

BAB I

KAUM SARUNGAN ANTARA DEFINISI DAN CAKUPAN MAKNA

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

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

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

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

1. Pakaian Sarung: Sebuah Identitas Budaya Lokal

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

tradisi berpakaian yang notabene merupakan pakaian nenek moyang mereka tersebut.

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

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

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

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

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

2. Kaum Sarungan : Sebuah Identitas Masyarakat Pesantren.

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

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

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

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

a. Kiai, Santri, dan Masyarakat Pesantren

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

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

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

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

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

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

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

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

4 *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

Berangkat dari uraian di atas, yang dimaksud dengan 'kiai' dalam ulasan buku ini adalah 'kiai pesantren'; seorang pengasuh pondok pesantren, pembimbing para santri⁷ dan menjadi tokoh agama atau masyarakat di tengah-tengah masyarakat sekitarnya. Pernyataan ini bukan semata-mata karena kedalaman ilmu keagamaan yang dimiliki oleh seorang kiai, melainkan juga karena kesabarannya dalam membina santri dan perannya sebagai pemimpin non-formal bagi masyarakat di lingkungannya, yaitu sebagai tempat 'bertanya' segala macam permasalahan yang dihadapi, meminta fatwa dan pertimbangan, termasuk yang terkait dengan soal-soal politik dan sosial kemasyarakatan lainnya.

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

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

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

Berdasarkan uraian di atas, maka terdapat keterkaitan yang sangat jelas antara istilah "santri" (bahasa Jawa/Melayu) dan istilah "ulama" (bahasa Arab) di mana kedua istilah tersebut sama-sama merujuk pada pengertian 'ulama keagamaan'. Sekalipun demikian, di Jawa, siapapun yang memeluk agama Islam yang berpusat pada syari'ah⁹ dan memiliki pengetahuan bahasa Arab yang mendalam, maka ia dianggap sebagai 'kaum santri'.

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

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

- 9 Islam adalah sebuah nama kenabian etis (*ethical prophecy*). Putusnya hubungan antara Muhammad dengan tradisi adalah tajam dan jelas, pesan Tuhan yang diwahyukan kepadanya pada intinya merupakan rasionalisasi dan penyederhanaan. Di tempat yang semula banyak tuhan, Muhammad kemudian mengajarkan keesaan Tuhan; di tempat yang tadinya banyak *harim-harim* yang berlebihan, Muhammad kemudian mengajarkan poligami dengan batasan sampai empat orang istri saja; dan di mana ada pengejaran kesenangan diri yang tak terbatas, Muhammad kemudian menganjurkan sikap menahan diri (*asceticisme*), melarang minuman keras dan perjudian. Ia juga menolak simbolisme yang berlebihan, menyederhanakan upacara peribadatan, memproklamasikan bahwa ajarannya adalah universal dan menganjurkan perang suci terhadap mereka yang beriman.
- 10 Santri secara definitif telah banyak disebutkan oleh beragam ilmuwan, namun dari segi definisi *tarif bi al-rasmi* (definisi dengan menyebutkan ciri dan gambarannya) belum banyak dirumuskan. Santri adalah manusia yang pernah mempelajari al-Qur'an dan al-Hadis. Santri juga memiliki dua ciri: (1) menjaga hubungan baik dengan khaliq (*khusnul mu'amalah ma'al khaliq*), dan (2) menjaga hubungan baik dengan sesama makhluk (*khusnul mu'amalah ma'al khalqi*). Lebih jauh lihat, KH. A. Wahid Zaini, *Dunia Pemikiran Kaum Sauri*, (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1994), hlm. 85.

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

Dalam khazanah kehidupan masyarakat Indonesia dan khususnya umat Islam Indonesia, istilah "santri" mempunyai dua makna; *pertama*, menunjuk pada sekelompok peserta didik di sebuah lembaga pendidikan yang bernama 'pesantren',¹² dan *kedua*, menunjuk pada akar budaya sekelompok pemeluk agama Islam¹³. Santri dalam

-
- 11 Di sebagian besar pondok pesantren, antara kiai dan santri berada di lingkungan tempat tinggal yang sama; di sisi lain kehidupan pondok pesantren selalu berdampingan dengan masyarakat di sekitarnya. Karena itu, corak dan praktek peribadatan keagamaan yang dipahami dan dilaksanakan santri pada umumnya sesuai dengan (baca: berpengaruh terhadap) keadaan lingkungan (pondok pesantren maupun masyarakat) di mana mereka tinggal.
- 12 Dalam dunia kependidikan Islam, terdapat dua istilah bagi peserta didik, yaitu *murid* dan *santri*. Pada pesantren modern, kedua istilah tersebut sulit untuk membedakan antara murid dan santri. Ada sedikit perbedaan di antara kedua istilah itu terutama hubungannya dengan sikap hidup dan penghormatan; murid yang selama beberapa saat berada dan belajar di madrasah diniyah, mereka menghormati ustadznya; sedangkan santri lebih menghargai dan *tawadlu'* kepada kiaiinya yang telah membimbing dan mengajar kitab-kitab klasik Islam di pondok pesantren. Selain itu, di lingkungan pondok pesantren tradisional, ada dua istilah yang terkenal, yaitu *santri senior* dan *santri junior*. Santri senior yaitu santri yang telah lama tinggal dan telah banyak memiliki pengetahuan keagamaan, sedangkan santri junior ialah santri baru. Di antara keduanya terjadi saling menolong dan membantu. Santri senior menolong dan membimbing santri junior dalam usaha memahami pelajaran kitab kuning pemula apa yang seyogianya dipelajari terlebih dulu; sebaliknya santri junior menolong santri seniornya dalam bentuk kegiatan fisik seperti memasak makanan atau mencuci pakaiannya. Ada juga yang mengkategorikan santri ke dalam dua kelompok yaitu: (1) *Santri muqim* yaitu, santri yang bertempat tinggal (*muqim*) di pondok pesantren untuk belajar dan mengikuti pola kehidupan *kiai* selama beberapa waktu yang tidak ditentukan. Santri muqim, biasanya adalah mereka yang datang dari daerah jauh atau mereka datang dari keluarga kurang mampu tapi memiliki semangat yang tinggi untuk belajar, sehingga ia rela membantu pekerjaan seorang kiai sebagai imbalan atas keikutsertaannya belajar di pondok pesantren. (2) *Santri kalong* yaitu, santri yang datang pada sore hari menjelang shalat fardhu maghrib untuk belajar pada seorang kiai di pondok pesantrennya; pada umumnya mereka bermalam di lingkungan pondok pesantren, karena ba'da shalat fardhu shubuh mereka melanjutkan pelajarannya pada kiai tapi esok harinya ia kembali ke rumah orang tuanya masing-masing. Karena itu, santri kalong adalah para remaja yang tempat tinggalnya tidak jauh dari rumah kiai atau putra putri masyarakat sekitar lingkungan pondok pesantren.
- 13 Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta: Sipress, 1994), hlm. 1-15.

pengertian semacam inilah yang dimaksudkan dalam ulasan buku ini.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

bangsa, maka kaum Santri juga mendirikan tiga partai politik yaitu *Masyumi*, *Partai Sarekat Islam* dan *Nahdhatul Ulama* sebagai kekuatan politik. Saat itulah kaum Santri memasuki ruang-ruang birokrasi atau bangsawan yang disebut oleh Clifford Geertz sebagai kaum *Priyayi*¹⁶. Bangunan gerakan politik kaum Santri tersebut kemudian pada akhirnya menjadikan/memunculkan pertentangan politik antara Santri dan Abangan¹⁷. Bahkan di kalangan kaum santri sendiri terpolakan dalam beberapa tipologi.

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

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

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

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

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

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

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

1) *Kiai-Ulama*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2) *Kiai-Politik*

Saat tokoh agama (baca: kiai²³) berpolitik, maka akan muncul permasalahan. Namun masalahnya lebih terletak pada penggunaan otoritas dan penggunaan legitimasi, bukan pada substansi keterlibatan tokoh agama dalam politik praktis itu sendiri. Jadi masalahnya, apakah terjadi '*authority abuse*' saat tokoh-tokoh agama berpolitik atau tidak. Selama tidak ada penyalahgunaan otoritas, maka politik tokoh agama tidak menjadi masalah, bahkan sangat dibutuhkan.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Latar belakang kiai yang melibatkan diri mengurus politik memang memiliki kekerabatan erat (*filogeni*) dengan NU. Itu menjadi tanda bahwa dalam ormas Islam terbesar tersebut, daya tarik politik masih cukup kuat. Meski kembali ke Khittah 1926, ketika muktamar di Situbondo 1984. Akan tetapi, akhirnya sikap tersebut tetap tidak mampu membendung politik kiai yang kembali meledak seiring angin reformasi berembus pada tahun 1999. Kenyataan tersebut seolah menegaskan pernyataan Endang Turmudi²⁴ bahwa maklumat kembali ke Khittah 1926 pada dasarnya merupakan kekecewaan para kiai karena tergusur di PPP, seolah tidak murni untuk menjauhi politik.

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

24 Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dengan Kekuasaan*, hlm. 324.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

situasi dan kebutuhan yang dipimpin dan keterbukaannya akan masukan mereka.

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

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

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