

ULAMA DAN PESANTREN DALAM DINAMIKA POLITIK DAN KULTUR NAHDLATUL ULAMA

Wasisto Raharjo Jati

Jurusan Politik dan Pemerintahan FISIPOL UGM

Gedung PAU UGM Lt. 3 Sayap Timur, Jalan Teknika Utara, Pogung,

Yogyakarta 55281 Telp. 0274 552212 email: wasito.raharjo.jati@mail.ugm.ac.id

Abstract

The article endeavors to trace power relationship between muslim religious leaders (ulama) and islamic boarding school (pesantren) in the political dynamics of Nahdlatul Ulama (NU). Both entity are not only an essential element needed to pressure political and cultural for NU, but also the National Awakening Party (PKB) as a political party for nahdliyyin. The existence of organizational conflicts that occurred in the PKB also influence the dynamics of the NU that resulted fragmentation among ulama and pesantren. The implication is there a divergence of politics and culture among ulama and pesantren in the base region of Central Java and East Java.

Tulisan ini berusaha untuk melihat relasi kuasa antara ulama dan pesantren dalam dinamika politik Nahdlatul Ulama. Keduanya tidak hanya merupakan elemen penting politik dan kultur Nahdlatul Ulama, tapi juga Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) sebagai partai politiknya Nahdliyyin. Adanya konflik organisasi yang terjadi di PKB turut mempengaruhi dinamika NU sehingga menimbulkan adanya fragmentasi di antara ulama dan pesantren. Implikasinya adalah terjadi divergensi politik dan kultur antar para ulama dan pesantren di basis wilayah NU yakni di Jawa Tengah maupun Jawa Timur.

Key words: Nahdlatul Ulama, pesantren, ulama, divergence of politics

Pendahuluan

Relasi kiai dengan dinamika politik lokal merupakan kajian menarik dalam lanskap penelitian politik Islam di Indonesia. Seorang kiai sendiri tidaklah dimaknai sebagai orang yang berkecimpung dalam bidang keagamaan saja, akan tetapi bagaimana menelaah kiai sebagai pembentuk ruang kuasa sosial politik dalam kemasyarakatan. Hal inilah yang kemudian membedakan kiai dengan sebutan ulama dimana ulama berfokus pada pengembangan syiar dan dakwah keagamaan. Dalam relasi sosio-kultural umat Islam di Indonesia, kiai memiliki kedudukan dan posisi penting dalam membina dan menata kehidupan sesuai kapasitasnya sebagai para pewaris para nabi (*waratsat al anbiya*). Adapun makna para pewaris nabi tersebut memberikan legitimasi bagi kiai untuk menjalankan berbagai tugas diantaranya mendidik umat di bidang agama dan lainnya, melakukan kontrol sosial terhadap masyarakat, memecahkan problem sosial yang terjadi di masyarakat, dan menjadi makelar budaya (*cultural brokers*) yakni menjadi agen perubahan sosial dalam masyarakat. Melalui berbagai peran yang diembannya baik dalam bidang keagamaan dan bidang sosio-kultural, kiai kemudian tampil sebagai patron yang memiliki kekuasaan hierarkis atas masyarakat. Ditinjau dari segi ilmu politik, kiai merupakan aktor politik yang mempunyai sumber daya politik berbasis kharismatik dan tradisional yang memungkinkan kiai membentuk sikap atau preferensi politis tertentu dalam struktur sosial masyarakat di sekitarnya (Mul Khan, 2009: 55).

Hal tersebut bisa tercermin dari kasus pemilihan kepala daerah di berbagai daerah dimana kandidat kepala daerah beserta wakilnya *sowan* ke pondok pesantren untuk meminta restu politik sang kiai untuk maju dalam pemilukada di daerahnya. Selain itu, kiai juga sering dimintai pendapatnya oleh kepala daerah dalam mengambil berbagai keputusan-keputusan penting dalam pemerintahannya. Restu maupun pendapat kiai secara politis dimaknai sebagai rujukan sah bagi kepala daerah untuk menjalankan roda pemerintahannya. Masuknya kiai dalam ranah politik sebenarnya dapat diterjemahkan dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU) dimana terjadi reposisi kiai menjadi ulama. Pemaknaan antara kiai dan ulama perlu diperjelas dimana ulama lebih memerankan fungsi-fungsi administratif birokrat dan politis, sedangkan kiai cenderung bermain pada tataran kultural (Faridl, 2007: 238). Implikasi transisi kiai menjadi ulama sendiri turut berimbas pada pemaknaan pesantren yang tidak lagi sebagai sekolah keagamaan bagi santri, akan tetapi juga pesantren disimbolkan sebagai episentrum kekuasaan politik lokal yang diantaranya membentuk faksi-faksi kiai politik seperti kiai sepuh, kiai *khos*, kiai poros

langitan, kiai poros lirboyo, maupun kiai poros tebu ireng.

Maka kajian ini hendak meneliti mengenai relasi kausalitas kiai dan pesantren dengan dinamika politik lokal khususnya yang terdapat di Jawa Tengah dan Jawa Timur sebagai wilayah yang memiliki basis *Nahdliyin* terbesar di Indonesia. Adapun tujuan yang ingin dicapai dalam kajian ini ialah memetakan basis sosial politik kiai dan pesantren dalam konteks politik lokal di Jawa Tengah dan Jawa Timur, mengetahui faksionalisasi politis ulama yang terdapat dalam tubuh NU, dan mengetahui pengaruh ulama dalam membentuk preferensi politik di masyarakat. Kajian ini akan diawali dengan bahasan tentang relasi ulama dan politik, kemudian dilanjutkan dengan pemetaan basis sosial politik ulama dan pesantren, dan yang terakhir mengangkat faksionalisasi kiai dan pesantren dalam dinamika lokal NU.

Ulama dan Politik

Istilah ulama merupakan bentuk jamak dari kata benda (*fail*) bahasa Arab '*alim*, yang berasal dari kata kerja '*alima* yang berarti "mengetahui atau "berpengetahuan tentang agama. Sedangkan '*alim* adalah seorang yang memiliki atribut '*ilm* sebagai suatu kekuatan yang berakar kuat dalam ilmu pengetahuan dan literatur. Oleh karena itulah, secara etimologis ulama kemudian diartikan sebagai seorang pakar yang memiliki pemahaman tinggi tentang ilmu-ilmu agama ('*ulum al diniyah*) yang mempunyai hak-hak istimewa (*privileges*) di mata masyarakat. Ulama memperoleh hak istimewa dikarenakan ulama mempunyai tugas sebagai pelaksana hukum fiqih terhadap masyarakat disamping tetap penanggung jawab dalam pengajaran ilmu-ilmu agama dan melestarikan praktek-praktek ortodoksi keagamaan para penganutnya. Hal inilah yang kemudian menimbulkan kultur *taklid* masyarakat kepada ulama karena menilai apa yang disampaikan ulama adalah kebenaran sehingga kemudian timbullah dimensi kekuasaan patrimonial yang dimiliki oleh ulama. Adapun dualitas yang diperankan ulama tersebut yang bergerak dalam dimensi profetik dan profan tersebut menjadikan ulama sendiri sebagai nabi sosial (Horikoshi, 1987: 114). Ulama sebagai nabi sosial sendiri diartikan sebagai filter terhadap serbuan pengaruh asing yang masuk ke dalam masyarakat sebagai bentuk penjagaan moral dan etika agama.

Ditinjau dari segi historisitasnya, munculnya ulama dalam tradisi masyarakat Islam dapat dilacak dari munculnya kelompok masyarakat yang tinggal di beranda Masjid Nabawi, Madinah untuk memperdalam masalah agama yang dikenal dengan sebutan Abl al Suffah, disamping itu ada juga

kelompok yang mengkhususkan diri untuk mengkaji tafsir Hadits yang dikenal sebagai Ibnu Abbas semasa Rasulullah SAW hidup di Madinah. Munculnya kelompok masyarakat pengkaji masalah al Quran dan al Hadits ini kemudian berkembang pada masa Khulafa Rasyidin berkuasa dimana kelompok ini kemudian terlegitimasi oleh khalifah untuk mengajar ilmu keagamaan kepada masyarakat di berbagai masjid seperti Kuffah, Basrah, Samarkand, maupun Damaskus. Adapun semasa pemerintahan Khalifah Utsman bin Affan, bidang keilmuan dan pendidikan kemudian diperluas hingga tafsir, fiqh, ilmu kalam, bahasa Arab, Sastra, Astronomi dan Ilmu Kedokteran. Maka dalam konteks inilah, ulama menjalankan *khittah*-nya yang murni sebagai pendidik dan pengembang ilmu pengetahuan.

Politisasi ulama sendiri terjadi setelah era Khulafa Rasyidin berakhir dengan munculnya berbagai perselisihan antar *bani* (keluarga) kesukuan Arab yang dulunya bersatu di bawah satu khalifah. Mereka berperang satu sama lain untuk mendapatkan posisi khalifah dan mengatur wilayah kekhalifahan Islam. Di tengah berkecamuknya perang tersebut, muncullah berbagai pemahaman mazhab keagamaan yang berbeda pula dimana mazhab itu nanti menjadi identitas kekhalifahannya. Dalam hal ini, ulama kemudian mengalami terpolitisasi dalam sekat-sekat mazhab tersebut sehingga kebebasan berpikir dan diskusi keagamaan kian menjadi terbatas karena intrik politik tersebut. Mazhab keagamaan pun silih berganti mulai dari Syafii, Hanafi, Maliki, dan Hanbali dalam setiap fase kekhalifahan. Puncaknya terjadi dalam masa kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad dimana khalifah memberlakukan kebijakan mihnah terhadap ulama yang tidak sehaluan dengan paham kemakhlukan al Quran yang dipegangi doktrin Mu'tazilah. Khalifah sendiri menganut paham Mu'tazilah, teologi ini pun dijadikan sebagai ideologi atau mazhab resmi kekhalifahan. Ulama pun ditugaskan untuk penyebarluasan paham Mu'tazilah pada masyarakat luas demi memperkuat legitimasi kekuasaan yang tidak jarang dalam mensosialisasikan doktrin tersebut digunakan cara-cara kekerasan (Buliet, 1972: 66). Ulama kemudian tampil sebagai bagian dari rezim kekuasaan politik dengan menggunakan pengetahuan teologisnya untuk melegitimasi kekuasaan rezim. Adanya politisasi ulama inilah yang kemudian menimbulkan adanya dikotomi ulama antara '*ulemayi resmiye* (ulama resmi pemerintah) dan '*ulemayi tariq* (ulama oposisi) sehingga kian menjauhkan ulama dari panggung pendidikan yang seharusnya menjadi *khittah*.

Kongsi antara politik dan agama dengan memanfaatkan ulama sebagai agen-agen kuasa semakin terlihat manakala mazhab Wahabi yang digagas oleh

Ibnu' Abdul Wahab dan Muhammad Ibnu' Sa'ud bekerjasama mendirikan kerajaan modern Saudi Arabia setelah berhasil menaklukkan berbagai wilayah Arab dan mazhab teologis lainnya menjadi Wahabi yang kemudian mazhab keagamaan resmi kerajaan tersebut pada tahun 1923 dengan secara resmi mengangkat Raja Ibnu' Sa'ud dan keturunannya sebagai pelayan dua kota suci Islam, Mekkah dan Madinah (*Khadim al Haramain*), sebuah posisi yang melegitimasi Saudi Arabia sebagai pemimpin dunia Islam (Wahid, 2009 : 78). Raja Ibnu' Sa'ud selaku Raja Arab Saudi hendak menerapkam asas tunggal mazhab Wahabi di Mekkah dan Madinah, serta hendak menghancurkan semua peninggalan sejarah Islam maupun pelanggaran tradisi yang melenceng dari kaidah al Quran dan al Hadits karena dianggap sebagai sesuatu yang *bid'ah* (Muhammad, 2010: 62).

Adanya Wahabisasi yang dilakukan ulama Wahabi untuk melanggengkan rezim politik keluarga Saud inilah kemudian memicu *'ulemayi tariq* (ulama oposisi) untuk melakukan *counter hegemony* yang salah satunya dilakukan oleh Komite Hejaz yang mendukung kebebasan bermahzab dengan mengembangkan tafsir sosial dan tekstual melalui metode berpikir *Usl al Fiqh* yang dipinjam dari ulama abad pertengahan. Dengan berdasar pada kaidah *usl al fiqh "al muhafazhatu 'ala al qodim al shalih wa al akhdzu bi al jadidi al aslah,"* misalnya para ulama menjadi sangat akomodatif pada perubahan baru yang ditawarkan alam pikiran modern atau alam pikiran yang didominasi tradisi lokal yang ada. Maka dalam taraf inilah Nahdlatul Ulama kemudian muncul sebagai *jami'iyah diniyah ijtima'iyah* yang tetap mengikuti mazhab *Ahlussunnah wal Jamaah* sebagai pandangan keagamaannya.

Nahdlatul Ulama: *Jami'iyah* Politik dan *Jami'iyah* Sosio-Kultural

Perbincangan mengenai entitas Nahdlatul Ulama sebagai organisasi kemasyarakatan menyangkut dua ranah yakni dimensi sosio-kultural dan politik. Ditinjau dari awal pembentukannya pada 16 Rajab 1344/31 Januari 1926 oleh KH Hasyim Asy'ari dan KH Abdul Wahab Chasbullah, NU sebenarnya merupakan wadah perjuangan politis para ulama tradisional untuk tetap meneguhkan eksistensi sikap politis mereka dalam beragama di tengah maraknya gerakan pembaharuan keagamaan (Anam, 1999: 46). NU sendiri bisa dikatakan sebagai praktik berjejaring para ulama dan pesantren dalam praktik keagamaan yang mengedepankan tradisi maupun kebebasan dalam berpikir keagamaan yang tidak sepenuhnya mengedepankan konservatisme. Oleh karena itulah, praktik politik yang dijalankan oleh NU sendiri menggunakan politik komunalisme

yang dilakukan oleh santri maupun kalangan *nahdliyyin* lainnya dimana sikap rasionalisme tidak terlalu ditonjolkan. Hal ini dikarenakan NU sendiri bertumpu komodifikasi kultur tradisi patronase ulama dan santri sehingga menjadikan NU sendiri sebagai “pesantren besar” dan pesantren adalah “NU kecil”. Adanya dikotomi yang kausalistik itulah yang menjadikan NU secara fleksibel bisa hadir dalam relasi kultur dan politik. Islam tradisional berbasis kultur telah menjadi kriteria dan identitas politik dan loyalitas terpenting bagi warga NU yang merupakan anggota politis organisasi keagamaan tertentu. Masuknya ulama ke arena politik praktis dalam wadah NU sendiri tidak hanya diartikan sebagai perjuangan politis eksistensi kebebasan bermahzab dalam agama Islam, namun juga bisa dilihat peran NU dalam arena politik Indonesia yang bisa dianalisis dalam berbagai poin. *Pertama*, ulama diharapkan sebagai aktor yang mampu membersihkan praktik politik yang kotor melalui sikap integritas agamawi yang disandangnya. *Kedua*, adanya semangat *amar ma'ruf nahi munkar* yang diemban para ulama untuk membebaskan arena politik dari kepentingan-kepetungan politik kotor. *Ketiga*, ulama berperan sebagai filter sosial dan *conflict breaker* dalam manajemen konflik dimana politik yang cenderung mengedepankan adanya komunalitas sendiri cenderung mudah terkooptasi oleh berbagai isu-isu SARA. *Keempat*, ulama diharapkan dapat menjaga persatuan dan kesatuan umat supaya tidak terombang-ambing oleh berbagai macam serangan politis.

Pertautan Nahdlatul Ulama dengan politik praktis dan rezim birokratik di Indonesia dalam skala nasional maupun lokal sudah terjalin sejak lama. Adapun konteks pertautan terjadi semenjak ulama NU, diangkat menjadi para pejabat tinggi di lembaga Legislatif dan Eksekutif. KH A. Wahid Hasyim dan KH Masykur menjadi Menteri Agama dalam Kabinet Perlembutan. KH Muhammad Ilyas, KH Wahib Wahab dan KH Saifuddin Zuhri secara bergantian juga menduduki jabatan sebagai Menteri Agama di masa kepemimpinan Presiden Soekarno. Bercokolnya tokoh ulama NU di Kementerian Agama sampai menjelang tahun 1971 inilah yang kemudian membuat persepsi banyak pihak bahwa urusan agama sendiri adalah urusannya orang NU (Makmur, 2006: 67). Kebesaran NU sendiri dalam arena politik praktis sendiri tidak hanya ditunjukkan dalam arena birokrasi pemerintahan saja, NU sebagai partai politik boleh dibilang sukses merajai kancah pemilu nasional. Indikasi bisa terlihat dari dalam Pemilu 1955, NU memperoleh kursi 45 buah dalam Perlemen, 35 kursi lebih banyak dibandingkan ketika NU masih bergabung dengan Masyumi (Fealy, 2007: 45). Dalam Pemilu 1971, partai NU memperoleh

prosentasi terbesar kedua (18,67 % suara) dari jumlah pemilih sembilan partai politik dan Golkar. Sedangkan partai politik Islam yang lain, misalnya Permusi hanya memperoleh suara 5,36 %, PSII memperoleh suara 2,36 % dan Perti hanya 0,70 %. NU setidaknya bisa memanfaatkan suara pemilih Islam komunal berbasis di pelosok pedesaan yang merupakan basis islam tradisional. Adapun kebijakan fusi partai politik pada 1973 yang dilakukan oleh pemerintah Orde Baru dimana kemudian NU dilebur dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang mewakili aspirasi kelompok agama tidak serta membuat basis politik NU goyah. NU menjadi elemen organik yang penting bagi PPP dalam perolehan suara di setiap pemilu. Berikut ini, perolehan suara pemilih Islam kepada NU dan PPP.

Tabel 1. Perolehan Suara Pemilih NU dan PPP dalam Pemilu

Tahun Pemilu	Pemilih Muslim	Agregasi Suara NU dan PPP	Jumlah Suara (%)
1955	32.910.155	16.642. 924	50,5 %
1971	47.643.272	14.883. 942	31,1 %
1977	61.270.211	18.743. 591	30,6 %
1982	66.654.173	20.871.880	31,3 %
1987	76.030.020	13.701.428	18,0 %
1992	97.789.534	16.624.647	23,4 %
1997	112.99.150	23.340.028	33,5 %

Sumber: (Santoso, 2010:15)

Hal yang perlu disoroti dalam pembacaan tabulasi tersebut adalah terjadi penurunan drastis suara pemilih Islam kepada PPP yang pada pemilu 1982 mencapai puncaknya hingga menyentuh angka 31,3 % turun menjadi 18 % pada 1987. Adapun penurunan suara PPP tersebut bersumber pada hasil Muktamar NU ke 27 di Situbondo pada Desember 1983 yang menarik NU secara organisatoris mundur dari kancah politik praktis yang dirasa tidak menguntungkan organisasi dan demokrasi dengan kembali pada semangat (*khittah*) pendirian NU pada tahun 1926 yang menginginkan NU tetap menjadi organisasi *Jam'iyah* sosio-kultural yang memperjuangkan eksistensi islam tradisional. Aplikasi *khittah* sendiri memiliki berbagai implikasi politis baik dalam dinamika internal maupun eksternal di kalangan warga *nahdliyyin*. Secara internal, *khittah* 1926 dimaksudkan NU secara organisatoris

untuk lebih memuliakan posisi ulama senior dalam pengambilan keputusan strategis dibandingkan di bawah dominasi politisi. Selain itu, NU juga dapat melaksanakan adanya regenerasi dalam tubuh organisasi dimana ada peranan tokoh muda NU duduk dalam kepengurusan dalam bentuk dewan *Tanfidziyah* (pelaksana eksekutif organisasi) (Achidsti, 2010: 33). *Tanfidziyah* kemudian berkembang menjadi organ dominan yang melebihi kuasa *Syuriyah* (dewan tertinggi organisasi) yang efeknya terasa hingga Muktamar NU ke 30 di Lirboyo (21-26 November 1999). Secara eksternal, penerapan kembali *khittah* 1926 dimaknai sebagai politik oposisi tersamar yang dilakukan oleh NU terhadap rezim pemerintah dengan melakukan penerimaan azas tunggal Pancasila dengan lebih menggiatkan peran sosial kemasyarakatannya meliputi pendidikan (*ma'arif*), kesejahteraan sosial (*mabarrot*), penyebaran agama (*dakwah*), dan perekonomian (*muamalat*) hingga ke level bawah yang memungkinkan NU bergerak dalam politik ekstra parlementer.

Khittah 1926 bagi warga *nahdliyyin* sendiri berimplikasi luas pada pemahaman konseptual dan praktikal NU terhadap politik praktis. Hal tersebut tercantum pada lembar Keputusan Muktamar NU No.06/MNU-28/1989 tentang masalah umat yang didalamnya memuat pandangan dan sikap NU terhadap politik antara lain (Karim, 1995: 156);

1. “Berpolitik Bagi Nahdlatul Ulama mengandung arti keterlibatan warga ncgara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara menyeluruh sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945.
2. Politik bagi Nahdlatul Ulama adalah politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integrasi bangsa dengan langkah- langkah yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai cita-cita bersama, yaitu terwujudnya masyarakat yang adil dan makmur lahir batin, dan dilakukan sebagai amal ibadah menuju kebahagiaan di dunia dan kehidupan di akhirat.
3. Politik bagi Nahdlatul Ulama adalah pengembangan nilai-nilai kemerdekaan yang hakiki dan demokratis, mendidik kedewasaan bangsa untuk menyadari hak, kewajiban dan tanggungjawab untuk mencapai kemaslahatan bersama.
4. Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama haruslah dilakukan dengan moral, etika dan budaya yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa, berperikemanusiaan yang adil dan beradab, menjunjung tinggi persatuan Indonesia, berkerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan/ perwakilan, dan berkeadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia.

5. *Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama haruslah dilakukan dengan kejujuran murni dan moral agama, konstitusional, adil, sesuai dengan peraturan dan norma-norma yang disepakati, serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan masalah bersama.*
6. *Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama dilakukan untuk memperkokoh konsensus nasional, dan dilakukan sesuai dengan akhlakul karimah sebagai pengamalan ajaran Islam Ahlussunnah Wal Jamaah.*
7. *Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama, dengan dalil apapun, tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan bersama dan memecah-belah persatuan.*
8. *Perbedaan pandangan di antara aspiran-aspiran politik warga NU harus tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, tawadlu' dan saling menghargai satu sama lain, sehingga di dalam berpolitik itu tetap dijaga persatuan dan kesatuan di lingkungan Nahdlatul Ulama.*
9. *Berpolitik bagi Nahdlatul Ulama menuntut adanya komunikasi kemasyarakatan timbal balik dalam pembangunan nasional untuk menciptakan iklim yang memungkinkan perkembangan organisasi kemasyarakatan yang lebih mandiri dan mampu melaksanakan fungsinya sebagai sarana masyarakat untuk berserikat, menyalurkan aspirasi serta berpartisipasi dalam pembangunan”.*

Pedoman itu sangatlah jelas bagi warga NU untuk memaknai arena politik sebagai arena perjuangan NU yang meliputi tiga hal yakni tegaknya paham keagamaan Ahlussunnah wal Jamaah pada kaum muslim di Indonesia, mengembangkan adanya demokrasi dalam pemerintahan, dan menghargai adanya pluralisme dalam masyarakat. Ketiga ranah tersebut Ahlussunnah wal Jamaah, demokrasi, pluralisme merupakan politik identitas warga NU yang kemudian terus diperjuangkan sampai menjelang kejatuhan rezim Orde Baru pada tahun 1998. Euforia reformasi yang meluap-luap kala rezim jatuh yang kemudian diikuti dengan lahirnya liberalisasi politik, turut membuat para elite-elite NU untuk mendirikan kendaraan politik menjelang pemilu pada tahun 1999. Hasilnya dari internal NU sendiri kemudian terlahir tiga partai politik yakni Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), Partai Kebangkitan Ummat (PKU), dan Partai Nahdlatul Ummat. Adapun kata kebangkitan yang tersemat dalam nama partai tersebut sebenarnya bermakna politis dan strategis. Politisnya dilihat dari bangkitnya kesadaran politis kaum muslimin yang selama ini terkooptasi oleh rezim Orde baru, sementara strategisnya dilihat dari upaya mencitrakan diri sebagai partainya orang nahdliyyin.

Realitanya justru PKB-lah yang kemudian berhasil mengidentifikasi diri sebagai partainya NU. Hal ini dikarenakan eksistensi PKB sendiri didukung oleh KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) selaku kiai berpengaruh di kalangan NU sekaligus mantan ketua PBNU. Gus Dur dinilai mampu membangun solidaritas kepartaian dengan seringnya melakukan kunjungan silaturahmi ke berbagai pondok pesantren sehingga menuai dukungan dari berbagai kalangan kiai *khos* NU seperti halnya KH Abdullah Faqih dari Pondok Pesantren Langitan, KH Ilyas Ruhiyat, maupun kiai kharismatik lainnya sehingga menciptakan adanya preferensi politik bagi kalangan warga NU untuk memilih PKB. Hasilnya kemudian terlihat pada pemilu 1999 dimana PKB kemudian tampil sebagai *runner up* di bawah PDIP dengan perolehan suara 13.336.982. Hal inilah yang kemudian semakin melegalkan PKB sebagai partainya NU.

Pesantren dalam Dinamika Politik NU

Tak terbantahkan bahwa keberadaan pondok pesantren merupakan representasi kultural dari Nahdlatul Ulama. Bisa dikatakan bahwa NU merupakan pesantren besar dan pesantren merupakan NU kecil sehingga antar dua entitas terjadi proses tarik menarik politis yang kausalistik. Adapun bagi PKB sendiri yang terlahir rahim kandungan NU, keberadaan pesantren merupakan aset politik kultural terpenting dimana pesantren yang menjadi basis dukungan NU terkonsentrasi di Jawa Timur dan Jawa Tengah. Oleh karena itulah, karakteristik budaya lokal pesantren turut mempengaruhi sikap dan perilaku kader PKB dalam berpolitik. Misalnya saja, pembukaan acara selalu diawali dengan pembacaan ayat-ayat Al Quran. Pidato-pidato pimpinan partai selalu diawali dengan mukadimah berbahasa Arab sebagaimana lazimnya dalam forum pengajian pesantren untuk meningkatkan citra akseptabilitas, legitimasi sekaligus dukungan politik dari kalangan ulama terhadap kapasitas, posisi dan peran politik dari elite PKB tersebut. Pilihan pembacaan ayat al Quran tersebut juga harus sesuai dengan tradisi pesantren, sedangkan mukadimah pidato selain harus memenuhi kaidah seperti layaknya puisi (memakai kaidah aa/bb, suku kata terakhir harus berbunyi sama, misalnya; *bismillah alhamdulillah washolatuwassalu'ala rasulillah wa'ala alihi wasobihi wama wallah*) juga ada tema-tema tertentu (Arifin, 2008: 67). Kefasihan pelafalan bahasa Arab itu menjadi hal yang sensitif. Adapun ulama/kiai, yang berada di struktur partai maupun di luar struktur, kebanyakan memakai sarung, surban atau peci haji dan kain (mirip selendang) yang diselempangkan di bahu, terkadang memakai tasbih untuk menunjukkan sisi kharismatiknya sebagai ulama.

Pondok Pesantren sendiri secara etimologis berasal dari dua kata yakni pondok diadaptasi dari kata *fundug* yang dapat diterjemahkan sebagai asrama/hotel. Sedangkan kata pesantren dari kata dasar santri yang dengan awalan *pe* di depan dan akhiran *an* dibelakang berarti tempat tinggal santri. Elemen-elemen pesantren terdiri dari pondok, masjid, pengajaran kitab-kitab klasik, santri dan ulama. Diantara elemen itu, ulama merupakan elemen yang paling esensial dari suatu pesantren (Dhofier, 1984: 45). Maka masuknya ulama pesantren ke dalam ranah politik turut mempengaruhi pemaknaan pesantren menjadi entitas politik informal. Bagi kalangan elite NU sendiri, posisi ulama yang berada di luar struktur kepengurusan organisasi justru lebih diutamakan menjadi bahan rujukan, yang kemudian menciptakan istilah kelompok kultural. Kelompok kultural ini hingga kini masih relevan untuk memecahkan masalah internal NU terlebih juga masalah PKB.

Seiring dengan terjadi konflik di PKB yang terjadi semenjak Gus Dur lengser menjadi Presiden pada tahun 2002 menimbulkan adanya dinamika konflik di kalangan warga *nahdliyyin* yang sulit menerima kenyataan pahit ikon PKB dan NU tersebut lengser secara tidak hormat sehingga diperlukan waktu penyembuhan yang cukup lama bagi *nahdliyyin* untuk menerima kenyataan pahit tersebut. Pada akhirnya kemudian, gejolak tersebut kemudian meruncing pada pembentukan kelompok pro Gus Dur dan kelompok anti Gus Dur yang kemudian menyeret ulama dalam dikotomi konflik politik tersebut. Indikasinya terlihat manakala terjadi konflik Gus Dur–Mathori Abdul Jalil dimana terjadi aksi saling pecat terjadi. Gus Dur dipecat Mathori dari posisi Ketua Dewan Syuro dan digantikan oleh Ibrahim Lakoni. Pihak Gus Dur pun memecat Mathori dari posisi Ketua Umum DPP PKB. Konflik tersebut menyeret ulama yang pro Gus Dur maupun pro Mathori. Dalam pihak Gus Dur didukung oleh KH Abdullah Fakih, KH Idris Marzuki, KH Abdullah Abbas, KH Cholil Bisri, sementara pihak Mathori didukung KH Dimiyati Rois. Meskipun putusan Pengadilan Negeri Jakarta Selatan tahun 2002 memenangkan pihak Gus Dur, pola konflik tersebut masih berlanjut manakala terjadi konflik kedua antara Gus Dur – Alwi Shihab yang merembet pada konflik ulama NU antara kubunya KH Idris Marzuki dan KH Hasyim Muzadi. Hingga pada konflik mutakhir antara Gus Dur – Muhaimin Iskandar yang berujung pada kekalahan Gus Dur, para ulama kian terdivergensi secara politik maupun kultural dimana dari konflik yang berlarut tersebut kemudian pesantren menjadi episentrum konflik tersebut yang kemudian menciptakan adanya istilah *poros*.

Poros atau pesantren yang terpolitikasi membuat posisi ulama menjadi kian terdelegitimasi di mata ummat dimana pesan kultural dan kebangsaan yang coba dibangun oleh ulama melalui pesantren kini kian terkooptasi oleh berbagai kepentingan politik praktis. Ulama kian terseret pada pusaran konflik tersebut sehingga memudarkan kharismanya sebagai penerjemah/filter sosial kemasyarakatan (Kiswanto, 2010: 132). Konflik antar ulama tersebut tidaklah dilakukan oleh satu/ dua aktor ulama saja, namun melainkan terjadi secara berjejaring antar pesantren. Hal ini dikarenakan hubungan yang terjadi antara kiai dan santri dibangun dalam pola patron klien dan bersifat irasional. Kesetiaan dibangun atas dasar ikatan emosional, psikologis dan kadangkala imbas hutang budi yang bersifat ekonomis dari santri pada kiai. Maka ketika santri tersebut menjadi kiai dan mendirikan pesantren di tempat tinggalnya. Secara tidak langsung, santri yang telah menjadi kiai tersebut menjaga hubungan baik dengan kiai gurunya termasuk dalam berpolitik. Kemudian, manakala kiai *sepuh* terseret dalam arus konflik politis, maka kiai juniornya terpanggil untuk membela sang guru dalam konflik politis tersebut. Adapun pesantren menjadi basis politik lokal NU tersebut semenjak adanya dinamika konflik tersebut menjadikan pesantren menjadi episentrum *poros* politik para ulama yang terfragmentasi tersebut (As'ad, 2008: 54). terjadinya *poros* pesantren tersebut umumnya terjadi di kalangan pesantren yang berada di kawasan Jawa Tengah dan Jawa Timur yang dikenal sebagai basis fanatik *nahdliyyin*. Adanya *poros* tersebut kemudian menciptakan persaingan geopolitik antar pesantren tersebut.

Geopolitik dalam Poros Pesantren NU

Dalam dinamika lokal NU, *poros* dimaknai sebagai episentrum pemusatan pengaruh kekuasaan politik maupun kultural ulama secara informal yang kemudian berjejaring kepada pesantren – pesantren lainnya. Terciptanya *poros* pesantren biasanya diinisiasi oleh kiai sepuh baik secara individu maupun kolektif yang kemudian berkembang menjadi forum konsultasi bagi para alim ulama untuk memberikan penilaian maupun dukungan politis terhadap entitas tertentu secara moral dan kultural (Abdurrahman, 2009: 31). Meskipun keberadaan *poros* ini tidak ubahnya acara kangen-kangenan antar ulama yang sifatnya informal dan insidental, hasil musyawarah *poros* sendiri mempunyai “legalitas” preferensi politis kuat yang mempengaruhi sikap dan pandangan *nahdliyyin* (Subiyakto, 2011: 42).

Adanya konflik organisatoris yang melanda PKB hingga kemudian

terpecah menjadi partai “sempalan” seperti halnya PKNU (Partai Kebangkitan Nasional Ulama), PKU (Partai Kebangkitan Ummat), hingga kini adanya PKB “tandingan” yakni Partai Kejayaan Bangsa yang dipelopori oleh Zannuba Arifah Chafsoh (Yenny Wahid) selaku putri sulung mendiang Gus Dur turut memperkeruh fragmentasi dalam tubuh ulama itu sendiri yang kian termainkan oleh praktik politik praktis. Menyikapi konflik tersebut, hal yang dilakukan ulama NU sebenarnya meliputi tiga hal yakni 1) Ulama akan memilih diam dan netral dengan melihat segala dinamika yang terjadi 2) Ulama hanya bicara basa-basi dan seperlunya saja 3) Ulama akan mengikuti arus politik tersebut untuk menyelamatkan ummat (Ridwan, 2007: 122). Dalam realitanya yang terjadi *poros* pesantren tercipta antara sikap ulama yang diam dengan sikap ulama yang mengikuti arus politik sehingga menciptakan *poros kiai Langitan* dan *poros Rembang*. *Poros Langitan* ini sudah terkenal manakala Gus Dur masih menjabat Presiden RI sering meminta pendapat ulama forum ini terutama KH Abdullah Faqih untuk dimintai pendapatnya dalam memutuskan kebijakan publik negara dan menjadi arena konsolidasi politik bagi PKB. Sepeninggalnya Gus Dur, *poros* Langitan sendiri masih memainkan peran dalam manajemen konflik politik diantara kalangan anak muda NU yang ikut terlibat dalam friksi politik praktis.

Kebalikannya dengan *poros kiai Langitan* yang cenderung politis, *poros Rembang* sendiri sangatlah netral dalam berpolitik dan mempersilakan bagi kader NU untuk berpolitik dua kaki antara PKB dengan partai-partai “sempalan” NU lainnya yang mencerminkan adanya sikap akomodatif bagi ulama untuk membebaskan umat menentukan preferensi politiknya secara mandiri tanpa harus tunduk pada perintah ulama. Pilihan sikap berpolitik netral tersebut tentunya tidak terlepas dari pengaruh perspektif politis KH Mustofa Bisri (Gus Mus) selaku pengasuh Pondok Pesantren Roudhlatul Talibin, Rembang. Bagi Gus Mus, ulama sudah semestinya menjaga jarak dengan kekuasaan, dengan begitu ulama hanya akan fokus pada pelayanan ummat. Tanpa adanya kooptasi dari penguasa, ulama akan mudah untuk menata dan mengatur masyarakat sesuai dengan nilai kebangsaan dan pluralitas yang diemban oleh NU. Baik *poros Langitan* maupun *poros Rembang* sendiri memiliki berbagai pengaruh politik terhadap pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Timur yang kemudian menciptakan pembagian pengaruh geopolitik ulama tersebut. Meskipun pondok pesantren tersebut memiliki nama resmi, namun ditinjau secara segi politik penyebutan domisili pesantren lebih bernuansa strategis untuk mensymbolisasikan pengaruh politik-kultural kewilayahan pesantren tersebut.

Sebut saja di kawasan Jawa Tengah sendiri, pusaran pengaruh *poros* itu berada di empat pondok pesantren yakni Pondok Pesantren Tegalrejo Magelang, Pondok Pesantren Rembang, Pondok Pesantren Kaliwungu Kendal, dan Pondok Pesantren Benda Brebes. Di luar dominasi empat pondok pesantren tersebut masih ada ulama lain yang memiliki pengaruh kuat seperti halnya KH Muhaimainan Gunardo dari Pondok Pesantren Parakan, KH Muslim Rivai Imampuro dari Pondok Pesantren Klaten, KH Mahfud Ridwan dari Pondok Pesantren Edi Mancoro Salatiga dan beberapa ulama di daerah Banyumas. Para ulama itu memiliki otoritas secara mandiri termasuk dalam sikap politiknya. Namun dalam situasi tertentu, para ulama itu dapat berada dalam satu barisan atau kepentingan yang sama. Menyoal mengenai sikap dalam satu barisan atau justru membentuk barisan lainnya di antara para pondok pesantren tersebut, tentunya kembali lagi ke dikotomi politis *poros* pesantren tersebut yakni *poros Rembang* maupun *poros Langitan*. Meskipun ditinjau dari letak geografisnya, semua pesantren tersebut berada di Jawa Tengah yang artinya secara spasial condong ke Rembang. Namun demikian, tidak semua pondok pesantren di Jawa Tengah sendiri berafiliasi dengan *poros Rembang* yang salah satunya adalah Pondok Pesantren Tegalrejo yang merupakan “anggota” *poros Langitan*. Pondok Pesantren pimpinan KH Yusuf Chudlori (Gus Yusuf) yang menggantikan kakaknya KH Abdurrahman Chudlori (Mbah Dur), mempunyai hubungan kekerabatan dengan Gus Dur karena beliau pernah nyantri di Tegalrejo dan selama Gus Dur berkuasa menjadi presiden sering melakukan kunjungan ke pesantren ini. Pesantren Tegalrejo sendiri sebenarnya pernah mengalami dualisme konflik manakala para ulamanya terpecah antara di PKB dan PKNU, namun demikian pesantren ini mendukung kembali PKB dengan ditandainya Gus Yusuf menjadi ketua DPW PKB Jawa Tengah. Pesantren Tegalrejo sendiri memiliki pengaruh yang meluas di kalangan pesantren di Kedu maupun Banyumas Selatan karena Mbah Dur sendiri pernah mengajari para ulama muda yang kini tersebar di berbagai pesantren selatan Jawa Tengah. Selebihnya selain Tegalrejo, tiga pondok pesantren lainnya tetap berada di jalur *poros Rembang*. KH Dimiyati Rois dari Pesantren Kaliwungu, KH Mustofa Bisri dari Pesantren Rembang, maupun KH Masruri Mugni dari Pesantren Benda tetap mengajurkan pesantren bebas dari arena politik praktis dengan menginginkan NU sepenuhnya kembali menjadi *Jami'iyah* sosio-kultural saja. Para ulama *khos* ini bersikap akomodatif dengan mempersilakan bagi *nahdliyyin* untuk bebas berpolitik tanpa harus menunjukkan jati diri ke-santri-annya.

Konteks geopolitik pesantren di Jawa Timur sendiri bisa dikatakan

sebagai pengikut *poros Langitan* sejati yakni tetap berjuang di arena politik praktis dengan menjadi arena konsultasi maupun konsolidasi politik bagi partai politik yang lahir dari NU seperti PKB dan PKNU. Tercatat dari ratusan pondok pesantren yang berada di Jawa Timur ini, hanya ada enam pesantren saja yang memiliki pengaruh kuat dalam *poros Langitan* tersebut yakni Pesantren Langitan pimpinan KH Abdullah Faqih, Pesantren Tebu Ireng pimpinan KH Sholahuddin Wahid, Pesantren Denayar pimpinan KH Bisri Syansuri, Pesantren Lirboyo pimpinan KH Mahruz Ali, Pesantren Ploso pimpinan KH Idris Marzuki, dan Pesantren Asembagus pimpinan KH As'ad Syamsul Arifin. Geopolitik pesantren di Jawa Timur lebih bernuansa politis dibandingkan dengan geopolitik pesantren di Jawa Tengah yang bernuansa kulturalis dikarenakan berbagai hal 1) *Nahdliyyin* di Jawa Timur sendiri memiliki fanatisme dan loyalitas yang begitu kuat kepada NU karena secara sosio-kultural patrimonialisme ulama begitu menguat di daerah tapal kuda, daerah arek, maupun daerah Madura yang notabene kantong wilayah muslim taat sehingga sikap *taklid* santri kepada ulama sangat tebal. Hal ini jelas berbeda dengan *nahdliyyin* Jawa Tengah yang bersikap rasional dan akomodatif karena pengaruh budaya pesisir pantura yang terbuka dan kultur mataraman di pedalaman yang rasionalitasnya kuat. 2) Jawa Timur bisa dikatakan sebagai ladangnya semua gejolak politik dalam tubuh NU dan PKB bermula dan berakhir sehingga warga NU sangat sadar akan politik. 3) masih kuatnya patrimonialisme ulama dalam sebagian besar wilayah Jawa Timur dimana figur ulama sebagai pewaris nabi harus dimuliakan dan dihormati segala tindakan dan perilakunya.

Simpulan

Menyikapi terjadinya politisasi ulama dan pesantren yang kemudian berimplikasi pada semakin terfragmentasi kalangan *nahdliyyin* di aras lokal. Ulama perlu untuk segera pensiun dan kembali ke pesantren membina santri dan umat sekaligus menjadi pejaga moral dan etika sosial bagi masyarakat. Adanya godaan nafsu untuk berkuasa membuat komitmen dan kesadaran kritis para ulama kian luntur bahkan lalai melihat realitas sosial kultural karena terlalu sibuk untuk berpolitik praktis. Hal inilah yang kemudian ulama maupun pesantren semakin terdelegitimasi dalam dinamika lokal masyarakat dimana peran pengayoman yang selama ini diemban ulama justru digunakan politisi untuk meraih suara berbekal pengaruh pesantren di masyarakat.

Masuknya ulama ke dalam ranah politik yang tujuan mulianya untuk

membersihkan praktik kotor dalam berpolitik, justru pengaruhnya dimanipulasi oleh politisi. Perilaku politik ulama yang dikenal normatif dan konservatif hanyalah simbolisasi semu pasif dalam dunia politik dimana signifikansi perannya hanya digunakan untuk mengikat loyalitas umatnya baik saat even pemilu maupun konsolidasi politik partai politik tertentu. Hal inilah yang kemudian pengaruh ulama dan pesantren kian luntur di mata masyarakat karena masyarakat semakin bingung karena para ulama yang menjadi *uswatun hasanah* justru kian bercerai berai sehingga tidak ada pegangan prinsipal yang kuat (*urwatu al wutsqo*) dalam tubuh masyarakat yang dapat menjadi pedoman dalam berperilaku.

Khittah 1926 yang dirumuskan ulama pada Muktamar Situbondo tahun 1984 perlu untuk direvitalisasi sekali lagi untuk mempersatukan warga *nahdliyyin* yang semakin terfragmentasi akibat kemelut yang terjadi di kalangan elite NU sekarang ini. Maka dinamika lokal dalam keislaman NU yang berbasiskan pada semangat *Ahlu Sunnah wal Jamaah*, penghargaan akan adanya pluralitas, dan semangat kebangsaan yang kuat harus menjadi pegangan kuat bagi *nahdliyyin* dalam kehidupan sehari-hari. Jangan sampai esensi NU sebagai organisasi massa Islam terbesar di Indonesia kian menurun kharisma dan kebesarannya karena tergerus arus politik praktis.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman. 2009. Fenomena Kiai dalam Dinamika Politik NU. *Karsa*. Volume 15, Nomor 1:25-34.
- Anam, Choirul. 1999. *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Bisma Satu Printing.
- Achidsti, Sayfa. 2010. Nahdlatul Ulama: Dalam “Konflik”, Tradisi, dan Rekonsiliasi. *Fikra*. Volume 1, Nomor 3:29-40.
- Arifin, Ichwan. 2008. Kiai dan Politik: Studi Kasus Perilaku Politik Kiai dalam Konflik Partai Kebangkitan Bangsa Pasca Muktamar II Semarang [Tesis]. Semarang: Program Pasca Sarjana Universitas Diponegoro.
- As’ad, Said Ali. 2008. *Pergolakan di Jantung Tradisi. NU yang Saya Amati*. Jakarta: LP3S.
- Buliet, Richard. 1972. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1984. *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup*

- Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Faridl, Miftah. 2007. Peran Sosial Politik Kiai di Indonesia. *Jurnal Sosioteknologi*. Volume 6, Nomor 11: 238-243.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES.
- Karim. A.Gaffar.1995. *Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS.
- Kiswanto, Heri. 2010. *Gagalnya Peran Politik Kiai dalam Mengatasi Krisis Multidimensional*. Yogyakarta : Pesantren Nawesesa Pres.
- Makmur, Ahdi. 2006. Ulama dan Penguasa di Indonesia (1945-1965). *Jurnal Ittihad*. Volume 4, Nomor 6: 65-80.
- Muhammad. 2010. Nahdlatul Ulama dan Perubahan Budaya Politik di Indonesia. *Jurnal el-Harakah*. Volume 12, Nomor 1: 57-65.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2009. *Politik Santri: Cara Merebut Hati Rakyat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Ridwan. 2010. *Kiai dan Politik*. *Swara Politika*. Volume 10, Nomor 2: 121-130.
- Santoso, Purwo. 2010. In The Name of Democracy: Commoditization of Religions by Political Parties in Indonesia. *Journal of Indonesian Islam*. Volume 4, Nomor 1: 91-108.
- Subiyakto, Rudi. 2011. Keterlibatan Kiai dalam Pilkada. *Jurnal Ilmu Politik dan Ilmu Pemerintahan*. Volume 1, Nomor 1: 31-50.
- Wahid, Abdurrahman KH 2009. *Ilusi Negara Islam : Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute Press.