

## **BIAS “GURU-MURID” DAN BIAS “ORANG DALAM” DALAM STUDI-STUDI TENTANG KIAI**

**J. Mardimin**

Mahasiswa Program Studi Doktor Studi Pembangunan-  
Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga  
jmardimin@gmail.com

**Zuly Qodir**

Pengajar Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik-  
Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

**Pamerdi Giri Wiloso**

Pengajar Fakultas Pascasarjana Interdisiplin-  
Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga

**Sonny Heru Priyanto**

Pengajar Fakultas Pertanian dan Bisnis-  
Universitas Kristen Satya Wacana Salatiga

### **Abstract**

Since 1980s, social role of the Kyai (Islamic Religious Teachers) has attracted many Indonesian dan International researchers. However, the research publications are mostly from the point of view of the Islamic researchers, therefore, they are less objective. We recognise ‘teacher-student relationship bias’ and ‘insiders’ point of view bias’ because the researchers did backyard research. This article is meant to address the issue.

**Key words:** Kyai (Islamic Religious Teachers), the leadership of the Kyai, and ‘teacher-student relationship bias’ and ‘insiders’ point of view bias’.

## Pengantar

Sejak tahun 1980-an, cukup banyak sarjana Indonesia yang melakukan pengkajian tentang Islam, baik melalui penelitian lapangan maupun studi kepustakaan. Salah satu buktinya adalah: selama kurun waktu 1980-1987 saja, majalah Tempo dapat mengumpulkan 809 judul buku yang bertemakan keislaman.<sup>1</sup>

Kalau angka itu kita jadikan patokan penghitungan—yang setiap tahunnya rata-rata terbit lebih dari 100 judul buku, maka pada akhir tahun 2014, setelah 27 tahun kemudian, diperkirakan telah terbit lebih dari 3.500 judul buku yang bertemakan keislaman. Menariknya, sebagian dari sejumlah buku tersebut merupakan hasil penelitian yang sangat serius, penelitian yang dilakukan dalam rangka penulisan disertasi. Telah menjadi pemahaman umum bahwa, disertasi merupakan suatu karya tulis ilmiah yang dianggap paling tinggi tingkat keseriusannya dalam jenjang pendidikan akademik di mana pun. Lebih dari itu, banyaknya penelitian yang dilakukan oleh para sarjana Indonesia tersebut menandakan, atau setidaknya: mengesankan, terjadinya kebangkitan Islam di Indonesia; perkembangan yang dalam batas tertentu dapat dibaca sebagai suatu pertanda yang cukup menggembirakan.

Persoalannya adalah: ketika kita mengkhususkan perhatian kita pada buku-buku yang ditulis dalam rangka penyusunan disertasi, dan lebih khusus lagi yang menyoroti tentang “sisi-sisi gelap” peran-peran sosial-politik Kiai, berdasarkan hasil-hasil penelitian yang telah dipublikasikan dan beredar secara luas di masyarakat, kita akan melihat betapa minimnya penelitian yang secara kritis menyoroti tentang pudarnya kewibawaan Kiai yang kemudian memunculkan perlawanan Santri terhadap Kiai. Menurut dugaan sementara, hal itu terjadi karena kuatnya keterlibatan emosional para peneliti atas objek (subjek [yang diobjektifikasi] dan objek) yang diteliti.

Tulisan ini hendak menyoroti tentang *bias-bias* yang ditimbulkan oleh kuatnya keterlibatan emosional para peneliti atas objek (subjek [yang diobjektifikasi] dan objek) yang diteliti tersebut, khususnya pada penelitian-penelitian tentang Kiai di Indonesia yang dilakukan oleh para sarjana Indonesia, yang secara kebetulan atau tidak sebagian besar di antara

---

<sup>1</sup> Lihat Ahmad Suaedy, dkk., *Anotasi 200 Buku Islam Karya Muslim Indonesia*, Penerbit Dian/Interfidei, Jogjakarta, 1998, hlm. iv, vii, xiv.

mereka adalah para [mantan] Santri. Harapannya adalah: dengan ekspose *bias-bias* studi tentang Kiai ini, para peneliti tentang Islam, khususnya mereka yang memberikan perhatian pada peran-peran sosial-politik Kiai, lebih tertantang untuk melakukan penelitian-penelitian yang lebih berani, lebih serius, lebih kritis, dan lebih jujur (objektif) dalam mengungkap fenomena-fenomena yang sebenarnya. Sebab, hanya dengan keberanian, objektivitas, kejujuran, dan *social-distance* yang tetap terjaga, fenomena ketokohan Kiai dengan segala dimensinya, termasuk “sisi-sisi gelapnya”, akan dapat diungkap dengan baik dan lebih transparan. Dengan demikian, profesi, citra, dan kebesaran namanya akan tetap terjaga.

Untuk mempermudah pemahaman, sajian ini akan disusun dengan sistematisa sebagai berikut: Sebelum kita membahas tentang *bias-bias* dalam studi-studi tentang Kiai yang dimaksud, setelah “Pengantar” terlebih dahulu akan disajikan uraian tentang “Apa dan siapa yang disebut Kiai dalam sajian in?” dan akan dirangkai dengan sajian uraian tentang “Bagaimana peran dan ketokohan para Kiai?”. Sajian uraian ini sangat penting, karena kelemahan studi-studi tentang Kiai dan Santri yang telah dilakukan diindikasikan muncul sebagai akibat (bersumber) dari “superioritas” [pen-]citra[-an] dan peran Kiai. Dengan ungkapan lain dapat dikemukakan bahwa, “superioritas” [pen-]citra[-an] Kiai dan peran-perannya diduga sebagai salah satu kondisi yang menyebabkan munculnya *bias-bias* studi tentang Kiai [dan Santrinya] tersebut. Selanjutnya, untuk memberikan gambaran tentang penelitian-penelitian tentang Kiai-Santri yang telah dilakukan, pada sajian berikutnya akan dikemukakan pembahasan singkat mengenai beberapa penelitian tentang Kiai yang pernah dilakukan. Sebagaimana telah disitir di atas, sajian ini akan ditutup dengan uraian singkat tentang kelangkaan studi tentang perlawanan Santri sebagai fase lanjut dari pudarnya kewibawaan Kiai.

### **Apa dan siapa yang disebut Kiai dalam sajian in?**

Dalam konteks sosial-budaya masyarakat Jawa tradisional, ditemukan ada lima kategori penggunaan istilah “Kiai” dalam pengertian yang berbeda. **Pertama:** istilah “Kiai” digunakan untuk menyebut Ulama Islam. Di lingkungan masyarakat Islam Tradisionalis di pedesaan Jawa, orang-orang yang dipandang atau dianggap menguasai Kitab Kuning (Kitab Islam: Qur’an dan Hadits) dan menjadi guru agama Islam biasa dipanggil dengan

sebutan kehormatan sebagai “Kiai”. Mereka juga biasa disebut Ulama atau Alim Ulama. **Kedua:** istilah “Kiai” dipakai untuk sebutan kehormatan bagi orang tua pada umumnya. Di lingkungan masyarakat Jawa tradisional, khususnya di pedesaan, orang-orang [yang lebih] muda biasa menyebut orang tua laki-laki, mertua laki-laki, atau orang laki-laki yang dituakan, dengan sebutan “Kiai”. Dalam cerita pewayangan, Begawan Abiyoso—Pandita Sapta Arga—juga menggunakan sebutan “Kiai” untuk Semar—tokoh Panakawan yang diceritakan sebagai titisan (pengejawantahan) dari Bathara Ismoyo. **Ketiga:** istilah “Kiai” digunakan untuk sebutan benda-benda pusaka (benda-benda yang dikeramatkan), seperti: “Kiai Jalak” (Kêris), “Kiai Polang Geni” (Kêris), “Kiai Nagasasra Sabuk Inten” (Kêris), “Kiai Pokal” (Kêris sakti Mandireja, Tegal), “Kiai Pleret” (tumbak), “Kiai Garuda Yaksa” (kereta kencana milik Kraton), “Kiai Gandrung Manis” dan “Kiai Guntur Madu” (Gamelan Sêkaten), “Kiai Rajamala” (*canthik* [kepala] perahu), “Kiai Setomo” (meriam), dan masih banyak lagi benda-benda pusaka lain yang diberi predikat “Kiai”. **Keempat:** istilah “Kiai” digunakan untuk menyebut binatang yang dikeramatkan, seperti “Kiai Slamêt”—nama kerbau bule, kerbau yang dikeramatkan oleh Kraton Kasunanan Surakarta. Istilah “Kiai” juga digunakan untuk menyebut binatang yang ditakuti, Harimau di hutan; dan **Kelima:** Dalam sejarah pekabaran Injil di Jawa, istilah “Kiai” digunakan untuk beberapa pekabar Injil pribumi. Sebutan itu dimaksudkan untuk membedakannya dengan para pekabar Injil dari Barat. Dalam sejarah pekabaran Injil di Jawa dikenal nama-nama beken: “Kiai Sadrach” dan “Kiai Tunggul Wulung”.

Anehnya, dalam literatur Jawa, istilah “Kiai” tak jarang dipakai secara bersamaan dan berulang dalam satu konteks percakapan dengan pengertian yang berbeda. Sebagai contoh: dalam buku *Peristiwa Tiga Daerah, Revolusi dalam Revolusi* (1989: 150-151), Anton Lucas mencatat: **Kiai** Said memimpin *dombrèng* “pencuri” dengan membawa Kêris sakti Mandireja—Tegal Selatan—yang bernama **Kiai** Pokal. Dalam kajian ini, istilah “Kiai” akan dipakai dalam pengertiannya yang pertama; untuk menyebut guru agama [yang ahli] Islam—yaitu orang-orang yang dianggap menguasai Kitab Kuning (Kitab Islam: al-Qur’an dan Hadits).

Di masyarakat Indonesia, khususnya di kalangan umat Islam di Jawa Tengah dan Jawa Timur, para Kiai juga biasa disebut ulama,<sup>2</sup> atau

---

<sup>2</sup>*Ibid.* Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Penerbit LP3ES, Jakarta, 2011, hlm. 93.

alim-ulama Islam;<sup>3</sup> meski ada kalangan masyarakat tertentu—termasuk di lingkungan warga NU—yang membedakan antara “Ulama” dan “Kiai”. “Ulama” merujuk pada Kiai-Kiai yang memiliki pengetahuan yang memadai tentang berbagai cabang pengetahuan Islam (cendekiawan di bidang ke-Islama-an); sedangkan “Kiai” merujuk pada kategori yang lebih luas, yang mencakup para pemimpin dan guru *ngaji* (pengajar) agama Islam di Pesantren. Konon, sebutan “Kiai” itu sendiri adalah [dan hanyalah] sebutan khusus bagi ahli agama Islam dan guru agama Islam di lingkungan masyarakat Islam Tradisionalis di Jawa, khususnya di Jawa Tengah dan di Jawa Timur. Di tempat lain, ahli agama Islam dan/atau guru agama Islam yang di Jawa Tengah dan Jawa Timur disebut Kiai itu dikenal dengan istilah lain yang berbeda-beda berdasarkan lokalitas kebahasaannya. Di daerah Jawa Barat, ahli agama Islam dan guru agama Islam disebut *Ajengan*;<sup>4</sup> di Sumatera—khususnya di daerah Sumatera Barat dan Aceh—ahli agama Islam dan guru agama Islam disebut *Buya*; di Madura, ahli agama Islam dan guru agama Islam disebut *Bendere*; di Sulawesi Selatan, ahli agama Islam dan guru agama Islam disebut *Topanrita*; dan di Nusa

---

<sup>3</sup>Kata ulama adalah bentuk jamak dari kata Bahasa Arab *al alim* yang berarti [dan menunjuk orang yang] memiliki pengetahuan. Selain merupakan bentuk jamak dari kata Arab *al alim*, kata ulama juga diambil dari kata *al alim* yang berarti mengetahui secara jelas. Lihat Louis Ma'luf: *Qamus al-Munjid*, Almathba'ah al-Kathulikiyah, Beirut, cetakan XII, 1951, hlm. 551; dan M. Quraish Shihab: *Tafsir al Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta, 2002, hlm. 467, sebagaimana dikutip oleh Achmad Patoni: *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*, Pustaka Pelajar, Jogjakarta, 2007, hlm. 27-28. Namun, ada kalangan tertentu (NU) yang membedakan pengertian Kiai dan Ulama. Kata sebutan “ulama” merujuk kepada seorang kiai yang mempunyai pengetahuan yang memadai tentang berbagai cabang ilmu (pengetahuan) Islam—sebagai cendekiawan di bidang ke-Islam-an; sedangkan istilah (sebutan) “kiai” merujuk kepada kategori yang lebih luas, yang mencakup pemimpin dan guru (pengajar) agama Islam. Fealy (2003) mencatat: “Hingga 1970-an, hampir dapat dipastikan bahwa seorang kiai adalah juga seorang pemimpin pesantren. Meskipun seorang kiai semestinya ahli dalam agama Islam, [dalam kenyataannya] terdapat banyak kiai yang pengetahuannya tentang ilmu keislaman kurang memadai dan hanya mengandalkan charisma pribadi, garis keturunan, atau anggapan bahwa ia mempunyai kekuatan spiritual, untuk mendapatkan otoritas. Dengan demikian, tidak semua kiai dalam NU adalah ulama. Istilah “zuama” (pemimpin) kadang-kadang digunakan untuk menyebut kiai yang otoritasnya bukan didasarkan pada keilmuan Islam.”. Lihat Fealy: *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2003, khususnya footnote nomor 2 pada Bab I, hlm. 21.

<sup>4</sup>Kata *Ajengan* berasal dari kata Bahasa Sunda *ajeng* yang berarti depan. Di lingkungan masyarakat Sunda, istilah *ajengan* dipakai untuk menunjuk orang-orang terkemuka, terutama guru-guru agama Islam.

Tenggara Barat, ahli agama Islam dan guru agama Islam disebut Tuan Guru.<sup>5</sup>

## Peran dan Ketokohan Kiai

Di lingkungan Pesantren, dan dalam komunitas yang lebih luas: komunitas Islam Tradisionalis dan *jam'iyah*-nya—Nahdlatul Ulama, para Kiai adalah tokoh sentral atau tokoh utamanya. Adalah suatu kenyataan yang tak dapat disangkal bahwa, Pesantren—lembaga pendidikan Islam tradisional bagi kaum Tradisionalis—dan Nahdlatul Ulama—*jam'iyah* (organisasi) kaum Islam Tradisionalis, digagas dan didirikan oleh para Kiai, dan eksistensinya juga sangat tergantung kepada para Kiai; meski dalam kenyataannya tak dapat disangkal pula bahwa keberadaan santri dalam pesantren juga merupakan syarat mutlak bagi berdirinya dan eksisnya suatu pesantren.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru dalam Perubahan Politik dan Keagamaan*, Penerbit Tiara Wacana, Jogjakarta, 1983; sebagaimana dikutip Imam Suprayogo, *Kyai dan Politik, Membaca Citra Politik Kyai*, Penerbit UIN-Malang Press, 2007, hlm. 27; dan lihat juga Achmad Patoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta, 2007, hlm. 27.

<sup>6</sup> Dalam masyarakat Jawa tradisional, terutama di desa-desa di Jawa *tempo doeloe*, istilah “santri” juga dipakai dalam beberapa arti (pengertian). **Pertama:** istilah “santri” menunjuk “*batoer lanang; batoer sing ngoepakara radjakaja*” (pembantu rumah tangga yang mengurus ternak [binatang piaraan], seperti kerbau, sapi, kambing, dan lain-lain). Misalnya: Waktu kecil, Hari menjadi santrinya pak Lurah. **Kedua:** istilah “santri” dipakai untuk menunjuk seseorang yang *ngèngèr tjalon mara toewa* (mengabdikan [ikut] calon mertua); dan seseorang yang *nginep sawengi ing omahe mara-toewa—sadurunge idjab* (calon pengantin pria yang menginap semalam di rumah calon mertuanya sebelum ijab kabul atau pemberkatan nikah); **Ketiga:** istilah “santri” digunakan untuk menyebut *moerid sinaoe ngadji oetawa sinaoe agama Islam menyang pondok* (siswa [yang] belajar mengaji Al-Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad atau belajar agama Islam ke[di] Pondok [Pesantren]). [Lihat W.J.S. Poerwadarminta: *Baoesastra Djawa*, Percetakan J.B. Wolters' Uitgevers, Maatschappij N.V., Groningen, Batavia, 1939, hlm. 544.]; dan **Keempat:** istilah “santri” dipakai untuk menyebut semua orang Islam di Jawa, yang menjalankan syari'at, baik mereka yang pernah belajar di pondok pesantren maupun yang tidak pernah belajar di pondok pesantren (Simuh, *Mistik Islam Kejawa Raden Ngabehi Ranggawarsita*, UI Press, 1988, hlm. 2). Dalam studi ini, istilah “santri” dipakai dalam pengertiannya yang terakhir— untuk menyebut semua orang Islam di Jawa [khususnya di Pekalongan], yang menjalankan syari'at, baik mereka yang pernah belajar di pondok pesantren maupun yang tidak pernah belajar di pondok pesantren. Jadi, dalam pengertian ini, istilah “santri” sering diasosiasikan dengan orang yang taat kepada agama; orang yang secara teratur dan dengan patuh melakukan ritual-ritual yang diwajibkan agama; dan orang yang memiliki pengetahuan tentang isi Qur'an.

Sebagaimana dicatat Geertz, jenis santri pun beraneka ragam. [Lihat, Clifford Geertz: *Abangan, Santri, Priyayi, dalam Masyarakat Jawa*, Penerbit Pustaka Jaya, Jakarta, 1981, Catatan Ketiga 1989, hlm. 173.]. Harsja W. Bachtiar dalam *The Religion of Jawa*, a

Dalam dua institusi Islam Tradisionalis itu, Pesantren dan Nahdlatul Ulama, para Kiai adalah “*causa-prima*”, faktor utama yang melahirkan dan mengembangkan kedua lembaga tersebut. Dhofier (1982[2011]: 93) menyebut Kiai sebagai elemen yang paling esensial dari suatu pesantren.<sup>7</sup> Karena itulah, tentu tidaklah terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa, Pesantren dan Nahdlatul Ulama tidak akan pernah

---

*Comentary*, 1964, yang terjemahannya dimuat dalam buku *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, 1981: 543) mencatat: di lingkungan masyarakat Jawa terdapat beberapa varian santri. Varian-varian (pembedaan-pembedaan) santri yang dimaksud adalah: *santri leres*, *santri blikon*, *santri meri*, *santri blater*, *santri ulia*, *santri birai* dan *pasek dul*. *Santri Leres* (Santri tulen) adalah orang-orang yang taat dan rajin belajar, yang tinggal di [Pondok] Pesantren untuk menuntut ilmu agama yang diajarkan oleh guru-guru agama. *Santri blikon* adalah orang-orang yang taat dan berpengetahuan, tetapi tidak menjalankan ritual-ritual yang diwajibkan agama. *Santri meri* adalah orang-orang yang tidak berilmu, tetapi dengan cermat menjalankan pola-pola perilaku yang diwajibkan bagi seorang santri. *Santri blater* adalah orang-orang taat yang fanatik yang mungkin lebih merugikan daripada menguntungkan; *Santri Ulia* adalah orang-orang menganggap sebagai suatu kesenangan yang sesungguhnya untuk tak henti-hentinya bersembahyang dan berdoa. Sedangkan yang dimasuk *santri birai* dan *pasek dul* adalah anggota-anggota sekte agama yang ritual-ritualnya mencakup manifestasi-manifestasi sensual dan seksual. [Harsja W. Bahtiar: *The Religion of Jawa, Sebuah Komentar*, dalam Clifford Geertz: *Abangan, Santri, Priyayi, dalam Masyarakat Jawa*, Penerbit Pustaka Jaya, Jakarta, 1981, Catatan Ketiga 1989, hlm. 547.]. Berdasarkan tempat tinggal santri pada saat menempuh pendidikan di pesantren, kita mengenal istilah “*santri mukim*” dan “*santri kalong*”. Istilah “*santri mukim*” digunakan untuk menunjuk para santri yang selama menempuh pendidikan di pesantren mereka bermukim atau tinggal di Pondok Pesantren. Umumnya, mereka adalah para santri yang berasal dari daerah yang jauh dari pesantren, di mana mereka menuntut atau belajar agama. Istilah *Santri Kalong* digunakan untuk menyebut orang-orang atau murid-murid pesantren yang hanya belajar mengaji di Pesantren pada malam hari; sementara pada siang harinya, mereka beraktivitas biasa sebagai pelajar, petani, pedagang, dan/atau profesi-profesi (pekerjaan-pekerjaan, mata pencaharian hidup) lainnya. Umumnya, mereka berasal dari desa-desa di sekeliling pesantren. [Lihat Zamakhsari Dhofier: *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*, Penerbit LP3ES, Jakarta, 1982, hlm. 51-52; Manfred Ziemek: *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Penerbit P3M, Jakarta, 1986, hlm. 130; Achmad Patoni: *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*, Penerbit Pustaka Pelajar, Jogjakarta, 2007, hlm. 88; dan Abd. Halim Subahar: *Modernisasi Pesantren, Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2013, hlm. 39.]. Orang-orang yang mengaji di langgar-langgar atau di masjid-masjid pada malam hari saja, dan pada siang harinya menjalani aktivitas biasanya juga dapat digolongkan ke dalam kategori ini. Selain tipologi santri tersebut, kita juga masih mengenal [istilah] “*santri kelana*”. Istilah ini dipakai untuk menunjuk atau menyebut orang-orang yang belajar ilmu agama Islam kepada banyak kiai di banyak pesantren sesuai dengan bidang keahlian sang kiai. Mereka berpindah-pindah dari satu pesantren ke pesantren lainnya untuk “mengejar” kiai yang mempunyai keahlian ilmu sesuai yang diinginkan. [Lihat Greg Fealy: *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2003—Cetakan IV 2009, halaman 24.].

<sup>7</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Penerbit LP3ES, Jakarta, 1982, Edisi Revisinya diterbitkan oleh penerbit yang sama tahun 2011.

berdiri dan tidak akan pernah eksis tanpa keberadaan para Kiai. Persoalannya adalah: meskipun kelangsungan hidup Pesantren juga ditentukan oleh ada [atau] tidaknya santri (Dirdjosanjoto, 1994: 144),<sup>8</sup> namun, eksistensi santri tetap diposisikan sebagai sub-ordinat. Kepatuhan yang mutlak dari para santri kepada Kiai yang ditunjukkan dalam seluruh aspek kehidupannya, baik dalam kehidupan keagamaan, kemasyarakatan, maupun pribadi, serta sikap hormatnya kepada anak keturunan Kiai, dengan sangat jelas menunjukkan bahwa, santri adalah sub-ordinat Kiai; meski sama-sama merupakan syarat mutlak keberadaan dan keberlangsungan hidup Pesantren.<sup>9</sup>

Pada umumnya, Kiai memimpin Pesantren, mengajarkan Kitab Kuning (Kitab-kitab Islam Klasik), serta memiliki keterikatan dengan kelompok Islam Tradisionalis.<sup>10</sup> Tetapi, dalam perkembangannya sekarang, di pertengahan dekade kedua abad ke-21 ini, tidak sedikit ulama dan/atau guru agama yang cukup berpengaruh di masyarakat juga mendapat sebutan dengan gelar “Kiai”, sekali pun mereka tidak memimpin Pesantren (Dhofier, 2011: 93).<sup>11</sup>

Bagi para Kiai yang memimpin Pesantren, di lingkungan Pesantren, perannya bukan sebatas guru *ngaji*—kepadanya para santri belajar Bahasa Arab dan agama Islam, tetapi juga sebagai pengasuh anak-anak yang menjadi santrinya. Bahkan, bagi para santri yang berasal dari daerah lain, dan jauh dari orang tuanya, para Kiai juga berperan sebagai pengganti para orang tuanya. Peran-peran sebagai orang tua, mulai dari membangun

---

<sup>8</sup>Lihat Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 1994.

<sup>9</sup>*Ibid.* Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Penerbit LP3ES, Jakarta, 2011, hlm. 125.

<sup>10</sup>Dalam konteks ke-Islam-an, Kiai, atau apa pun sebutannya, sebenarnya adalah sebutan yang dipakai untuk menunjuk kepada orang-orang yang ahli dalam [agama] Islam dan/atau guru agama Islam, siapa pun mereka yang ahli dalam Islam dan menjadi guru agama Islam. Jadi, siapa pun yang telah memiliki pengetahuan agama [Islam] sampai ukuran tertentu, dan keahliannya telah diakui dan diterima umum, yang bersangkutan dapat menjadi dan dapat disebut sebagai seorang alim (ulama), yang dalam komunitas Islam Tradisionalis di Jawa Tengah dan Jawa Timur disebut Kiai. Pendek kata: status atau gelar “Kiai” bukanlah “warisan”; bukanlah status yang diperoleh atas dasar keturunan. Di luar komunitas Islam Tradisional, ahli agama Islam dan guru agama Islam, biasa disebut Ustadz untuk laki-laki, dan Ustadzah untuk perempuan; meski tak sedikit orang Islam Tradisional yang menyebut guru agamanya sebagai Ustadz.

<sup>11</sup> Lihat Zamakhsyari Dhofier: *Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Penerbit LP3ES, Cetakan Kesembilan (revisi), Desember 2011, hlm. 93.

tidur para santri, mengajar Bahasa Arab, mengajari membaca Kitab Kuning, memimpin *shalat* berjamaah, hingga mengajari para santri untuk bersosialisasi dengan lingkungan sekitar, setiap hari, juga dilakoni para Kiai (Suprayogo, 2007: 149). Dari sinilah ikatan emosional dan kekeluargaan yang dipenuhi rasa cinta dan hormat antara Kiai yang disegani dan dihormati dengan para santri yang menghormati dan menaati mulai terbangun (Soebahar, 2013: 44-45). Karena itu, tidak mengherankan dan tidak berlebihan juga jika, ikatan batin para santri dengan Kiainya begitu kuat, dan umumnya tidak akan terputus sepanjang hayatnya.

Di daerah pedesaan, Kiai selalu mempunyai peran [diperankan] dalam bidang-bidang kehidupan yang sangat luas, menjangkau hampir di seluruh bidang kehidupan masyarakatnya. Selain sebagai “ilmuwan”, ahli agama Islam dan guru agama Islam—kepadanya orang-orang dapat bertanya dan belajar agama Islam, Kiai juga berperan [diperankan] sebagai tokoh masyarakat atau *sesepeuh* masyarakat—kepadanya orang-orang meminta nasihat dalam berbagai persoalan kehidupan. Dalam banyak kasus, mulai dari masalah perkawinan, masalah keamanan (perlindungan diri), masalah kesehatan, masalah kesulitan ekonomi, hingga masalah kematian (“ketidak-siapan, ketakutan, dan kesulitan menerima” kematian), banyak orang [Islam] yang membutuhkan kehadiran dan pertolongan Kiai. Bagi mereka yang sedang menghadapi masalah perkawinan, umumnya, datang kepada Kiai untuk meminta saran; bagi mereka yang mengalami masalah kesehatan datang kepada Kiai untuk meminta jampi-jampi (obat-obatan) dan doa-doa untuk kesembuhan; bagi mereka yang menghadapi masalah ekonomi datang kepada Kiai untuk meminta doa dan mengharapkan berkah; dan bagi mereka yang bermasalah dengan kematian mendatangkan Kiai untuk me-*yasin*-kan dan mendoakan agar memperoleh kemudahan, kelancaran, dan jalan yang lapang. Bahkan, dalam kehidupan sehari-hari, tak jarang pula, orang tua yang datang kepada Kiai untuk meminta nama bagi anak-anak mereka [yang baru lahir], agar kelak menjadi anak yang *shaleh* atau *sholekhah*, serta dapat membawa/menjadi *barokah*.<sup>12</sup>

Dalam kehidupan sehari-hari, terutama di lingkungan masyarakat santri—sebutan masyarakat yang kadar ke-Islaman-nya tinggi, berkat

---

<sup>12</sup> Bagi orang Jawa, nama bukan sebatas kata-kata yang tak bermakna. Orang Jawa beranggapan bahwa *nama minangka japa*—dibaca dengan lafal “o”. Bagi orang Jawa, nama adalah [sebagai] mantra/doa.

pengetahuan keagamaannya, para Kiai selalu menjadi [dijadikan] *panutan* (*uswatun hasanah*), menjadi [dijadikan] orang-orang yang setiap *gerak-gerik* dan tingkah lakunya selalu menjadi [dijadikan] referensi dan menjadi [dijadikan] acuan berperilaku warga masyarakat di sekitarnya, terutama oleh para santri dan warga masyarakat di sekitar yang menjadi pengikut dan pengagumnya. Kayataan ini menambah panjang daftar dukungan terhadap pendapat yang menyatakan bahwa *knowledge is power*. Bahkan, di lingkungan masyarakat yang sangat pekat dengan tradisi ke-Islamannya, para Kiai memperoleh posisi (diposisikan) sangat istimewa. Selain dianggap sebagai orang-orang yang paling “paham agama” [Islam], sebagai “penafsir” *syari’ah* yang diwahyukan Tuhan ke dalam *fiqh*, para Kiai juga dianggap sebagai pewaris para nabi, *waratsat al-nabiya*.<sup>13</sup> Karena itu, tidak mengherankan jika, di lingkungan masyarakat santri seperti di Pekalongan muncul pemeo [kalau] “*Kiai dhèhèm, santri [akan] ikut dhèhèm*”.

Selain peran-peran sosio-religious sebagaimana terurai di atas, dalam historiografi Indonesia juga tercatat ada banyak Kiai yang berperan dalam kehidupan politik. Bahkan, peran Kiai dalam politik, sebagai politisi, sangat mewarnai perjalanan sejarah kehidupan Negara-bangsa Indonesia. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, keterlibatan ulama dalam politik itu, terus berlanjut [dilandjutkan] di jaman kemerdekaan hingga sekarang ini. Dalam bukunya yang berjudul *Protest Movement in Rural Java* (1973),<sup>14</sup> dan dalam buku *Pemberontakan Petani Banten 1888* (1984),<sup>15</sup> sejarawan Sartono Kartodirdjo mencatat begitu besarnya peran ulama, Kiai atau Haji, dalam berbagai gerakan sosial, khususnya dalam gerakan perlawanan terhadap penjajah. Berdasarkan hasil penelitiannya, Sartono mengemukakan: “*The religious elite, either hadji (Mecca pilgrim), kjai or guru (religious teachers), became a major faktor in the development of traditional sosial movement*”.<sup>16</sup> Sementara itu, di jaman kemerdekaan Indonesia hingga sekarang, nampak sangat jelas bagaimana para ulama terlibat dalam perpolitikan di negeri ini (Baca: Fealy & Barton, 1997; Bruinessen, 1998; Feillard, 1999; Ahmad, 2010; Barton, 2003; Fealy, 2003;

---

<sup>13</sup> Lihat Azumardhi Azra: *Islam di Tengah Arus Transisi Menuju Demokrasi*, dalam Abdull Mu'nim D.Z. (Ed.): *Islam di Tengah Arus Transisi*, Penerbit KOMPAS, Jakarta, Oktober 2000, hlm. xx.

<sup>14</sup> Lihat, Sartono Kartodirdjo: *Protest Movement in Rural Java*, Oxford University Press, 1973.

<sup>15</sup> Lihat, Sartono Kartodirdjo: *Pemberontakan Petani Banten 1888*, Penerbit Pustaka Jaya, Jakarta, 1984.

<sup>16</sup> *Ofcit: Protest Movement in Rural Java*, hlm. 7.

Suprayogo, 2007; Patoni, 2007; Suaidi Asyari, 2009; Jurdi, 2010; dan Zuhri, 2013). Nama-nama ulama, seperti: Kiai Haji Hasyim Ansy’ari (dari Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang), Kiai Haji Wahab Hasbullah (Nahdlatoe Watan, Surabaya), Kiai Haji Bisri Syamsuri (Pesantren Tambak Beras dan Pesantren Denanyar, Jombang), Kiai Haji Saifuddin Zuhri (Pesantren Sokaraja, Banyumas), Buya Hamka, Buya Ismail Hasan Metareum, Kiai Haji Yusuf Hasyim, Buya Sjafi’i Ma’arif (mantan Ketua PP Muhammadiyah), Kiai Haji Hasyim Muzadi (Pondok Pesantren Al-Hikam, Depok, Jawa Barat), dan Kiai Haji Adurahman Wahid (Gus Dur, Pesantren Tebuireng, Jombang), adalah dan hanyalah beberapa nama ulama di antara sederet nama-nama ulama di Indonesia yang juga berperan sebagai politisi.

Dari berbagai studi terhadap soal ini, diidentifikasi, sedikitnya ada lima situasi (hal) yang mendorong para Kiai untuk berperan dalam kancah politik kekuasaan sebagai politisi. Kelima situasi yang dimaksud adalah: *Pertama*: Kiai terjun dalam politik praktis sebagai aktualisasi ajaran Islam tentang *din* (agama) dan *siyasah* (politik). Dalam tradisi Sunni—yang secara tradisional dianut oleh umat Islam Indonesia, diyakini bahwa, dalam Islam tidak ada pemisahan antara agama (*din*) dan politik (*siyasah*). Dalam konteks keyakinan seperti ini, politik dipandang sebagai bagian integral, bagian yang tak terpisahkan, dari agama. Karena itu, politik tidak perlu dijauhi. Sebaliknya, politik perlu—kalau tidak mau dikatakan “wajib”—digeluti, karena politik merupakan bagian dari *din* (agama) itu sendiri. *Kedua*: Kiai terjun dalam politik kekuasaan dalam rangka melanjutkan estafet perjuangan para pendahulunya. Sebagaimana telah dikemukakan di atas, menurut catatan sejarah, keterlibatan para Ulama (Kiai) di Jawa dalam kegiatan politik praktis telah berlangsung sejak jauh sebelum Indonesia merdeka. Kalau ditengok jauh ke belakang, keterlibatan ulama dalam kekuasaan, diindikasi, sudah terjadi sejak masa-masa awal kerajaan Islam di Jawa, setidaknya pada jaman Kerajaan Demak, abad ke-16 [1500-1550]. Telah tercatat dalam sejarah Indonesia bahwa, keberadaan *wali sanga* (Sembilan Wali) adalah bagian yang tak terpisahkan dari kejayaan Kerajaan Islam [di] Demak.<sup>17</sup> Menurut Benda (1958: 14), sebagaimana dikutip

---

<sup>17</sup>Kerajaan Demak didirikan oleh Raden Patah, bangsawan keturunan Majapahit, pada tahun ± 1500. Dengan bantuan raja-raja di pantai utara Jawa Timur [Tuban dan Gersik] yang lebih dahulu memeluk Islam, Raden Patah dinobatkan menjadi Sultan terlepas dari Majapahit. Kerajaan Demak, kemudian, menjadi pusat penyiaran agama Islam di Jawa. Pada masa pemerintahan Sultan Trenggono (1524-1546), pengaruh kekuasaannya meliputi hampir seluruh Jawa hingga wilayah Kalimantan Selatan dan Selat Malaka. Setelah Sultan

Dirdjosanjoto (1994: 35), pada masa kerajaan Islam di Jawa, para ulama lah yang menobatkan para penguasa menjadi Pangeran-pangeran Islam, mengajar [agama Islam], memimpin upacara-upacara keagamaan, serta menjalankan hukum Islam, terutama terkait dengan masalah-masalah perkawinan, perceraian, dan warisan. Dikisahkan, ketika itu, beberapa ulama menempati kedudukan yang tinggi dan terlibat dalam urusan-urusan kenegaraan (pemerintahan) yang penting.<sup>18</sup> Dalam Babad Tanah Jawi diceritakan, para wali memainkan peranan penting dalam suksesi. Bahkan, menurut Buku Babad Tanah Jawi, kekuasaan Sultan Agung dan Sultan Pajang dilegitimasi oleh Sunan Giri, salah satu dari *Wali Sanga* (Sembilan Wali). Karena itu, tidaklah berlebihan jika, Saletore menyebut kaum ulama pada abad pertengahan sebagai bagian yang sangat berpengaruh.<sup>19</sup> *Ketiga*: Kiai masuk dalam politik praktis dalam rangka dakwah. Selain beranggapan bahwa arena politik (kekuasaan) merupakan arena dakwah yang cukup efektif; dalam sistem kekuasaan yang totaliter (otoriter dan represif), berdakwah sangat membutuhkan dukungan dari kekuasaan, sedikitnya masalah legalitas atau perijinan. Sebagai contoh: pada masa Orde Baru berkuasa, untuk berdakwah harus mendapatkan ijin dari pemerintah; dan tidak semua Kiai dapat dengan mudah untuk memperolehnya. Kiai-Kiai yang tidak sehaluan dengan penguasa tidak mudah untuk mendapatkan ijin, bahkan tak sedikit ulama yang dilarang berdakwah. Dalam konteks situasi yang seperti itu, kehadiran Kiai dalam politik kekuasaan merupakan keniscayaan. *Keempat*: Kiai terjun dalam politik kekuasaan dalam rangka mengaktualisasikan tanggung jawab moralnya sebagai patron untuk menyantuni dan mengayomi (menyejahterakan) umatnya. Dengan melibatkan diri dalam politik dan masuk dalam lingkaran kekuasaan, para Kiai akan memperoleh akses dan dapat terlibat langsung dalam proses-proses politik, terutama dalam proses pengambilan berbagai keputusan yang terkait langsung dengan kepentingan umatnya, seperti: soal jaminan sosial, pendidikan, dan lain sebagainya. *Kelima*: Kiai terjun dalam dunia politik praktis (masuk dalam

---

Trenggono wafat, kekuasaan Demak jatuh ke menantunya yang bernama Joko Tingkir, dan pusat pemerintahannya dipindahkan ke Pajang (Ensiklopedi Indonesia, 1991: 782)

<sup>18</sup> Lihat, Harry J. Benda: *The Crescent and the Rising Sun*, The Hague: van Hoeve, 1958, hlm. 14; dan Pradjarta Dirdjosanjoto: *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 1994, hlm. 35.

<sup>19</sup> Lihat, Saletore: *Ulama*, dalam Sartono Kartodirdjo (peny.): *Elite dalam Perspektif Sejarah*, Penerbit Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta, 1981, hlm. 130.

kekuasaan) karena mendapat *iming-iming* dari partai-partai politik atau para politisi partai tertentu—biasanya berupa penghargaan yang menggiurkan—sebagai hasil dari keterlibatan mereka dalam politik. Bagi partai-partai politik, para Kiai merupakan asset politik yang sangat berharga. Bukan saja karena kelihaiannya untuk berdakwah yang dapat dimanfaatkan dalam berkampanye; tetapi, para Kiai umumnya juga memiliki kekuatan kapital yang luar biasa, meliputi: modal sosial yang sangat tinggi berupa basis massa yang kongkret dan pengikut-pengikut yang loyal, modal ekonomi, modal budaya, modal simbolik, dan modal spiritual. Dengan modal-modal yang dimiliki itu, para Kiai dapat berfungsi [difungsikan] dan dimanfaatkan sebagai komponen mesin politik, sebagai pendulang suara yang potensial pada setiap pemilihan umum.

Memang benar bahwa, tidak semua Kiai bersedia berkiprah dalam kancah politik praktis (politik kekuasaan), sebagai politisi. Kiai-Kiai yang idealis, umumnya, menjaga jarak atau menjauhkan diri dari kegiatan politik praktis. Mereka berpendapat bahwa, kiprah politik kekuasaan lebih banyak bertolak-belakang dengan tugas-tugas genetiknya sebagai tokoh agama dan sebagai seorang alim-ulama—terutama terkait dengan tugasnya untuk *ngayomi* dan *ngayemi* (menjaga keteduhan dan ketenteraman) umatnya. Para Kiai yang mengambil sikap menjauhi politik praktis, umumnya, beranggapan bahwa, *din* (agama) dalam pengertian terbatas berkenaan dengan bidang-bidang ilahiah, bersifat suci, dan sakral; sementara, *siyasa* (politik) dalam realitanya selalu berkaitan dengan hal-hal yang bersifat profane, manipulatif, kotor, dan duniawi. Apalagi, jika politik hanya dipahami *by definition* sebagai upaya untuk merebut, mempertahankan, dan melanggengkan kekuasaan; yang tidak jarang dengan menghalalkan segala cara. Karena itu, bagi para Kiai yang idealistik, melibatkan diri dalam politik praktis hanya akan menyebabkan merosotnya integritas keulamaan mereka.<sup>20</sup>

Menariknya, terlepas dari kontroversi keterlibatannya dalam kancah politik kekuasaan, para ulama (Kiai atau apa pun sebutannya), umumnya, tetap mendapatkan posisi istimewa, sebagai elite masyarakat, sebagai orang-orang yang disegani dan dihormati. Selain dianggap sebagai pewaris Nabi, terutama di desa-desa, para Kiai tak jarang dianggap sebagai

---

<sup>20</sup>Lihat lagi Azumardhi Azra: *Islam di Tengah Arus Transisi Menuju Demokrasi*, dalam Abdul Mu'nim D.Z. (Ed.): *Islam di Tengah Arus Transisi*, Penerbit KOMPAS, Jakarta, Oktober 2000, hlm. xxviii.

orang-orang yang berilmu—sebagai ahli agama Islam—dan sebagai orang-orang yang memiliki *ngelmu*.<sup>21</sup> Karena itu, para Kiai sering kali dianggap sebagai tokoh supranatural, sebagai orang yang “menguasai” dunia-akhirat; sebagai orang-orang yang “menguasai” alam, baik yang bersifat *wadhag* maupun yang *tan-wadhag*, yang *kasat-mata* dan terutama yang *nir-kasat-mata*, baik yang profan maupun yang gaib, baik yang duniawi maupun yang akhirati.

Tentang kekuatan supranatural Kiai ini, beberapa akademisi telah menyoroti, dan mencatatnya sebagai suatu kenyataan lapangan yang tak dapat dinafikan. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukannya di Karesidenan Pekalongan, Anton Lucas sampai pada kesimpulan: “Adanya unsur-unsur magis-religius yang kuat di daerah pedesaan Islam menyebabkan tidak sedikit Kiai-Kiai di desa-desa .... yang dipuja-puja karena ilmunya...”.<sup>22</sup> Gejala serupa, rupanya, juga ditemukan di belahan Pulau Jawa lainnya, di Tulung Agung dan Malang di Jawa Timur; serta di Pamekasan, Madura. Andrée Fiellard, seorang jurnalis dan peneliti berkebangsaan Perancis, mencatat adanya kemampuan supranatural yang dimiliki seorang Kiai di Tulung Agung, Jawa Timur. Kiai yang dimaksud Feillard adalah Kiai Hamim Jazuli, alias Gus Miek. Menurut catatan Feillard, Kiai Hamim Jazuli alias Gus Miek dipercaya oleh warga masyarakat di sekitarnya sebagai penyembuh dan sebagai pengusir makhluk halus. Karena itu, ia dijuluki sebagai Kiai dan “*dhukun* sakti”. Menurut Fiellard, pada tahun 1980-an sampai dengan tahun 1990-an, “Gus Miek bisa menarik ribuan orang berpindah-pindah setiap minggu mengikuti kegiatannya dari kota ke kota, [sekedar] untuk melihat

---

<sup>21</sup>Dalam pandangan orang Jawa [Kuna], ilmu (*ilmoe*) sering dibedakan dengan *ngelmu*. Ilmu diartikan dan dipahami sebagai *kawruh*, atau *sesurupan* (pengetahuan) yang bersifat ragawi, duniawi, dan kasat-mata; sedangkan *ngelmu*—yang merupakan *jarwadhosok* [akronim] dari kata *angel tinemu* (sulit diperoleh) diartikan dan dipahami sebagai pengetahuan, kemampuan, dan keahlian dalam hal-hal yang bersifat esoterik, supranatural, gaib, nir-raga (*anor-raga*), dan nir-kasat-mata. Ada *ilmu tetanen* (ileum pertanian), ilmu kemasyarakatan; dan ada *ngelmu kasampurnan*, *ngelmu pecat raga* (*ngraga sukma* [ber-raga sukma]), dan *ngelmu-ngelmu gaib* lainnya.

<sup>22</sup>Lihat Anton Lucas: *The Bamboo Spear Pierces the Payung: The Revolution Against the Bureaucratic Elite in North Central Java in 1945*, Disertasi Australian National University, Australia, 1981; yang kemudian diterbitkan dalam edisi Indonesia oleh Penerbit PT Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 1989, dengan judul *Peristiwa Tiga Daerah, Revolusi Dalam Revolusi*. Secara khusus, lihat edisi Indonesia, hlm. 33.

[sosoknya], mendengar [suaranya, khotbahnya], dan [kalau bisa] menyentuh[tubuh]nya”.<sup>23</sup>

Temuan Suprayogo di Tebon, Malang, Jawa Timur (2007: 182-183), juga menunjukkan gejala yang kurang lebih sama. Di Kecamatan Tebon, Kabupaten Malang, Jawa Timur, Kiai disegani dan dihormati, tidak saja dilihat dari sisi keluasan ilmunya; tetapi, yang tidak kurang pentingnya adalah kemampuan spiritual-[supranatural-]nya. Menurut temuan Suprayogo, seorang Kiai, sekalipun pengetahuan keagamaannya rendah, tidak banyak kitab yang dibaca dan dikuasai, tetap bisa memiliki pengaruh yang luas, karena ia dianggap memiliki ilmu supranatural yang dalam literatur Jawa disebut dan dikategorikan sebagai *ngelmu*. Sementara itu, dari Pulau Madura, Abd. Halim Subahar juga mencatat, Kiai Haji Bahri Baqir, pemimpin Pondok Pesantren Banyuwang, Pamekasan, Madura, juga sangat disegani, dihormati, dan selalu dielu-elukan oleh para santrinya, bukan hanya karena ia sosok Kiai yang alim dan mempunyai kepedulian yang tinggi terhadap pendidikan umatnya, tetapi [juga] karena sifatnya yang pemberani dan ke-*june*l-annya [*june*l-Bahasa Madura berarti *sakti mandraguna*] (Soebahar 2003: 103).<sup>24</sup> Dari temuan-temuan itu, nampak sekali bahwa, penguasaan Kiai terhadap Kitab Kuning dan kitab-kitab lainnya, ternyata, bukanlah sumber kewibawaan seorang Kiai yang utama.

Menurut pandangan hidup Jawa dan berdasarkan hasil penelitian terhadap sejumlah Kiai di Jawa, dapat dikemukakan sedikitnya ada tujuh sumber kewibawaan seorang Kiai. Ketujuh sumber kewibawaan seorang Kiai yang dimaksud adalah: [1] Keahliannya di bidang keagamaan [Islam]: penguasaan hukum Islam dan kitab-kitab lainnya; [2] Dukungan kelembagaan: kepemilikan Pesantren, keterlibatannya di dalam *jam'iyah* Nahdlatul Ulama, dan di organisasi-organisasi lainnya; [3] Jaringan antar-Kiai: terutama memiliki kedekatan hubungan dengan Kiai-Kiai yang mempunyai nama besar; [4] Relasi dengan pusat-pusat kekuasaan di luar komunitasnya; [5] Kualitas pribadi (kharisma, penampilan fisik yang gagah dan tampan, ramah, ringan kaki, dll.); [6] Garis keturunan [berdarah biru]

---

<sup>23</sup> Lihat Andrée Fiellard, *NU vis-à-vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna*, Penerbit, LKiS, Jogjakarta, 1999, Cetakan Ketiga 2009, hlm. 326-327. Kata-kata dalam tanda [...] adalah tambahan penulis.

<sup>24</sup> *Kejunelan* adalah sejenis kekuatan supranatural yang diberikan oleh Tuhan kepada orang-orang tertentu yang dikehendaki-Nya. Lihat, Abd. Halim Soebahar, *Modernisasi Pesantren, Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2003, hlm. 103-104.

Kiai-Kiai yang mempunyai nama besar; dan [7] Kemapanan ekonomi keluarganya.<sup>25</sup> Kesemuanya itu akan melahirkan dukungan dan penerimaan umat, serta penghormatan dan penghargaan. Hubungannya dengan pusat-pusat kekuasaan, kualitas diri, jaringan antar-Kiai, dan keturunan [darah biru] Kiai, merupakan sumber legitimasi, sedangkan kemapanan ekonomi keluarga akan menaikkan dan memperkuat harga dirinya.<sup>26</sup> Karena itu semua, di kalangan masyarakat, terutama di daerah-daerah pedesaan, para Kiai selalu merupakan elite yang menduduki posisi paling atas dan paling tinggi di antara elite-elite masyarakat yang ada.

Dalam banyak kasus, para Kiai dan keluarganya, bukan saja merupakan elite agama, melainkan juga merupakan elite ekonomi. Ekonomi keluarga para Kiai, umumnya, berada di atas rata-rata ekonomi warga masyarakat di sekitarnya. Mereka, umumnya, aktif dalam bidang pertanian dan bisnis, menjadi tuan tanah, dan beberapa lainnya memiliki usaha. Kiai-Kiai terkenal seperti Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Bisri Syamsuri, dan Kiai Ilyas, adalah orang-orang kaya. Sebagaimana dikemukakan Fealy (2003: 55), “[Kiai] Hasyim Asy'ari berdagang kuda, nila, dan besi tua, sekaligus produsen besar gula dan beras; [Kiai] Wahab Hasbullah (Hasbullah) adalah agen perjalanan Haji, pedagang, dan *pokrol bamboe*;<sup>27</sup> Bisri Syamsuri memiliki banyak sawah dan berdagang; [Kiai] Wahid Hasyim terjun dalam bidang tekstil dan import; dan [Kiai] Ilyas adalah pedagang batik”.<sup>28</sup> Selain sebagai sumber pemasukan untuk

---

<sup>25</sup>Berdasarkan hasil penelitian Bruinessen (1994: 152), sebagaimana dikutip Suprayogo (2007: 182), Kiai yang terkemuka biasanya memiliki paling tidak tiga atau empat ulama terkenal dalam silsilah keluarganya.

<sup>26</sup>Bandingkan dengan Dirdjosanjoto (1994: 155-156). Dari penelitian yang dilakukan di Tayu, Pati, Jawa Tengah, Dirdjosanjoto mengidentifikasi ada lima sumber kewibawaan Kiai. Kelima sumber kewibawaan Kiai yang dimaksud adalah: [1] superioritasnya di bidang keagamaan; [2] kepemilikan Pesantren; [3] Jaringan antar-Kiai; [4] Relasi dengan Pemerintah dan pusat-pusat kekuasaan; dan [5] Kualitas pribadi (penguasaan hukum Islam dan kitab-kitab kuning, garis keturunan, charisma, dan penampilan fisik—gagah, tampan, ramah, dll.).

<sup>27</sup>Istilah *pokrol* (*pokroel*) berasal dari kata Bahasa Jawa Kuno yang berarti *joeroe mbombong (ngembani) perkara ing pengadilan* (pembela perkara di pengadilan). Menurut pemahaman zaman sekarang, istilah atau sebutan *pokrol* (*pokoel*) menunjuk pada pengacara atau advokat. Sedangkan, istilah *pokrol bamboe*, secara leksikal, dimaknai sebagai *pokrol kang ora weton pamoelangan loehoer* (pengacara yang bukan keluaran [lulusan] perguruan tinggi. Lihat, WJS Poerwadarminta, *Bausastra Djawa*, J.B. Wolters' Uitgevers Maatschappij n.v., Groningen, Batavia, 1939, hlm. 506.

<sup>28</sup>Lihat Fealy: *Ijtihad Politic Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2003. Predikat Kiai yang ditulis dalam [...] adalah tambahan penulis.

mensubsidi pesantren yang dikelolanya, kegiatan usaha semacam itu, umumnya, dilakukan untuk menghimpun modal dalam rangka memperkuat status sosialnya, serta untuk memperkuat pengaruhnya; terlebih bagi mereka yang hidup dan tinggal di lingkungan budaya Jawa. Dalam konteks masyarakat Jawa, sedikitnya *tempo doeloe*, keberadaan harta atau kekayaan adalah bagian yang tak kalah penting disandingkan derajat (pangkat), dan kepandaian, dalam hal status social dan pengaruh seseorang.<sup>29</sup>

Untuk mempertahankan status sosialnya, posisi elit para Kiai itu akan terus mereka jaga, bahkan dengan sangat ketat. Selain melalui perkawinan antar-kerabat, mereka juga membatasi akses masuk ke *klan* (*bani*) Kiai. Umumnya, hanya orang-orang yang luar biasa, yaitu mereka yang memiliki pengetahuan luas yang dibutuhkan pesantren, serta yang mempunyai kemampuan mengajar, yang dapat mengaksesnya dan bisa masuk ke *klan* Kiai.<sup>30</sup>

Dari uraian di atas, sangat jelas terlihat bahwa, dalam komunitas Islam Tradisionalis, dengan berbagai peran yang diemban, para Kiai merupakan orang-orang pilihan, dan tokoh kehidupan yang selalu menjadi [dijadikan] suri-tauladan. Para Kiai adalah orang-orang yang kehadirannya sangat disegani dan dihormati, didengar fatwa-fatwanya, diikuti petunjuk-petunjuknya, dan dijadikan referensi keputusan-keputusannya. Karena itu, tidak mengherankan jika keberadaan Kiai, peran dan ketokohnya, akan menjadi daya tarik untuk diteliti. Persoalannya adalah: posisi Kiai yang begitu kuat serta perannya yang begitu luas hingga menguasai “ruang-

---

<sup>29</sup>Di Jawa jaman dulu, ada ajaran kehidupan yang sangat populer dalam bentuk tembang Macapat Sinom. Salah stu *pada* (bait) syair tembang tersebut tertulis: *Bonggan yen tan merlokna/ mungguh ugere wong urip/ uripe mung tri prakara/ wirya, harta, tri winasis// Yen ta kongsia sepi/ saking wilangan tetelu/ telas tilasing janma/ aji godhong jati aking/ temah papa papariman ngulandara*. Jika diterjemahkan secara bebas, isi tembang tersebut kurang lebih seperti berikut: Orang hidup eksistensinya ditentukan oleh tiga hal, yaitu derajat atau pangkat, kekayaan materiil, dan kepandaian. Karena itu, supaya eksis, orang hidup, kalau bisa, mempunyai pangkat (derajat). Kalau tidak mempunyai pangkat ya [harus] kaya. Dan jika tidak mempunyai pangkat dan tidak kaya, orang harus pandai (pintar). Sebab, kalau sampai lepas ketiganya, hidupnya ibarat daun jati kering. Celaknya lagi, daun jati kering masih dianggap lebih berharga darinya. Daun jati kering masih mending, ada gunanya untuk menyalakan api. Tetapi, kalau manusia tanpa salah satu dari ketiga hal tersebut, dirinya akan seperti sampah di lautan, mudah terbawa arus, dan tidak tentu arahnya; tidak mempunyai jati diri dan tidak memiliki harga diri (*Serat Wulangreh*).

<sup>30</sup> Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren...*, hlm. 118-124; dan Fealy, *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2003, Cetakan IV, 2009, hlm. 53-56.

ruang privat” warga masyarakatnya, terutama Santri-santrinya, telah menimbulkan *bias-bias* serta mereduksi teba dan obyektivitas studi-studi tentang Kiai. Hal ini nampak sekali dari hasil-hasil studi tentang Kiai yang telah dilakukan, terutama yang dilakukan oleh Sarjana-sarjana dari Indonesia. Paparan berikut akan menunjukkan menunjukkan betapa *biasnya* studi-studi tentang Kiai yang telah dilakukan oleh Sarjana-sarjana Indonesia yang dimaksud.

### **Penelitian-Penelitian tentang Kiai di Indonesia yang Dilakukan oleh Sarjana-sarjana Indonesia**

Sejak tahun 1980-an hingga dekade pertama abad ke-21, sejauh yang kami ketahui dan kami dapatkan hasilnya, ada sembilan penelitian serius tentang Kiai yang telah dilakukan oleh sarjana-sarjana Indonesia. Kami sebut sebagai penelitian serius, karena—sebagaimana telah kami singgung dalam bagian awal tulisan ini—penelitian-penelitian tersebut dilakukan dalam rangka penulisan disertasi, suatu karya tulis ilmiah yang [dianggap] paling tinggi tingkat keseriusannya dalam jenjang pendidikan akademik di mana pun. Para sarjana Indonesia yang telah melakukan penelitian tentang Kiai dan hasilnya telah dipublikasikan tersebut adalah: Zamakhsyari Dhofier (1982); Iik Arifin Mansurnoor (1990); Pradjarta Dirdjasanjoto (1994), A. Gafar Karim (1995); Endang Turmudzi (2004); Achmad Patoni (2006); Imam Suprayogo (2007); Abd. Halim Soebahar (2008); dan Nurul Azizah (2013).<sup>31</sup> Dari sembilan penelitian tersebut, secara garis besar, lebih banyak “memuja” Kiai ketimbang mengkritiknya. Di luar itu, sejauh yang dapat ditemukan hasilnya, hanya ada satu penelitian yang dilakukan, yaitu penelitian jurnalistik yang dilakukan oleh Shodiqin Nursa. Hasil penelitian ini diterbitkan oleh Ittaqa Press Jogjakarta tahun 2005 dengan judul *Tabiat Buruk Kiai NU: Kasus Kerusuhan Antar-Warga NU di Pekalongan*.

Dari sejumlah penelitian yang hasilnya telah dipublikasikan tersebut, nampaknya, Zamakshari Dhofier adalah sarjana Indonesia pertama yang melakukan penelitian tentang peran Kiai, khususnya tentang usaha-usaha yang dilakukan oleh para Kiai di Salatiga dan di Jombang

---

<sup>31</sup> Zamakhsyari Dhofier melakukan penelitian di Salatiga dan di Jombang; Iik Arifin Mansurnoor di Madura; Pradjarta Dirdjasanjoto di Tayu, Pati, Jawa Tengah; A. Gafar Karim; Endang Turmudzi di Jombang, Jawa Timur; Achmad Patoni di Kediri, Jawa Timur; Imam Suprayogo di Kecamatan Tebon, Kabupaten Malang; Abd. Halim Soebahar di Madura; dan Nurul Azizah di Madura.

dalam memelihara apa yang disebutnya sebagai tradisi pesantren.<sup>32</sup> Sebelumnya, beberapa penelitian tentang Kiai memang sudah dilakukan; tetapi oleh sarjana-sarjana asing. Di antara mereka adalah Clifford Geertz—seorang Anthropolog berkebangsaan Amerika, dan Hiroko Horikoshi—seorang Ilmuwan dari Jepang. Belakangan, ada beberapa sarjana asing yang juga tertarik dengan perkembangan Islam di Indonesia, seperti: Fealy & Barton (1997), Bruinessen (1998), Feillard (1999), Barton (2003), dan Fealy (2003). Secara sinoptik, penelitian-penelitian tentang Kiai yang telah dilakukan, baik oleh sarjana-sarjana Indonesia maupun oleh sarjana-sarjana asing, tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut:

Penelitian Clifford Geertz (1959-1960), yang kemudian dipublikasikan dengan judul *The Javanese Kijaji: The Changing Roles of Cultural Broker* (1960), membahas peran Kiai dalam skopa yang luas. Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di Jawa Timur tersebut, Geertz menyebut peran Kiai sebagai *cultural broker* (makelar budaya), sebagai penghubung pesantren dengan “dunia luar”, termasuk: menghubungkan pesantren (dan bisa juga dibaca: masyarakat petani di pedesaan Jawa) dengan dunia Islam yang berpusat di Mekkah. Menurut temuan Geertz, Kiai lebih berperan sebagai filter menyaring unsur-unsur budaya [dari luar] mana (apa) yang boleh masuk, dan sebaliknya, menyaring unsur-unsur budaya mana yang tidak boleh masuk. Tetapi, dalam perkembangan selanjutnya, setelah teknologi informasi dan teknologi komunikasi berkembang sangat pesat, para Kiai tidak mampu lagi untuk menjalankan perannya sebagai makelar budaya. Arus informasi yang begitu deras melalui berbagai media berteknologi canggih tersebut membuat para Kiai kewalahan dan akhirnya tak mampu lagi untuk menyaringnya. Sejak saat itu, para Kiai seolah kehilangan kemampuannya untuk melakukan “peran genetik”-nya sebagai makelar budaya. Rupanya, kenyataan itulah, yang

---

<sup>32</sup> Penelitian Zamakhsyari Dhofier yang hasilnya dituangkan dalam disertasinya berjudul *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of Kiai in Maintenance of Traditional Ideology of Islam in Java* (1980), selain uraiannya yang rigit tentang elemen-elemen kehidupan pesantren, nilai-nilai ke-Islam-an dalam pesantren, serta pandangan hidup Kiai, sumbangan dari penelitian Dhofier yang penting untuk dicatat adalah, temuannya tentang adanya berbagai macam jaringan yang dibangun oleh para Kiai sebagai upaya untuk mempertahankan tradisi pesantren. Jaringan-jaringan Kiai yang berhasil diidentifikasi Dhofier, antara lain, adalah: jaringan saling memasok santri antar-pesantren [tertentu], jaringan kekerabatan antar-Kiai melalui perkawinan indogamis, dan jaringan transmisi ilmu. Edisi Indonesia hasil penelitian Dhofier tersebut diterbitkan oleh LP3ES dengan judul *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*.

mengarahkan Geertz (1960) pada salah satu *pointers* kesimpulannya bahwa, pada masa kemerdekaan, peran para Kiai di Jawa telah mengalami pergeseran, dari *cultural broker* (makelar budaya), yang menghubungkan pesantren dengan dunia Islam yang berpusat di Mekkah, menjadi politisi yang mengageni pemerintah pusat di pedesaan—walau terkadang hanya dalam fungsi simbolis (Geertz 1960: 243).

Bertitik tolak dari, dan sepertinya terinspirasi oleh, hasil penelitian Clifford Geertz, hampir dua-dasa-warsa kemudian, tepatnya pada tahun 1977-1978, Zamakshari Dhofier melakukan penelitian tentang usaha-usaha yang dilakukan oleh para Kiai dalam memelihara apa yang disebutnya sebagai tradisi pesantren. Hasil penelitian Dhofier tersebut dituangkan dalam disertasinya berjudul *The Pesantren Tradition: A Study of the Role of Kiai in Maintenance of Traditional Ideologi of Islam in Java* (1980). Pada bagian Pendahuluan buku tersebut, Dhofier menilai bahwa karya Geertz, khususnya dalam beberapa tulisannya tentang Pesantren, tidak tegas dan saling bertentangan satu sama lain. Dhofier menyontohkan bahwa, di satu pihak, Geertz mengatakan bahwa kehidupan pesantren ditandai oleh suatu tipe etika dan tingkah laku ekonomi yang agresif dan liberal, yang kemudian mewarnai karakter santri-santri lulusannya sehingga banyak lulusan pesantren yang menjadi pengusaha. Tetapi, lanjut Dhofier, di sisi lain, Geertz memberi gambaran kehidupan pesantren lebih berorientasi pada kehidupan setelah kematian, berkisar pada kehidupan akhirat—untuk memperoleh pahala agar di akhirat dapat memperoleh tempat yang baik. Sebagaimana dikutip Dhofier, Geertz menulis bahwa kehidupan pesantren hanya berkisar pada “kuburan dan ganjaran”.<sup>33</sup> Menurut Dhofier, gambaran Geertz tentang pesantren tersebut tidak sesuai dengan watak pesantren yang sebenarnya. Penelitian Zamakshari Dhofier tentang Tradisi Pesantren ini, meski tidak dikemukakan secara eksplisit, salah satu tujuannya adalah untuk meluruskan tulisan Geertz di atas.

Selain uraiannya yang rigid tentang elemen-elemen kehidupan pesantren, nilai-nilai ke-Islam-an dalam pesantren, serta pandangan hidup Kiai, sumbangan dari penelitian Dhofier yang penting untuk dicatat di sini adalah, temuannya akan adanya berbagai macam jaringan yang dibangun

---

<sup>33</sup> Geertz, *The Javanese Kyai: The Changing Role of A Cultural Broker*, dalam *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 2(1959-1960), hal. 236-238, sebagaimana dikutip Dhofier dalam *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Penerbit LP3ES, Jakarta, Cetakan Kesembilan, 2011, hlm. 9-10.

oleh para Kiai sebagai upaya untuk mempertahankan tradisi pesantren. Jaringan-jaringan Kiai yang berhasil diidentifikasi Dhofier, antara lain, adalah: jaringan saling memasok santri antar-pesantren [tertentu], jaringan kekerabatan antar-Kiai melalui perkawinan indogamis, dan jaringan transmisi ilmu.<sup>34</sup>

Masih berkuat pada peran Kiai, pada tahun 1987, Hiroko Horikoshi melakukan penelitian tentang peran Kiai (*ajengan*) di Cipari, Kabupaten Garut, provinsi Jawa Barat, khususnya pada masa-masa sulit akibat berkecamuknya pemberontakan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia pimpinan Kartosuwiryo pada 1949-1962—yang kemudian populer dengan sebutan Pemberontakan DI/TII. Hasil penelitian Horikoshi, dalam hal tertentu, masih bisa dikatakan senada dengan hasil penelitian Geertz, meskipun lokus penelitiannya berbeda. Temuan Horikoshi menunjukkan bahwa, ketika perannya sebagai *cultural broker* “teramputasi” oleh perkembangan teknologi, para Kiai menggeser posisi, kedudukan, dan perannya dari *cultural broker* ke posisi, kedudukan, dan peran lain yang lebih kreatif, salah satunya adalah menjadi politisi yang mengageni pemerintah pusat di pedesaan. Pada saat Horikoshi melakukan penelitian, pada era 1980-an, peran para Kiai tidak lagi terfokus pada penyaringan informasi (unsur-unsur budaya luar yang masuk), melainkan lebih banyak berperan untuk menawarkan agenda perubahan yang [dianggap/dinilai] sesuai dengan kebutuhan umat (pesantren) dan masyarakat di sekitarnya. Horikoshi menyebut para Kiai yang berperan kreatif dalam perubahan sosial tersebut sebagai “*entrepreneur* sejati”.

Dalam posisi sebagai penghubung—yang mengageni pemerintah pusat di pedesaan, menurut temuan Horikoshi, para Kiai yang cakap umumnya tidak mengalami kesulitan untuk memasuki arena kekuasaan yang rumit; meski keberhasilannya dalam memainkan perannya sangat tergantung pada tingkat kharismatikanya. Sayangnya, menurut temuan Horikoshi, seperti halnya fenomena kharismatika (kewibawaan) lainnya, kharismatika (sifat kharismatik) Kiai tidak diikuti oleh pengembangan kualitas institusionalnya, sehingga posisi atau kedudukan Kiai-Kiai kharismatik tidak dapat diwariskan. Dengan demikian, meninggalnya seorang Kiai kharismatik akan diikuti oleh berakhirnya kepemimpinan kharismatik Kiai tersebut (Horikoshi 1987: 211-236). Dengan demikian,

---

<sup>34</sup> Disertasi Zamakhsyari Dhofier ini, pada tahun 1982, diterbitkan dalam bentuk buku oleh LP3ES, Jakarta, dengan judul *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*.

capaian peran-peran kreatif Kiai-Kiai kharismatik tidak begitu saja dapat dilanjutkan oleh pengikutnya.

Penelitian lainnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Mansurnoor (1990) terhadap kedudukan dan peran Kiai (ulama) di Madura. Hasil penelitian Mansurnoor menunjukkan adanya pergeseran kedudukan dan peran para Kiai di pedesaan Madura, terutama setelah intervensi pemerintah pusat melalui program-program pembangunan menjangkau daerah pedesaan di wilayah Madura. Semula, lilitan kemiskinan warga masyarakat di pedesaan Madura, dan kurangnya atau sedikitnya pengaruh pemerintah pusat di kawasan ini, telah memungkinkan bagi para Kiai untuk menempatkan diri sebagai pemimpin-pemimpin masyarakat yang sangat disegani. Tetapi, setelah pengaruh pemerintah pusat mulai dirasakan oleh warga masyarakat hingga di pelosok pedesaan di Pulau Madura, melalui program-program peningkatan kesejahteraan masyarakat, kedudukan dan peran para Kiai di kawasan ini, lambat laun, mulai bergeser—untuk tidak mengatakan: memudar dan mengalami kemunduran.<sup>35</sup>

Dari hasil penelitian Iik Mansurnoor ini, kita bisa melihat terjadinya pergeseran pusat kekuasaan dari Kiai ke [pejabat] Pemerintah. Kiai, bisa dibilang, bukan lagi sebagai “pemegang kekuasaan utama” dalam masyarakat. Dalam kaitannya dengan pergeseran pusat kekuasaan ini, pada tahun 1990, Marten van Bruinessen melakukan penelitian mengenai hubungan ulama dengan pemerintah. Berdasarkan hasil penelitiannya, Bruinessen mengemukakan bahwa dalam hubungannya dengan pemerintah, terdapat dua corak ulama. Ada ulama yang merasa telah dapat mengatasi dilema hubungan ulama-umara secara memuaskan; dan ada banyak pula ulama yang merasa bahwa ada banyak hal yang tidak berjalan sebagaimana mestinya, seperti: korupsi, kemiskinan, pakaian perempuan, pengaruh gereja, perjudian, dan tidak adanya demokrasi dalam kehidupan politik dan ekonomi; tetapi tidak tahu bagaimana cara bertindak. Kenyataan itu terjadi karena dalam berhubungan dengan pemerintah, para ulama diperhadapkan pada dua pilihan yang sangat dilematis. Di satu sisi, kalau Kiai menarik diri dari kehidupan politik dalam semua bentuknya, selain menempatkan Kiai dalam posisi berhadapan dengan Pemerintah, dan akan dianggap mengingkari tanggung jawab sosial yang berada di

---

<sup>35</sup> Iik Arifin Mansurnoor: *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Gajah Mada University Press, Jogjakarta, 1990.

pundaknya, dalam tradisi Sunni, berhadapan secara terang-terangan dengan pemerintah tidak dibenarkan, karena akan menimbulkan kekacauan.<sup>36</sup> Sementara di sisi yang lain, membina hubungan yang erat dan rekat dengan kekuasaan akan menjauhkannya dari sikap independen.

Masih berkisar pada peran Kiai dalam kehidupan social, pada tahun 1988-1989, Pradjarta Dirdjosanjoto melakukan penelitian tentang respons atau tanggapan para Kiai di daerah Tayu dalam menghadapi perubahan yang cepat dalam berbagai bidang kehidupan—ekonomi, sosial, dan politik—yang melanda wilayah kehidupan mereka. Penelitian ini dilakukan di tiga desa di wilayah Kecamatan Tayu, Kabupaten Pati. Berdasarkan hasil penelitian ini, ada beberapa hal penting yang dapat dicatat, antara lain: *pertama*, dalam menghadapi proses globalisasi di bidang ekonomi dan politik, ternyata, Islam telah memainkan peranan penting dalam mempertahankan identitas lokal. *Kedua*, keterlibatan para Kiai secara luas dan mendalam dalam berbagai gerakan di aras lokal telah memungkinkan mereka memperoleh kedudukan yang sangat kuat sebagai pemimpin lokal. *Ketiga*, ternyata, para Kiai memberi respons yang bervariasi, bahkan berubah-ubah, terhadap setiap perubahan, sesuai dengan faktor yang melatarbelakangi dirinya serta sesuai dengan kepentingan dan usahanya untuk mempertahankan posisinya.<sup>37</sup>

Pada pertengahan tahun 1990-an, A. Gaffar Karim juga melakukan pengkajian tentang kiprah politik NU, khususnya setelah NU kembali ke *Khittah*, pasca Mukhtar Situbondo pada tahun 1984. Menurut temuan Karim, meski tidak lagi berpolitik praktis, NU tetap memainkan peran-peran politik sesuai dengan kecenderungan politik Orde Baru. Kajian Karim ini terfokus pada pribadi Abdurahman Wahid. Oleh karena itu, dapat dipahami jika, kajian ini lebih banyak mengekspose dan terkonsentrasi pada peran-peran [-politik] Gus Dur selaku Ketua PBNU, dan kurang mengeksplorasi kiprah politik NU secara kelembagaan.<sup>38</sup>

Tidak terlalu lama berselang, antara 1995-1998, Greg Fealy melakukan penelitian [historis] tentang sejarah NU 1952-1967. Melalui

---

<sup>36</sup> Marten van Bruinessen: *Ulama dan Politik di Indonesia dalam Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*, Penerbit Bentang Budaya, Jogjakarta, 1998.

<sup>37</sup> Pradjarta Dirdjosanjoto: *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 1999.

<sup>38</sup> Lihat A. Gaffar Karim: *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam Indonesia*, Penerbit Lembaga Kajian Islam dan Kemasyarakatan (LKiS), Jogjakarta, 1995.

studi ini, Fealy memotret kiprah NU dalam politik Indonesia, khususnya pada waktu NU tampil sebagai kekuatan politik yang nyata, sebagai partai politik yang diberi nama Partai Nahdlatul Ulama. Setelah Masyumi dibubarkan, Partai NU berkembang menjadi partai Islam terbesar di Indonesia. Menurut penelusuran Fealy, selama kurun waktu 15 tahun, antara 1952-1967, NU telah mengalami transformasi yang luar biasa, mulai dari tampil sebagai partai kecil yang dikelola seadanya oleh sekelompok politisi yang kurang berpengalaman pada tahun 1952 menjadi partai Islam terbesar pada tahun 1960-an. Hasil studi Fealy ini menepis tuduhan para pengkritik yang mengatakan bahwa sikap politik NU yang inkonsisten, berubah-ubah, dan oportunistis. Para pengkritik memandang sikap politik NU yang berubah-ubah itu sebagai akibat adanya keinginan untuk menyelamatkan posisinya di pemerintahan. Sebagaimana dicatat Fealy, tuduhan seperti itu “bermula pada 1953, ketika NU tiba-tiba berpisah barisan dengan Masyumi dan bergabung dengan partai nasionalis dan partai kiri dalam membentuk Kabinet Ali Sastroamidjojo. Pembalikan sikap yang paling dramatis terjadi pada masa transisi menuju Demokrasi Terpimpin antara 1957 dan 1960, ketika partai ini [Partai NU] mula-mula menolak, kemudian menerima usulan-usulan Presiden Soekarno dan tentara untuk tidak lagi memberlakukan demokrasi konstitusional. Pembalikan kebijakan pokok terakhir dalam periode ini ialah ketika NU meninggalkan Soekarno pada 1967 untuk mendukung rezim Orde Baru Soeharto”.<sup>39</sup> Berdasarkan hasil penelitian Fealy, sikap politik yang dinilai oleh para pengkritik sebagai sikap politik yang *plin-plan* dan oportunistik tersebut adalah akibat dari kecenderungan NU kepada sikap akomodatif—*luwes, fleksibel, dan toleran*.<sup>40</sup> Menurut Fealy, dengan sikap politik sebagaimana ditunjukkan di atas, NU justru menunjukkan konsistensinya dalam berpegang pada ideologi politik keagamaan yang telah lama dianutnya, yaitu ideologi politik yang didasarkan pada *fiqh* Sunni klasik yang meletakkan prioritas tertinggi pada perlindungan terhadap posisi Islam dan para pengikutnya. Ideologi ini menuntut kaum muslimin, terutama yang memimpin mereka, agar menjauhi segala bentuk aksi yang dapat mengancam kesejahteraan fisik dan spiritual masyarakat. Fealy

---

<sup>39</sup> Greg Fealy: *Ijtihad Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, LKiS, Jogjakarta, 2003, Cetakan IV 2009, hlm. 5-6.

<sup>40</sup>Menurut Fealy, perilaku NU merupakan campuran antara sikap akomodatif dan militan, tergantung pada kondisi yang dihadapi; tetapi kecenderungannya lebih kepada sikap akomodatif. *Ibidum*, halaman 347.

mencatat ada sejumlah dalil *fiqh* yang membentengi prioritas tersebut, di antaranya: *mashlâhat* (mengejar kemanfaatan) dan *mafsâdat* (menghindari kerusakan), *amar ma’ruf nahi munkar* (menganjurkan kebaikan dan mencegah kemungkaran), dan *akhâffud-darârain* (memilih yang paling kecil risikonya, jika harus memilih dua pilihan yang sama-sama buruk).<sup>41</sup>

Pada pertengahan dasa-warsa pertama abad ke-21, dalam waktu yang hampir bersamaan, ada tiga penelitian tentang peran Kiai dalam politik; yakni penelitian yang dilakukan oleh Endang Turmuzdi di Jombang (2003-2004);<sup>42</sup> Ahmad Patoni di Kediri (2007); dan penelitian yang dilakukan oleh Imam Suprayogo di Malang (2007), ketiganya di wilayah Jawa Timur. Berdasarkan hasil penelitiannya terhadap peran sosial-politik Kiai di Jombang, Turmuzdi menemukan dan mengidentifikasi empat kategori Kiai, yakni: Kiai Pesantren, Kiai Tarekat, Kiai Panggung, dan Kiai Politik. Yang dimaksud Kiai Pesantren adalah Kiai pengasuh pondok pesantren; Kiai Tarekat adalah seorang mursyid tarekat; Kiai Panggung adalah Kiai yang aktif memberikan ceramah dari “panggung ke panggung”; sedangkan yang dimaksud Kiai Politik adalah Kiai yang terjun dalam kegiatan politik praktis sebagai politisi. Hal penting yang perlu dicatat atas temuan Endang Turmuzdi ini adalah realitanya yang tidak “hitam-putih”. Artinya, tidak ada pemilahan yang tegas antara [tipologi] Kiai yang satu dengan Kiai lainnya dalam kategori yang berbeda. Seorang Kiai sangat dimungkinkan masuk dalam beberapa kategori sekaligus. Kiai Pesantren mungkin juga seorang Kiai Tarekat; seorang Kiai Tarekat mungkin juga seorang Kiai Panggung; dan Kiai Panggung mungkin juga berperan sebagai Kiai Politik. Bahkan, dalam realitanya, ada juga seorang Kiai yang menyandang keempat tipologi tersebut.

Penelitian yang dilakukan Patoni di Kediri, dengan tajuk Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik, terfokus pada pandangan Kiai terhadap aktivitas politik, bentuk peran Kiai Pesantren dalam partai politik, berikut motif keterlibatan Kiai dalam politik [praktis]. Dari penelitian Patoni berhasil diidentifikasi, pada umumnya, para Kiai berpandangan bahwa, politik adalah bagian yang tidak terpisahkan dari ajaran agama [Islam]. Dalam konteks pemahaman seperti ini, orientasi politik Kiai adalah *amar ma’ruf*

---

<sup>41</sup> *Ibidum*, Fealy:... halaman 347-350.

<sup>42</sup> Lihat Endang Turmuzdi: *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, LKiS, Jogjakarta, 2004; dan Achmad Patoni: *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*, Penerbit Pustaka Pelajar, Jogjakarta, 2007.

*nahi munkar*, sebagai manifestasi ibadah. Sedangkan keterlibatannya dalam kegiatan politik praktis (politik kekuasaan) dimaksudkan untuk memperjuangkan *amar ma'ruf nahi munkar* melalui jalur struktural. Penelitian yang dilakukan dalam rangka penulisan disertasi di Universitas Merdeka Malang ini menjadi menarik, karena meterlibatan Kiai dalam politik praktis berdampak negatif bagi peran-genetiknya sebagai guru agama Islam. Dalam studi ini, Patoni mencatat, keterlibatan Kiai dalam politik praktis—sebagai aktor—menyebabkan peran Kiai di pesantren tidak dapat dijalankan sepenuhnya; sebab, Kiai lebih banyak meluangkan waktunya di luar pesantren untuk mengurus partai politik.<sup>43</sup>

Penelitian lainnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Imam Suprayogo di Kecamatan Tebon, Kabupaten Malang, Jawa Timur. Dalam penelitian ini, Suprayogo memfokuskan kajiannya pada aktivitas politik Kiai dalam konfigurasi politik Indonesia Orde Baru. Dari penelitian ini, Suprayogo mencatat bahwa, kebijakan-kebijakan politik Orde Baru, seperti: penyederhanaan partai politik, pemberlakuan Pancasila sebagai asas tunggal bagi seluruh organisasi politik dan kemasyarakatan, pemberlakuan kebijakan massa mengambang (*floating mass*), kebijakan monoloyalitas bagi pegawai negeri, pelembagaan dan pewadahan-tunggalan aktivitas-aktivitas keagamaan, telah membuat bentuk keterlibatan Kiai semakin variatif, dan para Kiai semakin terfaksionalisasi, yang pada gilirannya melahirkan varian-varian Kiai. Menurut temuan Suprayogo, selain karena faktor-faktor eksternal sebagaimana disebutkan di atas, variasi peran Kiai dan faksionalisasi Kiai tersebut juga disebabkan oleh adanya faktor internal dari para Kiai sendiri berupa perbedaan orientasi di antara para Kiai. Dari hasil penelitiannya di Kecamatan Tebon, Kabupaten Malang, Suprayogo mencatat ada tiga varian Kiai. Ketiga varian Kiai tersebut adalah: [1] Kiai yang menitik-beratkan orientasi dan perannya pada pengembangan spiritual; [2] Kiai yang menitik-beratkan orientasi dan perannya pada kegiatan politik; dan [3] Kiai yang menitik-beratkan orientasi dan perannya pada upaya-upaya pengembangan masyarakat. Suprayogo menyebut varian Kiai yang menitik-beratkan orientasi dan perannya pada pengembangan spiritual sebagai Kiai Spiritual; Kiai yang menitik-beratkan perannya pada kegiatan politik sebagai Kiai Politik; dan Kiai yang menitik-beratkan orientasi dan perannya pada upaya

---

<sup>43</sup> Mengenai hasil penelitian ini, Lihat lagi Achmad Patoni: *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*, Penerbit Pustaka Pelajar, Jogjakarta, 2007, halaman xiii-xiv.

pengembangan masyarakat sebagai Kiai Advokatif. Yang menarik dari temuan Suprayogo, meskipun berbeda-beda afiliasi politiknya, bangunan ideologisnya tetap sama, berpolitik semata-mata untuk menegakkan Islam. Point penting lain yang dapat dicatat dari penelitian Suprayogo di Kecamatan Tebon, Kabupaten Malang adalah tentang keniscayaan keterlibatan Kiai dalam politik. Menurut temuan Suprayogo, jika politik dipahami sebagai suatu proses interaksi antara pemerintah dan unsur-unsur yang ada dalam masyarakat dalam rangka menetapkan suatu kebijakan demi kepentingan umum, maka sebagai elite agama dan elite masyarakat, sebagai tokoh agama dan sekaligus sebagai tokoh masyarakat, Kiai mesti terlibat di dalamnya.

Pada tahun 2008, Abd. Halim Soebahar melakukan penelitian di Madura, dengan fokus perhatian “Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren”. Penelitian ini dilakukan dalam rangka penulisan disertasi untuk studi doktoral yang bersangkutan di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Jogjakarta. Dari penelitian ini, Soebahar mencatat beberapa hal penting terkait dengan alih kepemimpinan pesantren. Pertama: Alih kepemimpinan pesantren, pada umumnya, berlangsung setelah Kiai sepuh yang menjadi pengasuh pesantren meninggal dunia. Dari lima pesantren di Madura yang diteliti, dalam sejarahnya, tidak pernah terjadi perebutan kepemimpinan atau perebutan kekuasaan sepeninggal Kiai sepuh. Kedua, dalam proses transformasi kepemimpinan, aspek kompetensi yang meliputi kharisma, kualitas keilmuan, kepribadian, kemampuan manajerial, dan keikhlasan untuk menerima amanah, selalu menjadi syarat utamanya.

Penelitian yang terakhir, setidaknya yang dapat saya temukan hasilnya, adalah penelitian yang dilakukan oleh Nurul Azizah pada tahun 2012 terhadap tiga orang Kiai yang menjadi Bupati di Sumenep dan Pamekasan Madura.<sup>44</sup> Penelitian ini dilakukan juga dalam rangka untuk penulisan disertasi pada Program Doktor Ilmu-ilmu Sosial di Pasca-sarjana Universitas Airlangga, Surabaya. Dalam penelitian ini, Nurul memberikan

---

<sup>44</sup> Ketiga Kiai yang diteliti adalah: [1] K.H. Ramdhan Siraj, S.E.,M.M. Pengasuh Pondok Pesantren “Nurul Islam”, desa Karang Cempoko, Kecamatan Bluto, Kabupaten Sumenep; [2] Drs. K.H. Busyro Karim, M.Si, Pondok Pesantren Al-Karimiyah, Bareji, Gapuro, Sumenep; dan Drs. K.H. Kholilurrohman, M.Si., pengasuh Pondok Pesantren “Matssaratul Huda”, desa Panempan, Kecamatan Panempan, Kabupaten Pamekasan. Lihat Nurul Azizah, *Artikulasi Politik Santri, Dari Kiai Menjadi Bupati*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta bekerja sama dengan STAIN Press Jember, 2013, hlm. 6,

perhatian pada pergeseran tipe kepemimpinan Kiai yang menjadi *Umara'*, sebagai Bupati. Dari hasil penelitian Nurul ini, saya mencatat dua hal penting: pertama: para Kiai yang menjadi Bupati, ternyata, cukup mampu beradaptasi terhadap mekanisme kelembagaan system Pemerintahan Daerah; dan kedua: meski telah menjadi pejabat publik, gaya, warna, dan nuansa ke-Kiai-annya tidaklah luntur.<sup>45</sup>

### **Bias “Guru-Murid” Dan Bias “Orang Dalam”: Beberapa Point Penting**

Dari empat belas penelitian tentang Kiai tersebut, ada beberapa point penting yang layak dicatat. Pertama, jika ditarik benang merahnya, sebagian besar penelitian tersebut masih berkuat pada peran, keterlibatan, dan kepemimpinan Kiai dalam kehidupan sosial-politik; Kedua, penelitian tersebut kebanyakan dilakukan di wilayah provinsi Jawa Timur, dan dua di antaranya di Jawa Barat. Sementara itu, penelitian yang dilakukan terhadap kelompok Islam Tradisionalis di Jawa Tengah—yang notabene juga merupakan basis komunitas Islam Tradisionalis di Indonesia—juga belum banyak yang melakukan. Dari sembilan penelitian yang dirilis dan dibahas di atas, hanya ada seorang peneliti, Zamakshari Dhofier, yang menjadikan salah satu Pesantren di Jawa Tengah sebagai basis amatan; dan itu pun hanya komplementer sifatnya; Ketiga, penelitian yang menyoroti tentang pudarnya kewibawaan Kiai—untuk tidak mengatakan: “kelemahan-kelemahan atau sisi-sisi gelap” Kiai—yang diindikasikan adanya perlawanan Santri terhadap Kiai, sepertinya belum ada yang melakukan. Pada hal, dari pengamatan lapangan yang kami lakukan, kami menemukan dua peristiwa fenomenal di dua tempat yang, dengan sangat kuat, mengindikasikan masalah tersebut.

Fenomena yang pertama terjadi di Pekalongan pada tahun 1998-1999. Ketika itu, di Pekalongan yang dikenal sebagai masyarakat santri dan sebagai komunitas basis Islam Tradisionalis (*Nahdhatul Ulama*), terjadi perubahan sosial-politik dan keagamaan yang sangat menarik. Pola hubungan klijental antara Kiai dan umat (pengikutnya), yang semula bersifat diadik dan cenderung hegemonik, mengalami keputaran, bahkan mengalami kehancuran. Kiai-Kiai yang tidak mampu memberi jawaban atas kebingungan politik umatnya, serta tidak mampu menyesuaikan diri dengan tuntutan perubahan, kehilangan kewibawaannya. Bahkan,

---

<sup>45</sup> *Ibidum*, Nurul Azizah, ..., hlm. 264.

persoalannya pun tak berhenti pada hilangnya kewibawaan para Kiai; di daerah tersebut terjadi perlawanan masyarakat santri terhadap para Kiai yang, sungguh-sungguh tidak biasa, karena di sepanjang sejarahnya belum pernah terjadi—minimal belum pernah mencuat ke permukaan. Kiai-kiai yang sebelumnya selalu dilihat sebagai sosok pemimpin yang berkekuatan magis; menjadi *uswatun hasanah* (panutan), dan menjadi *pandam-pandoming tumindak* (yang setiap gerak-gerik dan tingkah lakunya selalu menjadi acuan warga masyarakat di sekitarnya), harkat dan martabatnya dilecehkan. Ketika itu, di Pekalongan, ada beberapa orang Kiai yang ditinggalkan santri-santrinya. Bahkan, ada dua Kiai besar—Kiai Bakir dari Buaran dan Kiai Basir dari Krapyak—yang sebelumnya sangat dihormati dan kharismanikanya dapat “membius” umat, kehilangan kewibawaan dan pengaruhnya.<sup>46</sup> Bahkan, sebagaimana dikemukakan di atas, namanya pun dijadikan bahan ejekan dan bulan-bulanan. Pada masa kampanye Pemilihan Umum (Pemilu) tahun 1999, aktivis dan simpatisan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dalam kampanye menyerukan yel-yel yang dalam perspektif budaya setempat sangat jauh dari nilai-nilai kesopansantunan. Lagu Qasidah yang berjudul *Zaman Wis Akhir* (Zaman Sudah Usai)—yang [seingat saya pernah] dipopulerkan Emha Ainun Najib—syairnya diganti menjadi “*Zaman wis akhir, Aja melu Bakir, aja melu Basir, marga kabeh wis padha kenthir*” (terjemahan bebasnya: Zaman sudah berakhir; Jangan ikut Bakir, jangan ikut Basir, karena keduanya sudah kentir [sinting atau gila]).

Fenomena yang kedua terjadi di Desa Kalibuket di pinggiran wilayah Kabupaten Semarang pada sekitar tahun 2004. Ketika itu, pada tahun 2004, di desa Kalibuket ada seorang Kiai bernama Kiai Achmad Mudjib—bukan nama sebenarnya—yang semula juga menjadi tokoh panutan masyarakatnya. Ia adalah pewaris pesantren yang cukup tua yang ada di desa itu. Setelah reformasi, pak Kiai—meski tidak se-kharismatik Kiai Bakir dan Kiai Basir di Pekalongan—juga kehilangan kewibawaan dan pengaruhnya. Kiai yang sebelumnya cukup disegani oleh warga masyarakat di sekitarnya itu, namanya juga menjadi bahan ejekan di ranah publik. Pada Pemilu Legislatif 2004, di desa Kalibuket muncul gerakan politik untuk melakukan perlawanan terhadap Kiai tersebut. Gerakan politik itu mereka namakan Gerakan Anti-Achmad Mudjib, disingkat GAM. Menurut penuturan para tokoh(aktivis)nya, pemberian nama gerakan politik

---

<sup>46</sup> Kedua nama ini, Bakir dan Basir, bukanlah nama yang sebenarnya.

tersebut (Gerakan Anti-Achmad Mudjib, disingkat GAM) terinspirasi oleh gerakan politik yang berkembang di Aceh pimpinan Hasan Tiro, yang populer dengan nama: Gerakan Aceh Merdeka disingkat GAM.

Dari uraian sinoptik atas berbagai penelitian tentang Kiai yang pernah dilakukan di atas, dengan sangat jelas terlihat bahwa, penelitian yang lebih kritis terhadap peran Kiai, seperti penelitian tentang pudarnya kewibawaan Kiai, dan perlawanan masyarakat santri, tidak [belum] ada yang melakukan. Sebagaimana dikemukakan di atas, penelitian-penelitian tentang Kiai tersebut, hampir seluruhnya, mengkaji tentang peran Kiai; dan sebagian besar di antaranya memfokuskan penelitiannya pada peran politik Kiai. Pertanyaannya kemudian adalah: “mengapa tidak banyak sarjana Indonesia yang melakukan penelitian yang menyoroti kelemahan-kelemahan, kekurangan-kekurangan, atau sisi-sisi negatif kehidupan para Kiai?”.

Dari uraian di atas, dapat diidentifikasi ada tiga hal yang menyebabkan mengapa hal itu terjadi. Ketiga hal tersebut adalah:

***Pertama:*** Sebagian besar orang yang meneliti tentang Kiai dan Pesantren berasal dari kalangan santri, dan pernah nyantri—minimal dari kalangan Islam sendiri. Dari sepuluh peneliti dari Indonesia yang disebutkan di atas, sepertinya, hanya Pradjarta yang bukan berasal dari kalangan santri. Dalam konteks ini, ada dua *bias* yang dapat kami identifikasi, yaitu “*bias* guru-murid” dan “*bias* orang dalam”.

“*Bias* guru-murid”. Dalam tradisi Pesantren, hubungan Kiai dan para Santri adalah hubungan Guru-murid. Para Kiai sebagai Guru, dan para Santri adalah murid-muridnya. Dalam pola hubungan yang demikian, para murid wajib patuh kepada para gurunya. Bahkan, di lingkungan Pesantren, tingkat ketaatan (kepatuhan) murid terhadap guru jauh melebihi kepatuhan murid kepada guru pada pola sekolahan pada umumnya. Di lingkungan Pesantren, para Santri patuh tanpa *reserve*; bahkan tidak hanya kepada Kiai-kiainya. Di lingkungan Pesantren, para Santri wajib patuh kepada keturunan para Kiai. Di lingkungan sekolahan pada umumnya, para murid masih dimungkinkan dan dibenarkan untuk mendebat gurunya. Tetapi, di lingkungan Pesantren—miminal berdasarkan tradisinya, Santri tidak dimungkinkan dan tidak dibenarkan mendebat Kiainya. Di lingkungan Pesantren, para Santri [harus] bersikap *sami'na wa atho'na* (saya mendengar, dan saya melakukannya) terhadap seluruh ajaran dan perintah Sang Kiai.

Pola hubungan seperti itu, disadari atau tidak, akan membentuk opini yang akan mewarnai, bahkan sangat menentukan, karakter dan sikap para santri terhadap para Kiai—terutama kepada Kiai-kiai mereka. Karakter dan sikap para santri terhadap Kiai seperti ini, diakui atau tidak, akan menimbulkan subjektivitas yang berlebihan ketika di kemudian hari mereka melakukan kajian terhadap kehidupan dan perilaku Kiai-kiai mereka. Subjektivitas yang berlebihan akibat kedekatan emosional inilah yang dalam tulisan ini disebut sebagai “*Bias guru-murid*”. Dalam “*dunia research*”, “*Bias guru-murid*” ini akan membuat penelitian-penelitian tentang Kiai yang dilakukan [mantan] para Santri cenderung kurang sensitif—untuk tidak mengatakan “kurang kritis” terhadap sikap Kiainya; minimal akan mereduksi keberanian untuk mengekspose temuan-temuan penelitiannya.

*Bias* lainnya yang biasanya juga mengganggu para peneliti adalah “*bias orang dalam*”. Dalam penelitian, “*bias orang dalam*” ini membuat pepatah “gajah di pelapuk mata tak tampak”, menjadi sulit untuk disiasati. Para peneliti yang secara emosional memiliki kaitan langsung dengan subjek dan objek yang diteliti, umumnya, mengalami kesulitan untuk “mengambil jarak”, sehingga menjadi kurang jeli. Hal ini telah menambah panjang daftar dukungan yang membenarkan pengetahuan umum bahwa, “keterlibatan emosional” seorang peneliti atas isu, subjek, dan lokus yang diteliti akan menenggelamkan kepekaan akademisnya ke dalam “lautan subjektivitas” yang amat dalam.

***Kedua:*** Dari penelitian-penelitian tentang Kiai yang secara sinoptik dikemukakan di atas, yang hampir seluruhnya dilakukan dalam rangka menyusun disertasi, umumnya, direncanakan dan disusun di “belakang meja”, bersifat “sekolahan”, dan tidak melihat pada kenyataan yang berkembang di lapangan. Perencanaan penelitian yang disusun berdasarkan data-data dari referensi yang *bias* tadi, tentu saja, akan menghasilkan rencana penelitian yang *bias* juga. Sementara itu, di sisi yang lain, tuntutan konsistensi antara perencanaan dan pelaksanaan di lapangan selalu membatasi kerja peneliti. Akibatnya, selain kurang objektif, studi-studi yang dilakukan cenderung bersifat normatif dan kurang berkembang. Idealnya, sebelum membuat perencanaan penelitian, calon peneliti melakukan penelitian lapangan pendahuluan terlebih dahulu.

***Ketiga:*** Dalam masyarakat Indonesia, terutama di kalangan Islam Tradisionalis, Kiai adalah sosok yang dianggap sebagai pewaris nabi, sebagai

sosok yang “*angker*” dan dianggap sebagai orang suci, yang sikap hidup dan perilakunya diyakini tidak pernah salah—sesuai dengan ajaran agama. Kiai adalah sosok yang dianggap sempurna, yang sangat disegani dan dihormati, didengarkan dan selalu dinanti-nantikan fatwa-fatwanya, diikuti petunjuk-petunjuknya, serta keputusan-keputusannya selalu dijadikan pedoman. Bahkan lebih dari itu, dalam komunitas tertentu, ucapan, pendapat, dan keputusan-keputusan para Kiai telah menjadi *dalil*—sebagai kebenaran yang tak boleh seorang pun boleh membantahnya. Kalau sudah demikian, orang-orang yang—terutama dari kalangan Santri—yang kritis dan berani mengkritik Kiai, tentu saja, akan menjadi barang yang langka.

Dalam konteks sosial semacam itu, opini-opini publik yang bernada kritik, seperti munculnya perlawanan santri terhadap Kiai akan dianggap sebagai sesuatu yang sama sekali tidak logis, tidak masuk akal, mustahil, dan karena itu dianggap tidak mungkin terjadi. Dengan demikian, isu-isu kritis tentang Kiai menjadi sangat tidak menarik dan tidak menantang di kalangan mereka. Hal ini memang terkesan tidak akademis; tetapi, begitulah realita masyarakat kita. *Wa Allah a'lam bi as-shawab!*

## Daftar Pustaka

- Abd. Halim Soebahar, *Modernisasi Pesantren, Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, 2003
- Achmad Patoni: *Peran Kiai Pesantren dalam Partai Politik*, Pustaka Pelajar, Jogjakarta, 2007.
- Ahmad Suaedy, dkk., *Anotasi 200 Buku Islam Karya Muslim Indonesia*, Penerbit Dian/Interfidei, Jogjakarta, 1998
- Andrée Feillard, 1999, *NU vis-à-vis Negara*, Penerbit LKiS, Jogjakarta; Cetakan Ketiga 2009.
- Azyumardi Azra, 2000, *Islam di Tengah Arus Transisi Menuju Demokrasi*, dalam Abdul Mu'nim D.Z. (Ed.): *Islam di Tengah Arus Transisi*, Penerbit KOMPAS, Jakarta, 2000.
- Abdul Mu'nim D.Z. (Ed.), 2000, *Islam di Tengah Arus Transisi*, Penerbit KOMPAS, Jakarta, hlm. 14.
- Barton, Greg., *Biografi Gus Dur, The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, Penerbit Lembaga Kajian Islam dan Sosial-Kemasyarakatan (LKiS), Jogjakarta, 2003.
- Bruinessen, Martin van, 1998, *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*, Penerbit Bentang Budaya Jogjakarta.

- Endang Turmudzi, 2004, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Penerbit LKiS, Jogjakarta.
- Ensiklopedi Indonesia* (Edisi Khusus), Jilid 7, yang diterbitkan oleh P.T. Ichtiar Baru—van Hoeve, Jakarta, 1987
- Fealy, Greg., 2003, *Ijtihat Politik Ulama, Sejarah NU 1952-1967*, Penerbit LKiS, Jogjakarta, Cetakan IV, 2009.
- Geertz, Clifford, 1960, *The Religion of Jawa*, The Free Press of Glencoe, London. Dalam Edisi Indonesia, buku tersebut diterbitkan oleh Penerbit Pustaka Jaya, Jakarta, Cetakan Pertama thn. 1981 dengan judul *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*.
- Geertz, Hildred, 1961, *The Javanese Family, A Study of Kindship and Socialization*, The Free Press of Glencoe.
- Iik Arifin Mansurnoor, 1990, *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*, Gadjah Mada University Press, Jogjakarta.
- Imam Suprayogo, *Kyai dan Politik, Membaca Citra Politik Kyai*, Penerbit UIN-Malang Press, 2007
- Khamami Zada & A. Fawaid Sjadzili (Ed.), 2010, *Nahdlatul Ulama, Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*, Penerbit Buku Kompas, PT Kompas Media Nusantara.
- Martin van Bruinessen, 1998, *Rakyat Kecil, Islam, dan Politik*, Penerbit Bentang Budaya Jogjakarta.
- , 2012, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Penerbit Gading Publishing, Jogjakarta, 2012, hlm. 86.
- Mohammad Iskandar, 1993, *Kyai Haji Ajengan Ahmad Sanusi: Tokoh Kyai Tradisional Jawa Barat*, dalam *Prisma* Majalah Pemikiran Politik, Sosial, dan Ekonomi, No. 2 Tahun XXII.
- Nurul Azizah, 2013, *Artikulasi Politik Santri, Dari Kiai Menjadi Bupati*, Penerbit Pustaka Pelajar Jogjakarta bekerja sama dengan STAIN Press Jember.
- Pradjarta Dirdjosanjoto, 1999, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, Penerbit LKiS, Jogjakarta.
- Saletore, 1981, *Ulama*, dalam Sartono Kartodirdjo (peny.): *Elite dalam Perspektif Sejarah*, Penerbit Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), Jakarta.
- Shodiqin Nursa, *Tabiat Buruk Kiai NU: Kasus Kerusuhan Antar-Warga NU di Pekalongan*, Penerbit Ittaqa Press Jogjakarta, 2005.
- Simuh, 1988, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, UI Press, Jakarta.

W.J.S. Poerwadarminta, 1939, *Baoesastra Djawa*, Percetakan J.B. Wolters' Uitgevers, Maatschapij N.V., Groningen, Batavia.

Zamakhsyari Dhofier, 1982, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, LP3ES, Jakarta.