

# Paradigma Dakwah Islam dalam Kancah Politik Kekuasaan Pasca Kemerdekaan di Indonesia

Rojabi Azharghany\*<sup>1</sup> Abdul Adim<sup>1</sup>, Hae Ruli Rusdi<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universitas Nurul Jadid, Probolinggo, Indonesia

\*Email Korespondensi : [azharghany@unuja.ac.id](mailto:azharghany@unuja.ac.id)

## ABSTRACT

This paper aims to review the Islamic political paradigm of the Kiai affiliated with the Nahdlatul Ulama (NU) religious organization by explaining the socio-historical arguments and strategies adopted by the religious elite to continue to play a role in the life of Muslims. This is analyzed through the literature, which reviews the point of view of the NU Kyai, which has an interest in general politics and practical politics that continue to exist in the face of political dynamics in the modernization of Muslims. The research method uses the study of schools of social history to see the social background of the Islamic political history of the Kiai as well as contains critical aspects to analyze the dynamics of Islamic Kiai politics. Data analysis by reconstructing socio-political events involving traditionalist Kiai in Indonesian politics from the independence period to the 2019 election. The study results show that the Kiai's Islamic political paradigm is based on Islamic teachings about the social concern, such as *masalah mursalah* and *kulliatul khoms*, which sparked the formulation of the concept of the Kiai movement, namely *mabadi' khoiru ummah* and *syuun ijtimaiyah*. The results of this study have an impact on the importance of the fundamental paradigm used by Kiai in politics so that they do not fall simply as vote getters by riding religious symbols. However, this research has limitations only reviewing the literature, so it needs to be deepened as a practical study.

**KEYWORDS** kiai; Nahdlatul Ulama; political paradigm of Islam; social history

## ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan mengulas paradigma politik Islam kiai yang berafiliasi kepada organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dengan menjelaskan argumen sosial historis dan strategi yang ditempuh oleh elit agama untuk tetap berperan dalam kehidupan umat Islam. Hal tersebut dianalisis melalui literatur yang mengulas sudut pandang terhadap Kiai NU yang memiliki perhatian terhadap politik keumatan maupun politik praktis yang terus eksis menghadapi dinamika politik dalam arus modernisasi umat Islam. Metode penelitian menggunakan studi mazhab sejarah sosial untuk melihat latar belakang sosial sejarah politik Islam kiai sekaligus memuat aspek kritis untuk menganalisa dinamika politik Islam kiai. Analisis data dengan merekonstruksi peristiwa-peristiwa sosial-politik yang melibatkan para kiai tradisional di panggung politik Indonesia sejak masa kemerdekaan sampai pemilu 2019. Hasil penelitian menunjukkan paradigma politik Islam yang diusung oleh kiai berlandaskan pada ajaran Islam tentang kepedulian sosial seperti *masalah mursalah* dan *kulliatul khoms* yang tercetus dalam rumusan konsep gerakan para kiai, yakni *mabadi' khoiru ummah* dan *syuun ijtimaiyah*. Hasil penelitian ini berdampak pada pentingnya paradigma dasar yang digunakan oleh kiai dalam berpolitik agar tidak jatuh sekedar hanya sebagai *vote gatter* dengan menunggangi simbol agama. Namun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan hanya kepada kajian literatur, sehingga perlu diperdalam sebagai kajian praktik.

**KATA KUNCI** kiai; Nahdlatul Ulama; paradigma politik Islam; sejarah sosial

## Pendahuluan

Penelitian ini hendak mengkaji paradigma politik Islam kiai yang berafiliasi kepada organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dengan menjelaskan argumen sosial historis dan strategi yang ditempuh oleh elit agama ini untuk tetap berperan dalam kehidupan umat Islam. Hal tersebut dianalisis melalui literatur yang mengulas sudut pandang terhadap Kiai dapat terus eksis dengan posisinya yang terhormat, menghadapi dinamika politik dalam arus modernisasi kehidupan umat Islam. Dalam mengulas sudut pandang terhadap paradigma politik kiai, tulisan ini sengaja menghadirkan berbagai latar belakang sosial-politik kiai sebagai landasan untuk mengetahui paradigma dasar (*basic paradigm*) yang digunakan oleh para kiai yang berafiliasi kepada NU dalam menjalankan sosial-politik.

Keterlibatan kiai dalam proses pembentukan negara Indonesia sampai kepada politik praktis, bukanlah hal yang baru hingga saat ini. kiai memang bukan hanya sekedar elit dalam agama. Lebih dari itu perannya telah meluas pada ranah sosial, sehingga hal ini menambah kuat posisi kiai untuk menyentuh dan meraup kekuasaan. Kiai mendapat kepercayaan yang besar dari masyarakat untuk memandu kehidupan sampai kepada urusan politik. Posisi ini merupakan penjelas terhadap kondisi strategis kiai dalam menggerakkan umat pada pilihan-pilihan tertentu. Dalam konteks ini maka bukan lagi dipungkiri atas hadirnya kiai juga sebagai elit politik (Bush & Fealy, 2014; Turmudi, 2008).

Dalam konteks politik, kiai tidak hanya melibatkan dalam batas-batas wilayah partai politik, bahkan keberadaannya turut menentukan terhadap proses politik dan hasilnya (Winarni, 2014). Para kiai yang sejak awal diberlakukannya pemilu di Indonesia sampai era reformasi telah terlibat secara langsung dalam prosesnya bahkan dalam tataran praktis sampai kepada menggiring dukungan (Bush & Fealy, 2014). Tidak terhitung jumlahnya kiai yang langsung turun tangan dalam kampanye calon dan partai politik tertentu (T. B. Pepinsky et al., 2012). Hal yang menjadi wilayah abu-abu adalah posisi kiai yang entah dimanfaatkan atau merupakan pilihan yang berdasar dalam rangka mewujudkan cita-cita konstituenya, ketika kiai menjadi salah satu kelompok sosial yang diintensifkan oleh mesin partai untuk meraup dukungan. Jatuhnya pilihan mesin partai terhadap kiai adalah suatu yang wajar melihat kiai adalah elit sosial yang memiliki pengaruh dalam mengarahkan pandangan dan pilihan hidup masyarakat (Abidin, 2017). Dan jangan lupa bahwa kiai hidup dan hadir secara langsung di tengah-tengah masyarakat yang merupakan pengikutnya.

Dalam banyak hal, kiai dipandang oleh para pengikutnya sebagai otoritas yang pantas untuk mengeluarkan fatwa atas perihal persoalan-persoalan yang dihadapi oleh para pengikutnya (Arifianto, 2017). Sebagai pemimpin umat kiai juga dipandang sebagai ulama yang dijadikan rujukan oleh umat Islam khususnya di pedesaan dalam hal menjalankan keyakinan dan praktik keberagaman Islam (Ismail, 2011)

Telah banyak kajian yang menegaskan kiai sebagai pemimpin kharismatik dengan otoritas yang melampaui perannya sebagai pemimpin agama, seperti yang dilakukan di awal-awal pengkajian tentang kiai oleh Geertz (1960), Binder (1960), Jay (1969), Noer (1973) Wahid (1974), Horikoshi (1987) dan Dhofier (1980). Dengan otoritas yang dimilikinya, hingga kini kiai dapat menjalankan kepemimpinan yang diikuti dengan ketaatan yang total oleh para pengikutnya (Hariyadi et al., 2018). Kedudukan kiai yang istimewa tidak lepas dari pengaruh perjalanan kehidupannya yang menjadikan dia sebagai elit terdidik, ia memiliki keahlian untuk melakukan transformasi pengetahuan Islam kepada para pengikutnya. Kiai menjadi guru tunggal terutama jika berada di Pesantren (Azro'i & Fuaidi, 2020). Kekayaan yang dimiliki oleh kiai juga menempatkannya sebagai **"perebahan" bagi masyarakat dalam menghadapi kesulitan ekonomi** (Falikul Isbah, 2020).

Dengan tampilnya kiai sebagai patron ditengah-tengah masyarakat menjadikan pengaruh kiai di masyarakat Islam Indonesia mengakar kuat. Kiai adalah bagian kalangan elit dalam struktur sosial, politik dan ekonomi masyarakat setempat. Sehingga ketergantungan masyarakat kepada kiai sangat tinggi (Pribadi, 2013). Mereka merupakan pembuat keputusan yang efektif dalam persoalan sosial politik di Indonesia. Sebagai penganjur Islam, menjadikan pengaruhnya melampaui batas-batas teritorial tempat tinggalnya dan pesantrennya (Pribadi, 2018). Apalagi jika ditambahkan dengan pengaruh hubungan psikologis guru-murid yang sangat menyentuh dan kuat sehingga pandangan dan petunjuk kiai memiliki dampak yang sangat luas jika diperhitungkan dengan jumlah alumni pesantren yang telah menyebar di seluruh wilayah Indonesia (Asror, 2010).

Eksistensi kiai dengan seperti itu, senyatanya telah jauh menjadi pemimpin non-formal bagi masyarakat. Dalam konteks kebangsaan dan kenegaraan, peran dan fungsi kiai hadir melengkapi kekurangan dan kelebihan yang terdapat pada jajaran pemerintah mulai dari tingkat desa maupun pusat. Karena itu bukan hal yang mengherankan lagi jika banyak dari pejabat pemerintah yang datang kepada kiai untuk berkonsultasi maupun memanfaatkannya ketika pemilu. Demikian juga sebaliknya, ketika kiai dan pesantren maupun jamiyah yang dipimpinya mengalami kesulitan dalam operasionalnya maka kiai akan meminta kepada para pejabat untuk menyelesaikannya. Hubungan ini menampilkan sisi hadirnya kekuasaan dalam dunia kiai yang cenderung saling memanfaatkan.

Hubungan kiai dengan kekuasaan yang terus melanggeng hingga kini perlu menjadi kajian yang serius dalam rangka untuk melihat nilai-nilai yang dibangun di dalam hubungan tersebut, baik kaitannya dengan pejabat pemerintah maupun dengan umat Islam di Indonesia. Melalui pendekatan sejarah sosial dalam penelitian ini akan menjelaskan bagaimana nilai-nilai tersebut hidup di tengah-tengah umat Islam Indonesia sejak masa pra kemerdekaan hingga sekarang.

Pengetahuan Kiai terhadap kekuasaan dan politik sesungguhnya bukanlah hal yang benar-benar baru apalagi dipertentangkan. Karena kitab-kitab klasik yang diajarkan turun-temurun menjadi genealogi keilmuan dan tradisi pesantren, yang dikarang oleh ulama abad pertengahan bukanlah kitab-kitab

yang hanya berisi tentang persoalan peribadatan ritual saja. Melampaui hal itu menyentuh pada *arasy* bidang-bidang yang komprehensif yang diperlukan dalam kehidupan manusia, pun juga persoalan politik (Hadiz & Teik, 2011).

Memperkuat pendapat tersebut, jika dirunut pada masa awal mula disyiarannya agama Islam, persoalan kekuasaan justru menunjukkan pada pemikiran dan gejala yang signifikan, yang amat detail dan universal sifatnya, **seperti yang tergambar dalam "Piagam Madinah"** (Diab, 2018). Melalui piagam ini, kita bukan hanya ditunjukkan kepada peristiwa yang sistematis dalam melakukan penataan model pemerintahan yang tersusun secara rapi dalam kerangka melakukan pemberdayaan kepada masyarakat dan kemajuan bangsa, bahkan lebih dari itu sistem politik yang dibangun oleh Rasulullah SAW, dalam pemerintahan Madinah adalah sesuatu yang pada masa dan tempatnya yang modern (Islam et al., 2020).

Studi Barton (2014), menyebutkan hampir semua kitab klasik yang menjadi sumber rujukan para kiai dalam menjalankan praktik keberagamaan menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah pemimpin agama sekaligus pemimpin politik. Keberhasilan Nabi Muhammad dalam membangun Madinah menjadi seruan implisit bagi umat Islam untuk memadukan antara agama dan politik. Kenyataan ini tidak hanya diterima sebagai realitas, bahkan dijadikan sebagai konsep ajaran (*fiqh*) (Maimuoen, 2014).

Melihat sumber doktrin yang dijadikan rujukan para kiai untuk kekuasaan, maka bisa dipastikan politik Islam tentunya menggunakan politik-agama. politik Islam tujuannya adalah memberi manfaat di dunia dan di akhirat, karena itu ketetapan yang digunakan tidak hanya merujuk pada apa yang diciptakan oleh negarawan, filosof maupun politikus tapi lebih penting dari itu juga menggunakan ketetapan yang digariskan secara umum oleh Allah. Untuk itu perlu merujuk pada aturan-aturan Islam, pun dalam urusan kenegaraan (Stanizai, 2020). Namun hal itu saja belum tuntas untuk menjadi perwujudan sistem pengaturan masyarakat yang memiliki kebutuhan berbeda-beda dan tentunya tidak bisa menghidupi dengan sendirinya. Jika tidak diatur, maka akan terjadi perselisihan yang bisa menyebabkan perpecahan dan hilangnya kedamaian. Akibatnya tidak tenang dan nyaman dalam menjalankan ibadah (Zain & Ridwan, 2020). Oleh karena itu dibutuhkanlah **"ilmu politik"** berbeda dengan **"fiqh politik"**. Jika **"fiqh"** ranahnya halal-haram, maka **"ilmu"** menjangkau kepada **"bagaimana mengatur dan mengurus publik"**. Sedangkan dalam Al Quran dan Hadits tidak pernah tersebut bagaimana model pemerintahan apakah negara bangsa, kerajaan, federal, republik dan parlementer. Nash-nash yang ada hanya mewajibkan kepada umat Islam untuk membentuk pemerintahan tanpa memberi batasan pada modelnya, dan juga kewajiban mereka untuk mentaati penguasa (Maimuoen, 2014). Oleh karena itu, konsep dalam mengelola negara dan pemerintahan dalam ajaran Islam tidaklah statis, lebih dari itu selalu dapat dinegosiasikan dengan kebutuhan politik (Jawad, 2013). Berdasarkan sumber rujukan utama dalam Islam dan kajian dari ulama terdahulu, dapat dilihat bahwa pertimbangan politik Islam kiai NU ini dalam politik kenegaraan akan merujuk pada nilai-nilai keagamaan yang dianutnya.

Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa tindakan-tindakan politik kenegaraan para kiai NU didasarkan pada pandangan yang dibentuk oleh keilmuagamaan. Dilakukan oleh kiai-intelek dalam membangun peradaban **umat. Bukan dengan suatu "ideologi"** (Maula, 2014). Berbeda dengan kelompok Islam lainnya, para kiai NU mengembangkan tradisi keilmuagamaannya dengan paripurna. Keparipurnaannya bersumber dari tradisi *tauhid, fiqh dan tasawuf* (Barton, 2014). Ketiga tradisi tersebut menjadi tiga hal pokok dalam mempertimbangkan masa depan hubungan manusia dengan sesamanya, begitu juga dalam berpolitik. Politik Islam para kiai bertanggung jawab terhadap Tuhan (*tauhid*) dalam mengemban amanah untuk mengelola (*fiqh*) dunia demi kesejahteraan bersama dengan cara yang bijaksana (*tasawuf*) (Bush & Fealy, 2014).

Dari ketiga tradisi tersebut diturunkan dalam ajaran-ajaran yang memberikan arti dan makna kepada setiap yang menjalankan. Dalam menjalankan politik Islam, para kiai berpegang terhadap tradisi itu, tujuannya mengarah kepada *masalah* (kebaikan bersama), yang menjadi inti dari setiap penetapan hukum dan kebijakan dalam perpolitikan. Tujuan ini lebih dikenal dengan konsep *masalah mursalah*, sekali lagi yang menjadi inti dari semua cetusan *qoidah fiqh* (kaidah-kaidah dalam penetapan hukum) (Maula, 2014). . Pertimbangan dalam menentukan masalah tersebut berdasarkan kepada *maqosid syariah islam* yang dikenal dengan konsep *kulliyatul khoms*, berupa *hifdz al din* (hak beragama), *hifdz al nafs* (hak hidup), *hifdz al ā ql* (hak atas pemikiran), *Hifdz al nasl* (hak berketurunan), dan *Hifdz al mâ l* (hak pengolahan kekayaan) (Kosim, 2019). Dari situ maka berkembanglah cetusan dari Kiai Mahfud Siddiq tentang **mabadi' khoiru ummah** (rintisan menuju umat terbaik) pada akhir 1930an. Konsep ini menyangkut masalah perbaikan sosial ekonomi umat. Berlanjut ditegaskan kembali oleh para kiai pada Mukhtamar ke 26 tahun 1979 dengan konsep *syuun ijtimaiyah* (kepedulian sosial) (Bustami, 2015).

Dalam menetapkan arah dan menjalankan ketetapan menuju *masalah* tersebut tidak bisa dilepaskan dari sikap-sikap yang harus selalu diperhatikan, diantaranya adalah tawasuth (moderat) *tawazun* (seimbang), *tasamuh* (toleran), **ī'tidal (adil)** (Tim PW LBM NU Jawa Timur, 2018). Sekaligus dalam menciptakan perdamaian bangsa dan dunia maka sangat penting memahami konsep yang dicetuskan oleh Kiai Ahmad Siddiq pada Munas NU 1987, yaitu *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan Islam), *ukhuwah watoniyah* (persaudaraan kebangsaan) dan *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan) (Andrée Feillard, 2013).

Pedoman dan cara-cara yang telah tersebut diyakini sebagai prinsip dalam menjalankan politik Islam yang santun, damai, bermartabat dan berkeadaban. Sehingga cita-cita mewujudkan "**perwakilan**" kehendak Allah dalam bentuknya kesejahteraan masyarakat dan religiusitas sesuai dengan konsep yang digaungkan tentang *izzul islam wal muslimin* (kemuliaan Islam dan Muslimin) (Abidin, 2017).

Saat ini politik Islam yang diusung oleh para kiai ini masih diperhitungkan sebagai kekuatan yang strategis untuk terus mengawal demokrasi dan mewujudkan peradaban kemanusiaan. Studi Al-Hamdi (2017) dan Hidayaturrehman & Sudarman (2019), menunjukkan sebagai suatu negara

dengan mayoritas Muslim terbesar di dunia, Indonesia hampir mencapai dua dekade gelombang demokratisasi sejak jatuhnya peraturan kewenangan otoriter pada tahun 1998. Kiai berpendapat bahwa demokratisasi di Indonesia saat ini sangat memungkinkan untuk mencapai kesejahteraan, tetapi perkembangan pemerintahan memiliki langkah lambat untuk menuju tertanamnya demokrasi selama bertahun-tahun yang akan datang. Partai politik, salah satu lembaga demokrasi yang penting, tidak memiliki jawaban signifikan untuk mempertahankan sistem demokrasi karena mereka adalah perwakilan tunggal untuk menciptakan pemimpin dan kebijakan pemerintah. Oleh karena itu, Politik Islam tetap memiliki peran strategis untuk membangun nasib dan masa depan Indonesia. Terutama pesantren sebagai basis riil kiai dikatakan tumbuh dalam suasana yang demokratis (Maksum et al., 2020)

Namun tidak menutup kemungkinan politik Islam akan terus menyusut dikarenakan peran kiai hanya dijadikan sebagai pendulang suara saja, tanpa mempertahankan nilai-nilai yang telah lama menjadi pedoman para kiai terdahulu dalam melihat hubungan agama dan negara (Umam & Junaidi, 2017). Meskipun saat ini kekuatan kiai masih terbukti sangat diperhitungkan dalam **pemilihan umum di Indonesia, misalnya tampilnya Kiai Ma'ruf Amin sebagai wakil presiden Republik Indonesia** (T. Pepinsky, 2019). Dengan demikian menjadi penting kajian yang dapat mengulas kembali substansi dari paradigma dakwah Islam yang digunakan kiai dalam berkiprah di kancah politik kekuasaan khususnya dalam tulisan ini dianalisis dalam kurun periode pasca kemerdekaan di Indonesia hingga pemilu 2019.

## Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode sejarah sosial untuk mendekati isu penelitian atau yang disebut oleh Ferdinand Broudel sebagai sejarah struktural (Kinser, 1981). Sebuah pengembangan corak penulisan sejarah dan analisisnya terhadap fenomena-fenomena sejarah dengan menggunakan pendekatan struktural, dimana manusia sebagai pendukung sejarah berada dalam struktur yang ada dalam aspek kehidupan manusia.

Pada prinsipnya kajian ini menjawab enam pertanyaan utama dalam sejarah. Pertanyaan tersebut adalah what (apa), when (kapan), where (dimana), who (siapa), why (mengapa), dan how (bagaimana), sebuah peristiwa terjadi. Pertanyaan-pertanyaan tersebut ditelusuri melalui literatur-literatur yang berkaitan dengan fokus penelitian ini.

Fokus penelitian diarahkan untuk menganalisis kajian pemikiran tentang kiai yang dilakukan oleh para antropolog terdahulu dengan mengedepankan latar belakang sosial dalam sejarah politik Islam kiai sekaligus memuat aspek kritis untuk menganalisa dinamika politik Islam kiai. Kajian ini dilakukan dengan merekonstruksi peristiwa-peristiwa sosial-politik yang melibatkan para kiai tradisional di panggung politik Indonesia sejak masa kemerdekaan sampai pemilu 2019.

Dalam kerangka mencapai tujuan penelitian, maka dalam kajian ini ditempuh cara sebagai berikut:

1. Pengumpulan Sumber (Heuristik). Pada tahapan ini, kegiatan diarahkan pada penjajakan, pencarian, dan pengumpulan sumber-sumber literatur yang diteliti, baik berupa sumber primer yang berkaitan dengan jejak politik Islam kiai di Indonesia, maupun sumber sekunder yang berkaitan dengan interpretasi atas interaksi politik yang dilakukan oleh kiai.
2. Verifikasi dan validasi (Kritik Sumber dan Keabsahan Sumber). Dalam setiap peristiwa setidaknya dilakukan perbandingan terhadap tiga sumber literatur untuk menjamin otentisitas, orisinalitas dan integritas sumber.
3. Interpretasi (Analisis dan Sintesis). Dimaksudkan menyatukan beberapa data yang ada, dan dikelompokkan menjadi satu dengan generalisasi konseptual. Dalam prosesnya, secara objektif data peristiwa politik Islam kiai dianalisis melalui interpretasi terhadap simbol-simbol yang digunakan dalam interaksi politik Islam kiai. Interpretasi yang dilakukan dengan menggunakan sumber literatur yang telah diverifikasi dan divalidasi.
4. Penyajian data. Model yang digunakan secara deskriptif merekonstruksi jejak politik Islam kiai di Indonesia.

## Hasil Penelitian dan Pembahasan

Perjuangan melawan kolonialisasi hingga mencapai kemerdekaan adalah fakta tak terbantahkan dari peran politik para kiai. Semangat dan dorongan peran tersebut tidak lepas dari semangat keislaman yang menjadi latar belakang utama dari para kiai dalam misi dakwah Islam (Maarif, 1988). Tercatat bahwa perjuangan tersebut berlanjut dalam mengisi peran pascakemerdekaan, orde baru dan reformasi.

### Keharusan politik praktis di era orde lama

Aktivitas para kiai berlanjut ketika proklamasi kemerdekaan Indonesia dikumandangkan oleh Soekarno 17 Agustus 1945 namun bukan berarti campur tangan pihak asing berhenti dari campur tangan untuk menguasai Indonesia. Hal itu disikapi oleh para kiai yang di pimpin oleh Kiai Hasyim Asyari dengan mengeluarkan fatwa "**resolusi jihad**" pada 22 Oktober 1945 yang isinya menegaskan bahwa jihad (perang) melawan penjajah hukumnya adalah *fardhu ain* (kewajiban yang dikenakan kepada setiap individu) (Suryanegara, 1995). Tekad ini semakin dipertegas oleh para kiai dalam Muktamar ke-16 di Purwokerto tahun 1946, dimana dalam muktamar tersebut status wilayah Indonesia dinaikkan menjadi *darul harbi* (wilayah perang) yang berkonsekuensi seruan jihad (perang) bagi seluruh umat Islam (Bustami, 2015).

Pada awal kemerdekaan, posisi politik Islam belum menunjukkan keterlibatan yang signifikan dalam konstelasi perpolitikan di Indonesia karena hanya 15 dari 136 Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) yang merupakan wakil Islam. Karena itu para pemimpin Islam menyerukan masyarakat untuk mendirikan partai politik dengan mengadakan Kongres Umat Islam Indonesia di Yogyakarta, 7-8 November 1945. Kongres Ini berhasil membentuk Partai

Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) sebagai wadah politik satu-satunya bagi umat Islam (Esposito, 1984).

Gabungan organisasi Islam yang tergabung dalam Masyumi itu hanya bertahan enam tahun. Perbedaan pandangan—karena Masyumi lebih banyak dikuasai golongan modernis— dan keterwakilan di parlemen serta percekocokan kepentingan bagi pemegang kementerian agama saat itu membuat para kiai yang tergabung dalam organisasi NU keluar dari Masyumi pada tahun 1952. Penarikan diri ini menampakkan bagaimana para kiai NU melakukan apa yang **tepat disebut sebagai “keharusan politik”**. Keterlibatan dalam politik ini semakin meyakinkan para kiai bahwa ini menawarkan cara yang paling efektif dalam memperjuangkan kepentingan keagamaan dan sosial NU. Kekuasaan, kewibawaan dan sumberdaya dapat diperoleh melalui jalan politik maupun lembaga keagamaan tradisional. Para kiai kemudian mendeklarasikan NU sebagai partai politik. Tampilnya NU sebagai partai politik yang ikut dalam kontestasi pemilu tahun 1955 tidak bisa diremehkan. Bukti atas besarnya dukungan terhadap para kiai NU menempatkan NU sebagai partai politik pemenang pemilu urutan ketiga setelah PNI dan Masyumi (Fealy, 2003).

Sebelum pemilu, Masyumi telah tiga kali menjadi partai yang berkuasa yaitu masa perdana menteri Muhammad Natsir (1950-1951), Perdana Menteri Sukiman (1951-1952) dan Perdana Menteri Burhanudin Harahap (1955-1956). Namun pada pemilu tahun 1955, PNI adalah pemenangnya dengan demikian menggantikan Masyumi sebagai partai yang berkuasa (Esposito, 1984). Di tahun-tahun berikutnya keterwakilan perjuangan para kiai di pemerintahan mendapatkan porsi yang lebih besar sebagai menteri sejak kabinet Sastroamidjojo kedua (1956-1957) hingga pada akhirnya digantikan oleh orde baru (Fealy, 2003).

Di tahun 1956 ketika Majelis Konstituante mengadakan sidang salah satunya terkait perumusan dasar falsafah negara menggunakan pancasila dan Islam, seluruh partai yang berdasar Islam mendukung Islam dijadikan sebagai dasar ideologi negara. Tetapi suara mereka hanya 48 persen, sedangkan 52 persen lainnya mendukung pancasila sebagai dasar ideologi negara. Masing-masing kelompok tidak dapat mencapai 2/3 suara dalam keputusan tersebut yang merupakan syarat pengesahan konstitusi (Noer, 1987; Nasution, 1995).

Persaingan antar partai politik dalam demokrasi parlementer kemudian berakhir ketika dikeluarkan Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959 yang membawa Indonesia pada demokrasi terpimpin. Perubahan ini menjadikan parpol merubah strategi dalam perjuangannya, begitupun NU dan Masyumi.

Arah pergerakan Masyumi yang menjadi wadah bagi kelompok Muslim modernis lebih mengedepankan sikap konfrontatif terhadap pemerintah, sebaliknya para kiai tradisional memilih jalan kooperatif. Saat itu para kiai khususnya yang tergabung di NU di klaim sebagai golongan pragmatis yang oportunistis. Namun hal itu dibantah sebagai bagian dari prinsip NU yang selalu dipegang teguh dalam menerapkan tentang ide *masalah mursalah*. Sehingga sikap kooperatif itu ditunjukkan oleh para kiai NU melalui Konferensi Alim Ulama yang diadakan di Cipanas dipimpin oleh Menteri Agama, Kiai Masykur dan



dihadiri para kiai NU dan Perti memutuskan bahwa Soekarno dan para pejabat negara yang berkuasa sebagai *waliyul amri addhoru bisyaukah*, sebagai penguasa yang sah secara umum karena kekuasaannya yang harus ditaati oleh umat Islam (Andree Feillard, 1999)

Pemberian gelar itu dimaksudkan sebagai langkah dalam memberikan jalan kepada pengadilan syariah, seperti kasus di Sumatera sebagai pengadilan yang lebih tinggi kedudukannya daripada pengadilan adat (Lev, 1972). Pemberian gelar tersebut kemudian ditegaskan kembali dalam Mukhtamar NU ke-20 di Surabaya tahun 1954. Keputusan ini kenyataannya memang juga dimanfaatkan oleh Presiden Soekarno untuk mendelegitimasi gerakan Darul Islam (DI) yang masih kuat. Sehingga langkah ini sering difahami dan disalahartikan sebagai bentuk main mata kiai NU dengan penguasa untuk keperluan pragmatis (Bruinessen, 1994). Sejumlah tokoh menilai langkah tersebut sebagai kemunduran politik NU. Dengan menyetujui kebijakan politik Soekarno menandakan sebagai watak dasar dari perilaku politik kiai NU. Secara politik NU **dipandang mudah dikondisikan oleh penguasa dan "tidak krasan" menjadi** kekuatan oposisi yang berdampak bagi negara (Rais, 1984).

Perwujudan langkah mengakui penguasa yang sah ditunjukkan sebagai paradigma politik Islam Sunni yang lebih mengakui pemimpin zalim daripada kekacauan politik akibat tiadanya seorang pemimpin (Andree Feillard, 1997). Pandangan ini tercermin dalam politik Islam kiai yang lebih mengedepankan akomodatif untuk mencapai kemaslahatan umat dari pada mengedepankan sifat konfrontatif yang dapat mengorbankan kemaslahatan umat. Namun yang perlu digarisbawahi bahwa paradigma tersebut diberlakukan selagi tidak bertentangan dengan nilai yang telah dikembangkan dalam tradisi fiqh pesantren. Karena kita juga bisa melihat betapa kerasnya fatwa para kiai terhadap penjajah bahkan dengan mengeluarkan "**resolusi jihad**" karena hal ini dianggap dapat mengancam kemaslahatan pelaksanaan keberagamaan umat Islam dan kehidupan umat Islam itu sendiri dan Bangsa Indonesia secara umum.

Lain halnya dengan Masyumi yang cenderung mengambil sikap konfrontatif terhadap penguasa, yang kemudian dituduh makar karena keterlibatan sejumlah tokoh dan anggota partai dalam pemberontakan Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI). Masyumi akhirnya dipaksa bubar oleh Soekarno tahun 1960 (Maarif, 1987). Bubarnya Masyumi menjadikan NU satu-satunya representasi politik umat Islam di tengah persaingan politik yang didominasi oleh kubu Soekarno-PKI-Angkatan Darat (AD). Inilah momentum NU secara langsung sebagai kekuatan Islam terbesar dalam melawan komunisme. Organisasi yang digerakkan para kiai ini kemudian mendirikan anak organisasi hampir di seluruh bidang profesi (Yusuf, 1983), menandingi gerak PKI dalam membangun sayap organisasinya, sebagai bagian dari penataan basis politik Islam. Dominasi politik Islam kiai ini nampak dalam susunan DPR-GR dimana NU mendapat 36 kursi dan sekaligus memegang posisi menteri yang strategis dalam pemerintahan dan Dewan Pertimbangan Agung (DPA) (Fealy, 2003).

### **Akomodatif dan khittah di era orde baru**

Ketika Soekarno jatuh dan digantikan oleh Soeharto dalam era yang disebut Orde Baru kiai-kiai NU diperlakukan dengan kecurigaan. Hal ini disebabkan

karena aktifnya para kiai NU dalam partisipasi dalam kekuasaan Demokrasi **Terpimpin, meskipun pasukan “pemberantas” PKI yang dibentuk** oleh organisasi sayap NU, yakni Ansor bergerak aktif di Jawa Timur. Ketegangan antar Orde Baru dan umat Islam—khususnya sejumlah kiai NU—meruncing dalam pemilu yang diadakan oleh pemerintahan Orde Baru tahun 1971. Terutama indikasi adanya intimidasi terhadap calon pemilih yang dilakukan kubu pemerintah melalui Golkar dengan memanfaatkan Angkatan Bersenjata pemerintah Orde Baru (Bruinessen, 1994). Ketegangan itu berlanjut dan membikin frustrasi partai-partai Islam terutama NU ketika keputusan pemerintah untuk melakukan fusi kepartaian dengan alasan menyederhanakan sistem politik. Maka para kiai NU tidak bisa menolak ketika partainya dipaksa untuk berfusi dengan partai Islam lainnya ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) pada tahun 1973. Penggabungan ini adalah bentuk memperlemah posisi sipil (partai) serta mengontrol negara sepenuhnya dengan dalih stabilitas pembangunan.

Peleburan ini mengingatkan pada Masyumi. Namun para kiai NU memiliki dayatawar yang signifikan melihat dari perolehan suara pada pemilu 1955 dan 1971 yang cukup besar di antara partai Islam lainnya. Sehingga dominasi kiai NU pada awal berdirinya PPP masih kental, termasuk pada pandangan-pandangan politiknya. Kiai Bisyril Syamsuri yang saat itu menjadi Rais Am PBNU ditunjuk menjadi Ketua Dewan Syuro PPP. Saat itu gerakan yang dilakukan oleh para kiai lebih bersikap oposisi terhadap pemerintah. Hal ini membuat PPP dan NU tersingkir dari kalangan pemerintah. Bahkan terjadi pembersihan orang-orang PPP dan NU di tubuh pemerintah termasuk di struktur Kementerian Agama (Bruinessen, 1994).

Beberapa kali PPP ditengarai melakukan konfrontasi terhadap pemerintah. Setelah melakukan “*walk out*” pada tahun 1978, PPP mengalami campur tangan yang cukup besar dari pemerintah. Sampai akhirnya para kiai NU merasa dipecondangi oleh pimpinan PPP, Naro karena secara sepihak mempersiapkan sebuah daftar calon untuk pemilu 1982 dimana porsi anggota NU dikurangi secara drastis, dan kebanyakan anggota NU yang penting diletakkan dalam daftar calon nomor urut paling bawah sehingga mereka tidak mungkin terpilih. Meskipun ada protes keras, tetap saja daftar yang diajukan Naro adalah yang diakui oleh pemerintah.

Berbagai dilema politik menyatakan bahwa para kiai NU harus kembali memikirkan umat: pemberdayaan dan keagamaan umat. Sehingga pada Muktamar ke 26 tahun 1979 para kiai bersepakat untuk untuk kembali memikirkan bagaimana kehidupan sosial-ekonomi masyarakat yang menjadi tanggung jawabnya khususnya yang berafiliasi pada NU. Dalam muktamar tersebut lahir konsep *syuun ijtimaiah*. Setahun sebelum wacana *syuun ijtimaiah* dimunculkan, sejumlah kiai NU telah membentuk lembaga Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M). Para kiai yang terkoordinasi dalam Perhimpunan ini melaksanakan fungsi sosialnya dalam pemberdayaan masyarakat. Maka pada pesantren-pesantren yang besar dan pada regional yang penting, kiai membentuk badan yang disebut dengan “**Biro Pengembangan**” dan sekaligus merupakan basis kegiatan para TPM (Tenaga Pengembang

Masyarakat). Di sinilah dilakukan pengerjaan konseptual dan organisatoris untuk pelaksanaan program pengembangan desa. Di sini para kiai juga bekerjasama dengan wakil-wakil dari lembaga- lembaga non agama (LP3ES, LSP dan sebagainya) sebagai sponsor (Ziemek, 1983).

Pembicaraan tentang reformulasi gerakan para kiai NU agar lebih menyentuh kepada masyarakat lapisan bawah ini disambut lebih tegas dalam Muktamar ke **27 tahun 1984 yang mencetuskan tentang gerakan “khittah nahdiah” sekaligus putusan untuk menerima “asas tunggal Pancasila sebagai dasar negara, bukan sebagai agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama”, demikianlah bunyi resolusi yang disepakati dalam Muktamar tersebut.** Hal ini sekaligus secara tegas menolak terhadap cita-cita pendirian negara Islam yang selama ini dikhawatirkan oleh pemerintah, juga secara nyata menunjukkan loyalitas NU kepada pemerintah. ini sebuah langkah titik balik hubungan para kiai NU dengan penguasa negara (Bruinessen, 1994). Dan hubungan itu terus diperbaiki untuk menghilangkan kecurigaan pemerintah termasuk kalangan ABRI terhadap kiai-kiai NU. Para pejabat tinggi pemerintah diundang oleh para kiai yang berpengaruh di Jawa Timur untuk mengunjungi pesantren mereka. Begitu juga sebaliknya sejumlah kiai yang berpengaruh diundang untuk menghadiri acara pengajian Golkar maupun untuk datang ke Istana.

Dampaknya kemudian, kedekatan sejumlah kiai NU dengan pemerintah dianggap sebagai pengembosan terhadap PPP. Sehingga hasil pemilu tahun 1987 PPP mengalami penurunan perolehan suara yang cukup dramatis. Posisi yang serba-salah juga dialami oleh Kiai Abdurrahman Wahid ketika pemerintah menunjuknya sebagai anggota MPR mewakili Golkar. Pengangkatan ini tak lebih dari stempel simbolis saja karena MPR hanya bersidang lima tahun sekali, tetapi simbolismenya ini tetap dianggap penting. Penunjukan ini hampir tidak dapat ditolak tapi juga sulit untuk diajak berdamai dengan tekad NU menghindari politik praktis, melihat saat itu posisi Kiai Abdurrahman Wahid sebagai Ketua Umum PBNU hasil Muktamar Situbondo. Kenyataan ini membuka kembali perdebatan tentang **“khittah NU”**. Dan perdebatan itu terus berlangsung karena politik itu dinamis. Meskipun Gus Dur bersedia menjadi anggota MPR tapi sikapnya tetap kritis terhadap pemerintah salah satunya terhadap proyek waduk Kedung Ombo di Jawa Tengah (Bruinessen, 1994; Barton, 2002).

Ruang perdebatan itu berlanjut pada Muktamar NU ke-28 tahun 1989. Para kiai dan para tokoh yang menentang keputusan Muktamar Situbondo tentang netralitas NU yang ternyata lebih menguntungkan pihak pemerintah sejak awal telah menggalang kekuatan untuk menghadapi Muktamar tersebut. Terpilihnya kembali duet Siddiq-Wahid melanggengkan keputusan sebelumnya tentang depolitisasi NU dengan pemisahan yang ketat antar NU dan PPP. Sehingga hal itu sangat disambut baik oleh presiden Soeharto yang hadir saat muktamar dan lebih menunjukkan kemurahan hatinya terhadap NU setelah itu sekaligus meninggalkan kesan sebagai pemimpin yang secara kultural dekat dengan kiai NU (Bruinessen, 1994).

### **Kembalinya politik praktis Kiai NU di era reformasi**

Reformasi politik tahun 1998 membuka kran partisipasi politik kiai dalam proses politik praktis. Dukungan terhadap pembentukan partai dari para kiai yang dapat mewakili keterlibatan mereka menjadi contoh yang paling tepat terhadap intensitas keterlibatan kiai dalam politik. Dari situ lahirlah Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang didukung sepenuhnya oleh NU dengan melibatkan kiai-kiai **NU ditingkat pusat yang dikenal dengan tim lima, diantaranya: Kiai Ma'ruf Amin** (Rois Syuriah PBNU), Kiai Dawam Anwar (Katib Amm PBNU), H. Rozi Munir (Ketua PBNU), Kiai Said Aqil (Wakil Katib), dan H. Ahmad Bagja (Sekjen PBNU). Selain juga ada tim asistensi yang semuanya terdiri dari pengurus organisasi sayap NU. Lahirnya PKB secara otomatis menarik kebanyakan kiai-kiai; baik yang sebelumnya aktif dalam kepengurusan NU maupun mereka yang hanya menjadi pimpinan pesantren, baik dari tingkat pusat sampai tingkat daerah (Choiri, 2002; Asyari, 2009). Pemilihan umum tahun 1999 membuktikan bahwa peran kiai baik yang mencalonkan sebagai legislatif maupun yang mendukung cukup signifikan dalam mendulang perolehan suara PKB, sehingga PKB menempati urutan ke empat setelah PDI, Partai Golkar dan PPP.

Keputusan para kiai untuk melanggengkan Gus Dur sebagai Presiden RI menggantikan Presiden Habibie adalah keputusan politik yang melibatkan seluruh sumberdaya kiai yang duduk di DPR. Sekalipun dukungan itu lewat jalur poros tengah yang digalang oleh Amin Rais melalui koalisi partai-partai berbasis pemilih Muslim. Melalui pemilihan yang melibatkan anggota MPR, Gus Dur mendapatkan perolehan suara terbanyak mengungguli Megawati (Sobari, 2000). Sampai kepada pelengseran Gus Dur dari kursi kepresidenan pada 21 Juli 2001 melalui hak angket Buloggate dan Bruneigate, para kiai yang berada di PKB maupun mereka yang diluar gelanggang politik praktis berupaya untuk menghentikan Sidang Istimewa dengan memobilisasi massa ke Jakarta; berdemonstrasi di depan gedung DPR/MPR. Saat itu juga muncul Pasukan Berani Mati yang siap menyerahkan jiwanya untuk mempertahankan Gus Dur di kursi kepresidenan (Feillard, 2002).

Ketika pilpres 2004, kekuatan dukungan para kiai terbelah menjadi dua dikarenakan saat itu calon yang menggambarkan secara kuat wakil dari NU ada dua yang sama-sama menjadi cawapres, yakni Kiai Hasyim Muzadi dan Kiai Salahudin Wahid. Posisi Kiai Hasyim yang saat itu juga sebagai Ketua Umum PBNU mendapat kritikan keras dari kubu Gus Dur dan poros Langitan, yang dikenal sebagai para kiai *khos* ketika Gus Dur memproklamirkan mereka pada saat Sidang Istimewa (SI) pemilihan Presiden masa transisi di tahun 1999. Para kiai tersebut diantaranya: Kiai Abdullah Faqih (Langitan, Tuban), Kiai Abdullah Abbas (Buntet, Cirebon), Kiai Abdurrahman Khudlori (Tegalrejo, Magelang) beserta kiai Jawa Timur lainnya, yakni Kiai Mas Subadar (Pasuruan) Kiai Sholeh Qosim, Kiai Khotib Umar (Jember), Kiai Idris Hamid (Pasuruan), Kiai Anwar Iskandar (Kediri), Kiai Hamid Abdul Manan (Pamekasan), Kiai Nurul Huda dan Kiai **Munif Jazuli (Ploso), Kiai Nawawi Abdul Jalil (Sidogiri), Kiai Ja'far Yusuf (Sampang), Kiai Abdullah Ubaid (Langitan), dan Kiai Lutfi Abdul Hadi (Malang).** Bukan hanya persoalan tentang Kedudukan Kiai Hasyim tapi juga menyangkut

fatwa haram bagi wanita untuk menjadi presiden (Noeh, 2014).

Di kubu lain yang mendukung terhadap pencalonan Kiai Hasyim adalah munculnya poros Lirboyo diantaranya: Kiai Idris Marzuqi dan Kiai Abdullah Kafabih (Lirboyo), Kiai Masduqi Mahfudz (Malang), Kiai Ali Masyhuri (Sidoarjo), Kiai Zainuddin Jazuli (Ploso), Kiai Abd. Ghofur (Lamongan), Kiai Hasyim Syafaat (Banyuwangi), Kiai Bashori Alwi (Malang), Kiai Mansur Sholeh (Jember), Kiai Zubair (Bangkalan), Kiai Muaffa Asyari (Pamekasan), Kiai Subadar (Pasuruan), Kiai Miftahul Ahyar (Surabaya) dan lain-lain yang tercantum dalam Dokumen Piagam Madinah dukungan para kiai terhadap pencalonan Megawati-Hasyim Muzadi (Noeh, 2014:106-18). Pada putaran kedua pilpres 2004, poros Langitan menyatakan netral dalam dukungan, karena calon mereka tidak lolos. Para kiai menyerahkan kepada masyarakat untuk mendukung antara pasangan Mega-Hasyim atau SBY-Kalla (Noeh, 2014).

Perkembangan politik berikutnya terjadi perpecahan di tubuh PKB yang pada akhirnya melahirkan partai baru dari kalangan kiai NU, yakni Partai Kebangkitan Nasional Ulama (PKNU) pada tahun 2006. Awalnya dari peristiwa Mukhtamar ke-2 PKB tahun 2005 yang dianggap cacat hukum. Kemunculan pernyataan cacat hukum itu dilontarkan oleh sejumlah kiai dari poros Langitan dan yang sebelumnya ada di poros Lirboyo termasuk juga Gus Solah dan Kiai Yusuf Hasyim, Tebuireng. Pada mukhtamar tersebut dilakukan pemilihan secara aklamasi yang memutuskan hasil Gus Dur sebagai Ketua Umum Dewan Syuro serta Muhaimin sebagai Ketua Umum PKB (Bustami, 2009). Sehingga puncaknya pada tanggal 31 Maret 2007, sebanyak 17 kiai dari poros Langitan mendeklarasikan berdirinya PKNU di hadapan para kiai dan masyarakat yang bertempat di Pesantren Langitan (Tim ELVEKA Institute, 2008). PKNU tampil sebagai peserta pemilu tahun 2009 meskipun tidak lolos ambang batas suara di pemilihan legislatif tingkat pusat. Sehingga, pada pemilu di tahun 2014 PKNU tidak lagi muncul.

Pemilihan kepala daerah langsung pada tahun 2015 turut memperkuat penampilan kiai secara terbuka untuk masuk dalam gelanggang politik praktis. Sejumlah kiai ataupun nyai berpartisipasi dalam kontestasi pemilihan kepala daerah, beberapa diantaranya: Gus Yasin putra Kiai Maimun Zubair, berpasangan dengan Ganjar Pranowo menjadi Wakil Gubernur Jawa Tengah, Kiai Fathul Huda (Tuban), Nyai Kartika Hidayati (Lamongan), Kiai Moch. Qosim (Gresik), Kiai Syaefuddin (Sidoarjo), Kiai Hamid Wahid dan Kiai Fadil Muzakki (Situbondo), Kiai Busyro Karim dan Nyai Dewi Khalifah (Sumenep), dan di Kabupaten Jember, Kiai Arief Muqiet yang berpasangan dengan Faidah (Hidayaturrahman & Sudarman, 2019)

Menguatnya identitas Islam di panggung politik Indonesia (Nastiti & Ratri, 2018) baru-baru ini menjadi daya tarik para pengamat politik dan akademisi. Mobilisasi masa dengan atribut Islam (Gueorguiev et al., 2019) memenuhi jalanan dalam beberapa aksi bela Islam dalam pemilihan gubernur di Jakarta 2017 maupun pemilihan presiden 2019. Di sisi lain ada gerakan pula dari Islam tradisional yang lebih moderat dalam menyikapi peristiwa politik lebih dekat dengan golongan nasionalis sekuler (Romli, 2019). Lihat saja ke belakang melalui sejarah. Irisan faksi-faksi ini meyakinkan seakan dibuat terus menyejarah—untuk tidak dikatakan abadi. Dari peristiwa sebelum

kemerdekaan Indonesia sampai pasca kemerdekaan memperlihatkan gejala ini dengan berbagai macam transformasinya.

Identitas Islam yang diarak memenuhi jalanan Jakarta dan beberapa daerah di Indonesia, menandakan aktifitas formalisme Islam yang digunakan untuk kepentingan tertentu. **“Ini murni politik bukan semangat agama”, kata Kiai Ma’ruf Amin, pasangan Jokowi dalam pilpres 2019** (Nubowo, Andar; Ng, 2019). Sejumlah kiai juga mengkhawatirkan ini: terjadinya simbolisasi agama untuk membungkus kepentingan politik dengan mengorek-ngorek pembenaran dalil.

Pada pilpres 2019 ini Rois Amm PBNU hasil muktamar ke-33 tahun 2015, Kiai Makruf Amin mencalonkan diri sebagai wakil Jokowi. Dari hasil keputusan KPU pada tanggal 22 Mei 2019 memenangkan pasangan Jokowi-Ma’ruf untuk menjadi Presiden dan Wakil Presiden di periode selanjutnya. Kemenangan ini dikomentari oleh para pengamat sebagai keberuntungan pasangan tersebut **karena Kiai Ma’ruf Amin** bisa menyatukan warga NU dalam pilpres 2019.

## Simpulan

Mempertimbangkan nilai yang dijadikan pijakan sekaligus ajaran-ajaran yang dirumuskan oleh para kiai dalam politik Islam di Indonesia, maka tidak heran jika keterlibatan kiai dalam perpolitikan di Indonesia mengakar dalam. Apalagi jika ditarik kepada pola perjuangan para kiai di abad 18, 19 maupun di abad ke 20 tidak hanya tampil sebagai pendulang suara dalam politik praktis, namun lebih dari itu dapat memformulasikan prinsip yang mengacu pada religiusitas, filosofis dan kenegarawanan sebagaimana yang bisa kita lihat dari cetusan-cetusan para kiai menanggapi dinamika perpolitikan di Indonesia.

Disisi lain peran politik kiai tidak lebih dari sekedar *vote getter*. Inilah yang menjadi kegelisahan banyak kalangan, terutama para pendukung dan simpatisan kiai. Pada kasus demikian kebanyakan kiai hanya dimanfaatkan oleh mesin partai atau tim sukses calon—meskipun bisa ada kontrak atau timbal balik keuntungan materi melalui proyek program pemerintah. Peran Kiai sebatas *vote getter* telah mencabut akar substansi kiai sebagai pembimbing umat dan pemantau dalam perumusan prinsip-prinsip strategis yang diusung oleh partai maupun pasangan calon dalam pemilu. Dampak yang paling menonjol dirasakan oleh kalangan akar rumput adalah perebutan pengaruh antar kiai, sehingga memecah belah masyarakat.

**Posisi ini telah menempatkan masyarakat pada “kegamangan” pilihan.** Bagi masyarakat yang sudah terbiasa dengan cara berfikir rasional terhadap fungsi ideal dari pranata yang menjadi struktur masyarakat, maka akan melihat dengan cara bagaimana seharusnya kiai menempatkan diri sebagai panutan umat, guru spiritual maupun guru bangsa. Namun bagi yang dangkal cara kerja pikirannya akan menjadi problem tersendiri bukan hanya untuk dirinya tapi menjadi persoalan atas semakin keruhnya persaingan politik, terutama jika didukung dengan media sosial.

## Referensi

- Abidin, M. Z. (2017). Ulama in Indonesian Urban Society: A View of Their Role and Position in the Change of Age. *Jurnal THEOLOGIA*, 28(2), 235–254. <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.2.1863>
- Al-Hamdi, R. (2017). *Moving towards a Normalised Path: Political Islam in Contemporary Indonesia*. <https://doi.org/10.18196/jgp.2017.0042.48-78>
- Arifianto, A. R. (2017). Practicing what it preaches? Understanding the contradictions between pluralist theology and religious intolerance within Indonesia's Nahdlatul Ulama. *Al-Jami'ah*, 55(2), 241–264. <https://doi.org/10.14421/ajis.2017.552.241-264>
- Asyari, S. (2009). *Nalar Politik NU dan Muhammadiyah*. LKIS.
- Azro'i, I., & Fuaidi, I. (2020). The Existence of Pesantren: Implication Study of Pesantren Leadership Regeneration in Central Java. *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial*, 7(1), 1–12. <https://doi.org/10.35878/santri.v1i1.203>
- Barton, G. (2002). *Biografi Gus Dur*. LKIS.
- Barton, G. (2014). The Gülen Movement, Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama: Progressive Islamic Thought, Religious Philanthropy and Civil Society in Turkey and Indonesia. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 25(3), 287–301. <https://doi.org/10.1080/09596410.2014.916124>
- Benda, J. H. (1972). Cristian Snouck Hurgronje an Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia. In *Continuity an Change in Shoutheast Asia*. Yale University.
- Benda, J. H. (1985). *The Crescent and The Rising Sun*. The Hague.
- Binder, L. (1960). Islamic Tradition and Politics : The Kijaji and the Alim. *Comparative Studies in Society and History*, 2(2), 250–256.
- Bruinessen, M. Van. (1994). *NU: Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*. LKIS.
- Bush, R., & Fealy, G. (2014). The political decline of traditional Ulama in Indonesia: The state, Umma and Nahdlatul Ulama. *Asian Journal of Social Science*, 42(5), 536–560. <https://doi.org/10.1163/15685314-04205004>
- Bustami, A. L. (2009). *Kiai Politik dan Politik Kiai*. Pustaka Bayan.
- Bustami, A. L. (2015). *Resolusi Jihad: Perjuangan Ulama dari Menegakkan Agama Hingga Negara*. Pustaka Tebuireng.
- Choiri, E. (2002). *PKB, Politik Jalan Tengah NU, Eksperimentasi Pemikiran Islam Inklusif dan Gerakan Kebangsaan Pasca Kembali ke Khittah 1926*. Pustaka Ciganjur.
- Dhofier, Z. (1980). The Role of The Kiai in The Maintenance of Traditional Islam in Java. In *R.G. MENZIES LIBRARY BUILDING* (Issue 2). THE AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY. [https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/11271/1/Dhofier\\_Z\\_1980.pdf](https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/11271/1/Dhofier_Z_1980.pdf)
- Diab, R. (2018). Legal-political rhetoric, human rights, and the constitution of medina. *Rhetorica - Journal of the History of Rhetoric*, 36(3), 219–243. <https://doi.org/10.1525/rh.2018.36.3.219>
- Esposito, J. L. (1984). *Islam and Politics*. Syracuse University Press.
- Falikul Isbah, M. (2020). Pesantren in The Changing Indonesian Context: History and Current Developments. *Qudus International Journal of Islamic Studies (QIJS)*, 8(1), 2020. <https://doi.org/10.21043/qjijis.v8i1.5629>
- Fealy, G. (1997). Wahab Chasbullah, Tradisionalisme dan Perkembangan Politik NU. In *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama dengan Negara*. LKIS.
- Fealy, G. (2003). *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*. LKIS.
- Feillard, Andree. (1997). Islam Tradisional dan Tentara dalam Orde Baru. In *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama dengan Negara*. LKIS.
- Feillard, Andree. (1999). *NU vis a vis Negara ; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. LKIS.
- Feillard, Andree. (2002). Indonesian Traditionalits Islam's Troubled Experience with

- Democracy. *Archipel*, 64, 117–144.
- Feillard, Andrée. (2013). *Nahdlatul Ulama in Indonesia*. <https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780195395891.013.0007>
- Geertz, C. (1960). *The Religion of Java*. Massachusetts Institute of Technology.
- Gueorguiev, D., Ostwald, K., & Schuler, P. (2019). Rematch: Islamic politics, mobilisation, and the Indonesian presidential election. *Political Science*, February. <https://doi.org/10.1080/00323187.2019.1584733>
- Hadiz, V. R., & Teik, K. B. (2011). Approaching Islam and politics from political economy: A comparative study of Indonesia and Malaysia. *Pacific Review*, 24(4), 463–485. <https://doi.org/10.1080/09512748.2011.596561>
- Hariyadi, A., Eko Pramono, S., & Yanto, H. (2018). Charismatic Leadership of Kiai in Developing an Organizational Culture of Islamic Boarding School. In *The Journal of Educational Development JED* (Vol. 6, Issue 1). <https://doi.org/10.15294/JED.V6I1.20730>
- Hidayaturrehman, M., & Sudarman, S. (2019). Kiai and Political Relations Reconciling Politics and Religion in Indonesia. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 18(2), 371. <https://doi.org/10.21154/altahrir.v18i2.1384>
- Horikoshi, H. (1987). *Kyai dan Perubahan sosial*. Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat.
- Islam, M. N., Islam, M. S., Islam, M. N., & Islam, M. S. (2020). Islam and Democracy: A Philosophical Debate. In *Islam and Democracy in South Asia* (pp. 67–101). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-42909-6\\_4](https://doi.org/10.1007/978-3-030-42909-6_4)
- Ismail, F. (2011). The nahdlatul ulama: Its early history and contribution to the establishment of Indonesian State. *Journal of Indonesian Islam*, 5(2), 247–282. <https://doi.org/10.15642/JIIS.2011.5.2.247-282>
- Jawad, N. (2013). Democracy in modern Islamic thought. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 40(3), 324–339. <https://doi.org/10.1080/13530194.2013.791138>
- Jay, R. R. (1969). *Javanese Villagers: Social Relations in Rural Modjokuto*. MIT Press.
- Kinser, S. (1981). Annaliste Paradigm? The Geohistorical Structuralism of Fernand Braudel. *The American Historical Review*, 86(1), 63. <https://doi.org/10.2307/1872933>
- Kosim. (2019). Law politics in sharia perspective. *Humanities and Social Sciences Reviews*, 7(4), 297–302. <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.7438>
- Leur, J. . Van. (1955). *Indonesian Trade and Society*.
- Lev, D. (1972). *Islamic Courts in Indonesia: a Studi in the Political Bases of Legal Institution*. University of California Press.
- Maarif, A. S. (1987). *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*. LP3ES.
- Maarif, A. S. (1988). *Islam dan Politik di Indonesia*. IAIN Sunan Kalijaga Press.
- Maimuoen, A. G. (2014). Sejarah Fiqh Politik Islam: Upaya Memahami Lahirnya Model Negara Islam dalam Fiqh Sunni. In M. B. A. Hattani (Ed.), *Khittah dan Khidmah: Kumpulan Tulisan Majma' Buhuts An Nahdliyah*. Majma Buhuts An Nahdliyah.
- Maksum, M. N. R., Asy'arie, M., & Aly, A. (2020). Democracy education through the development of pesantren culture. *Humanities and Social Sciences Reviews*, 8(4), 10–17. <https://doi.org/10.18510/hssr.2020.842>
- Maula, M. J. (2014). Kembali ke Khittah 1945: Negara Republik Indonesia adalah “Negara Islam”nya Umat Islam Indonesia Menurut NU. In M. B. A. Hatani (Ed.), *Khittah dan Khidmah: Kumpulan Tulisan Majma' Buhuts An Nahdliyah*. Majma Buhuts An Nahdliyah.
- Nastiti, A., & Ratri, S. (2018). Emotive Politics: Islamic Organizations and Religious Mobilization in Indonesia. *Contemporary Southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs*, 40(2), 196–221. <https://doi.org/10.1355/cs40-2b>



- Nasution, A. B. (1995). *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante (1956-1959)*. Pustaka Utama Grafiti.
- Noeh, M. F. (2014). *Kyai di Panggung Pemilu: Dari Kyai Khos Sampai High Cost*. Rene Book.
- Noer, D. (1973). *The Modernists Muslim Movement in Indonesian 1900-1942*. Oxford University Press.
- Noer, D. (1987). *Partai Islam di Pentas Nasional*. Grafiti Press.
- Nubowo, Andar; Ng, J. C. (2019). *The Three Streams Facing Indonesian Muslims : Pulls of Politics*.
- Onghokham. (1984). Pajak dan Sejarah. *Tempo*.
- Pepinsky, T. (2019). Islam and Indonesia's 2019 presidential election. *Asia Policy*, 14(4), 54–62. <https://doi.org/10.1353/asp.2019.0049>
- Pepinsky, T. B., Liddle, R. W., & Mujani, S. (2012). Testing Islam's Political Advantage: Evidence from Indonesia. *American Journal of Political Science*, 56(3), 584–600. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5907.2011.00570.x>
- Pribadi, Y. (2013). Religious Networks in Madura: Pesantren, Nahdlatul Ulama, and Kiai as the Core of Santri Culture. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 51(1), 1. <https://doi.org/10.14421/ajis.2013.511.1-32>
- Pribadi, Y. (2018). *Islam, state and society in Indonesia : local politics in Madura*. Routledge. [http://lib1.org/\\_ads/35D9AC4C9B463056609C3D3C24056BB3](http://lib1.org/_ads/35D9AC4C9B463056609C3D3C24056BB3)
- Rais, A. (1984). Gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya Bagi Gerakan Islam Indonesia. *Prisma Ekstra*, 36.
- Romli, L. (2019). Political Identity and Challenges for Democracy Consolidation in Indonesia. *Politik Indonesia: Indonesian Political Science Review*, 4(1), 78–98. <https://doi.org/10.15294/ipsr.v4i1.17214>
- Sobari, M. (2000). *Gus Dur di Istana Rakyat*. LKBN Antara.
- Stanizai, Z. (2020). *How Islamic is an Islamic State? A Theoretical Debate on Islamic Political Order*. <https://doi.org/10.33774/COE-2020-LRZ88>
- Suminto, A. (1996). *Politik Islam Hindia Belanda*. LP3ES.
- Suryanegara, A. M. (1995). *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Mizan.
- Tim ELVEKA Institute. (2008). *Indonesia Negeri Kiai: KH. A. Sofyan Miftahul Arifin Bukan Kiai Kampung*. ELVEKA Institute.
- Tim PW LBM NU Jawa Timur. (2018). *Islam Nusantara: Manhaj Dakwah Islam Aswaja di Nusantara*. PW LTN NU Jawa Timur.
- Turmudi, E. (2008). Religion and Politics: A Study on Political Attitudes of Devout Muslims and the Role of the Kyai in Contemporary Java. *Asian Journal of Social Science*, 23(2), 18–41. <https://doi.org/10.1163/030382495x00105>
- Umam, A. K., & Junaidi, A. A. (2017). Political Islam: The shrinking trend and the future trajectory of Islamic political parties in Indonesia. *Masyarakat, Kebudayaan Dan Politik*, 30(1), 1. <https://doi.org/10.20473/mkp.v30i12017.1-12>
- Wahid, A. (1974). Pesantren Sebagai Subkultur. In D. Raharjo (Ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*. LP3ES.
- Winarni, L. (2014). The political identity of ulama in the 2014 Indonesian presidential election. *Al-Jami'ah*, 52(2), 257–269. <https://doi.org/10.14421/ajis.2014.522.257-269>
- Yusuf, S. E. (1983). *Dinamika Kaum Santri*. Rajawali.
- Zain, M. F., & Ridwan, R. (2020). God and Human Sovereignty in Islamic Political Tradition. *Ijtima'iyah: Journal of Muslim Society Research*, 5(1), 10–18. <https://doi.org/10.24090/ijtima'iyah.v5i1.2718>
- Ziemek, M. (1983). *Pesantren Dalam Perubahan Sosial*. P3M.