama Walisongo, mengambil peran dalam proses pembentukannya. Sementara itu sultan sebagai penguasa memiliki peran dalam memberikan ruang dan kesempatan kepada para kiai dan santri dalam mengembangkan ajaran keagamaan melalui lembaga yang disebut pesantren. Keempat eksponen tersebut membentuk pola kepemimpinan yang bercorak *njawani*, yang merupakan sintesa Islam dan mistisisme Jawa dalam ruang kepemimpinan. Pola tersebut juga terbentuk dalam ruang sosial dan politik.

Daftar Rujukan

- “Tiga Alasan Presiden Menetapkan Hari Santri Nasional”, *NU Online*, (12 Oktober 2015).
- Abbas, Zainul. “Perubahan Prilaku Politik Kiai di Pesantren Raul Ulum Bogor”, *Holistik: Journal of Social and Cultural Anthropology*, Vol. 06, No. 01, 2005.
- Abdullah, M. Amin. “Pengantar”, dalam M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Khâlîdî (*taḥqîq*), *Sunan Abû Dâwûd*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-‘Ilmîyah, 1996.
- Arifin, KH. Abdul Qodir (Pimpinan Pesantren Darul Falah Bondowoso). *Wawancara*, 17 Oktober 2013.
- Asrohah, Hanun. “Pelebagaan Pesantren: Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa”, *Akademika*, Vol. 18, No. 2, Maret, 2006.
- Chalik, Abdul. “Hubungan Ulama dan Negara di Mesir pada Abad 18 dan 19 M”, *Akademika*, Vol. 18, No. 2, Maret, 2006.
- Chambers, Richard L. “The Ottoman Ulama and Tanzimat”, dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*. California: University of California, 1978.

- Crone, Patricia dan Hinds, Martin. *God's Caliph Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Geertz, Clifford. *Abangan, Santri, dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, terj. Aswab Mahasin. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Ghazâlî (al), Abû Hâmid. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Kairo: Dâr al-Îmân, 1996.
- Hasan, Muhammad Tolhah. *Ablussunah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU*. Jakarta: Lantabora Press, 2005.
- Herusatoto, Budiono. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: PT. Hanindita, 1991.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubaban Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa. Jakarta: P3M, 1987.
- Ida, Laode. *NU Muda Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*. Jakarta: Erlangga, 2004.
- Ismail, Ibnu Qoyim. *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of the Caliphates*. New York: Longman Inc., 1986.
- Kosim, Muhammad. "Kiai dan Blater: Elite Lokal dalam Kehidupan Masyarakat Madura", Makalah tidak diterbitkan--Program Doktor IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2005.
- Kuntowijoyo. *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- Lewis, Bernard. *Bahasa Politik Islam*, terj. Ihsan Ali Fauzi. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Lewis, Bernard. *The Arab in History*. New York: Harper Torcbooks, 1966.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughab wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1986.
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Marsot, Afaf L. Sayyid. "The Ulama Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries", dalam Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis*. California: University of California, 1978.
- Muhtadi, Asep Saeful. *Komunikasi Politik Indonesia: Dinamika Islam Pasca-Orde Baru*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2008.

- Muhtadi, Asep Saiful. *Komunikasi Politik Nabdlatul Ulama*. Jakarta: LP3ES, 2004.
- Mulder, Niels. *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*, terj. Noor Cholis. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- . *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, terj. Wisnu Hardana. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Runtuhnya Mitos Politik Santri*. Yogyakarta: Sypress, 1994.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Penerbit Pustaka Progressif, 1984.
- Mustopo, M. Habib. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur*. Yogyakarta: Jendela Grafika, 2001.
- Natsir, M. Ridwan. *Mencari Tipologi Format Pendidikan Islam Ideal: Pondok Pesantren di Tengah Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Parry, Geraint. *Political Elites*. London, George Allen and Unwin LTD, 1969.
- Pathoni, Achmad. *Peran Kiai Pesantren dalam Politik*. Yogyakarta: LP3ES, 2007.
- Rahman, Afzalur. *Islam: Ideology and the Way of Life*. Kuala Lumpur: AS Noordeen, 1995.
- Ricklefs, M.C. *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 sampai Sekarang*, terj. FX. Dono Sunardi dan Satrio Wahono. Jakarta: t.tp., 2013.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Sukanto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Susanto, Edi. "Krisis Kepemimpinan Kiai: Studi atas Kharisma Kiai dalam Masyarakat", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1, No. 2, Maret, 2007.
- Syam, Nur. "Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial", dalam [http://eprints.uinsby.ac.id/60/1/Pesisiran Pedalaman.pdf](http://eprints.uinsby.ac.id/60/1/Pesisiran%20Pedalaman.pdf), diunduh Tanggal 17 Oktober 2015.
- . *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Turmudi, Endang. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, terj. Supriyanto Abdi. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*, terj. Talcott Parson. New York: The Free Press, 1966.

Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 1999.