

Kyai, Pesantren dan Modernitas

M. ZakiSuaidi

Institut Agama Islam Riyadlotul Mujahidin Ngabar (IAIRM) Ponorogo

Email: m.zaki.suaidi@gmail.com

Abstract

This paper is a theoretical analysis of two dissertations that discuss the character and figures of the kyai from different perspectives and perspectives. The first analysis of Max Weber's theory of leadership in terms of charisma and authority. In theory, modernization and rationalization that take place in pesantren will reduce the influence and charisma of the kyai. The second dissertation also highlights Max Webber's theory of social change in the context of the role of the kyai in bringing about societal change through an empowerment movement in the economic field.

Keywords: Kyai, Islamic Boarding School, Modernity

A. Pendahuluan

Diskursus tentang kyai, pesantren dan modernitas selalu menarik untuk dibahas dan diteliti. Tidak saja karena pesantren merupakan lembaga *indigenous* Indonesia yang memiliki kekhasan dan tradisi yang unik, tapi juga persinggungan pesantren dengan wacana perubahan yang menyebabkan dinamika dan tarik menarik *retain atau to change*¹ selalu terjadi. Satu sisi pesantren dituntut untuk mempertahankan tradisi dan nilai-nilai yang dianutnya sebagai lembaga *taffaqquh fiddin* dan pencetak ulama' dengan agama sebagai *core* dan pedoman hidup.² Di sisi lain, pesantren dituntut untuk selalu melakukan perubahan-perubahan dalam rangka kontekstualisasi dan reaktualisasi agar kiprahnya dapat dirasakan oleh masyarakat luas.

Tulisan ini mencoba menyoroti dinamika yang muncul dalam internal pesantren, khususnya hubungan antara kyai, santri dan masyarakat pesantren. Sampel yang diteliti adalah dua disertasi yang cukup representatif, yakni, "Charisma and Rasionalisation In Modernising Pesantren: Changing Values In Traditional Islamic Education In Java" yang ditulis oleh Achmad Zainal Arifin dan "Pengembangan Masyarakat Berbasis Pesantren, Kontribusi Fiqih Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren" oleh

¹ M. Dawam Rahardjo (peny.), *Pesantren dan Perubahan* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 5.

² Azyumardi Azra mengatakan bahwa pesantren memiliki tiga peran: sebagai *transmission of Islamic knowledge* (penyampai ilmu-ilmu keIslaman), *maintanance of Islamic tradition* (pemeliharaan tradisi Islam), dan *reproduction of ulama'* (pembinaan ulama). Lihat Azyumardi Azra, *Esai-esai Intelektual Muslim Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), hlm. 89.

Zubaedi. Fokus utama yang hendak diteliti adalah soal kerangka teori yang digunakan, konsistensi dan relevansinya dalam penulisan. Catatan pribadi terhadap kedua disertasi ini akan disertakan di bagian kesimpulan.

B. Pembahasan

1. Kyai dan Personanya

Istilah kyai pada umumnya dipakai oleh masyarakat Jawa untuk menyebut orang ‘alim dalam tradisi masyarakat muslim. Kyai biasanya memiliki kharisma dan pada umumnya memimpin sebuah pesantren, mengajarkan kitab-kitab klasik (kitab kuning) dan atau memiliki keterikatan dengan kelompok Islam tradisional.³ Pemakaian istilah kyai sendiri di Indonesia hanya khas berlaku dalam kultur Jawa. Sementara di daerah lain, mempunyai istilah yang berbeda-beda, misalnya *ajengan* untuk masyarakat Sunda, *buya* untuk masyarakat Sumatera Barat, *tonpanrita* untuk masyarakat Sulawesi Selatan dan lain sebagainya. Dengan demikian, istilah kyai secara etnografis merupakan istilah lokal, yaitu untuk masyarakat Jawa.

Dalam khazanah intelektual masyarakat Jawa, istilah kyai diidentikan dengan ulama. Padahal pengertian ulama sendiri sebenarnya memiliki cakupan makna yang lebih luas, sedang kyai kerap dipersepsikan sebagai orang yang menguasai dan komitmen dengan keilmuan keIslaman, plus dalam pengamalannya disertai dengan ciri kharismatik. Oleh karena itu, Horikoshi memposisikan kyai dalam kehidupan masyarakat Jawa sebagai mediator, *cultural broker* atau pialang budaya.⁴ Jika posisi ini dilihat dari perspektif umat Islam tradisional Jawa, kyai tergolong dalam kelompok elite agama. Elite bisa diartikan sebagai sekelompok orang yang mempunyai kualitas-kualitas yang diperlukan bagi kehadiran mereka pada kekuasaan sosial dan politik. Kyai disebut sebagai elite agama karena memiliki kelebihan di atas anggota masyarakat pada umumnya.

Dalam realitas sosial, kyai sebagai elite agama menduduki posisi ganda bahkan multi peran, yaitu selaku pemimpin spiritual dan pelayan masyarakat di bidang politik, sosial dan ekonomi. Karena itu, keberadaan kyai dengan posisinya

³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 18.

⁴ Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 206

sebagai elite agama, memiliki peran khas di tengah-tengah masyarakat.⁵ Posisi sebagai pemimpin spiritual itu biasanya diperoleh melalui proses pewarisan – inherited status—Hubungan antara kyai dan umatnya bersifat emosional, dalam jarak yang dekat, membentuk hubungan bapak-anak (*paternalis*) dan patron-klien, di mana pemberi dan penerima nasehat mampu membentuk ikatan yang kokoh. Pola hubungan seperti ini akan melahirkan sikap-sikap loyal dan kepatuhan yang tinggi kepada sang patron. Para jama'ah melihat kyai sebagai sosok manusia yang berilmu, pewaris Nabi, contoh teladan dalam kehidupan, tempat bertanya, penolong –lewat bantuan doanya yang dianggap sebagai *barokah*—dan bahkan sebagian menganggap kyai sebagai tumpuan semua persoalan dalam kehidupan. Ini tidak lain karena kyai sendiri ada dalam “lakunya” (pengamalannya) lebih berorientasi kepada tasawuf, lebih menekankan pada makna keagamaan yang mendalam atau makna spiritual untuk memperoleh kearifan yang tinggi.

Tidak heran bila di kalangan tertentu, para kyai memperoleh posisi yang amat istimewa, karena dengan kemampuan dan pengetahuannya itu mereka telah menempatkan dirinya sebagai ulama, pewaris Nabi atau penjaga utama proses sosialisasi ajaran Islam. Anggapan seperti itu dalam perkembangan selanjutnya menjadi tali pengikat “emosi religius” baik di lapisan bawah (yang kebanyakan bercirikan tradisional agraris) maupun lapisan menengah yang telah mengenyam pendidikan modern. Berkembanglah kemudian hubungan “kyai-santri” yang khas dan menggambarkan suatu kepatuhan yang hampir tanpa syarat.⁶

Sikap hormat, *ta'dzim* dan kepatuhan kepada kyai adalah salah satu nilai pertama yang ditanamkan pada setiap santri. Kepatuhan itu mutlak dan diperluas, sehingga mencakup penghormatan kepada para ulama sebelumnya dan a fortiori, ulama yang mengarang kitab-kitab yang dipelajarinya. Kepatuhan ini, bagi pengamat

⁵Keberadaan kyai di tengah-tengah masyarakat pada umumnya melakukan banyak peran. Mereka berperan sebagai pendidik agama, pemuka agama, pelayan sosial dan sebagian ada yang melakukan peran politik. Sebagai pendidik agama, kyai biasanya memiliki pondok pesantren, di mana sehari-hari mereka mengajarkan agama kepada santrinya. Sebagai pemuka agama, mereka bertindak sebagai pemimpin kegiatan ibadah seperti sholat, khotbah, doa, puasa, zakat dan haji. Adapun sebagai pelayan sosial, seringkali mereka dijadikan tempat bertanya atau tumpuan orang-orang yang meminta nasehat, layanan penyembuhan lewat kekuatan supranatural atau dijadikan orang yang dituakan.

⁶Soedjoko Prasodjo, *Profil Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm.6.

luar, tampak lebih penting daripada usaha menguasai ilmu; tetapi bagi kyai hal itu merupakan bagian integral dari ilmu yang akan dikuasainya.⁷

Tradisi kepatuhan tersebut kemudian melahirkan sikap, persepsi dan perilaku yang unik. Pada umumnya, para jama'ah yang merupakan pengikut setia kyai menjadikan fatwa sebagai referensi utama dalam menyikapi dan mengakomodasi peristiwa dan kegiatan politik. Lebih lebih dalam Islam terdapat anggapan bahwa semua kegiatan kehidupan merupakan bagian integral dalam agama. Karena kyai dianggap orang yang paling 'paham agama', maka fatwa kyai harus menjadi rujukan dalam segala bentuk kegiatan sosial maupun politik sekalipun. Pemahaman semacam itu bisa berkembang menjadi *mores* atau ketentuan sosial yang harus diikuti dan dijalankan, serta melahirkan sanksi pengucilan sosial apabila diingkari.

Di sinilah dalam kajian kepemimpinan, mengikuti perspektif yang dikemukakan Weber, kyai bisa masuk dalam otoritas tradisional dan otoritas kharismatik. Weber membedakan otorita menjadi tiga, yaitu otoritas rasional, otoritas tradisional dan otoritas kharismatik. Otoritas tradisional, tidak sebagaimana otoritas rasional yang lebih formal dan birokratik, hanya didasarkan pada tradisi; sedangkan otoritas kharismatik diperoleh seorang karena kharisma dirinya, keperkasaan, keturunan, kepribadian serta kelebihan lainnya.⁸

Dalam perspektif kepemimpinan di atas, dapat dipahami bahwa kyai tergolong ke dalam kepemimpinan informal, karena dalam prosesnya untuk menjadi pemimpin tidak pernah mendapat legitimasi resmi. Kebanyakan kyai adalah anak atau keturunan kyai sepuh/senior. Pengakuan dari masyarakat didasarkan atas kesalihan atau keluasaan pengetahuan keagamaan yang mereka miliki. Pengakuan ini biasanya berjalan secara tidak resmi pula. Secara bertahap, seseorang disebut atau diberi panggilan kyai, kemudian penyebutan itu diikuti oleh orang lain secara luas dan akhirnya orang tersebut dikenal sebagai kyai. Karena proses menjadi kyai tidak hanya diwariskan secara hereditas, maka tidak semua anak kyai menjadi kyai, atau tidak semua orang yang melakukan hal yang sama menjadi kyai.

2. Kharisma dan Rasionalisasi Kyai

⁷Martin Van Bruinessen dan Farid Wajidi, "Syu'un Ijtima'iyah and the Kiai Rakyat: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concern," in *Indonesia Transitions*, ed. Henk Schulte Nordholt (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 18.

⁸Sunyoto Usman, *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. 36

Secara garis besar, disertasi Achmad Zainal Arifin⁹ menggambarkan hal yang sama dengan narasi tentang kyai dan personanya seperti di atas. Zainal ingin menelaah ulang tesis Max Weber tentang kepemimpinan dalam konstruk tradisi pesantren. Dalam hal ini, Weber berpandangan bahwa proses modernisasi, khususnya proses rasionalisasi dalam pesantren akan menyebabkan otoritas kharismatik, yang biasanya direpresentasikan oleh kekuatan supranatural kyai akan tererosi oleh proses modernisasi. Tapi apa yang dilihat Achmad Zainal Arifin dalam thesisnya justru berbeda. Meskipun modernisasi berjalan dalam pesantren seiring dengan proses rasionalisasi, namun dinamika otoritas kyai di dunia pesantren justru memperkuat eksistensi kharismatik kyai itu sendiri. Lewat penelitian di salah satu pesantren tradisional yang cukup besar di Yogyakarta, al-Munawir Krapyak kemodernan yang hadir sebagai representasi dari terjadinya proses rasionalisasi di dunia pesantren justru muncul sebagai faktor yang memperkuat posisi kyai sebagai pemimpin kharismatik.

Kenapa modernisasi dan rasionalitas di dunia pesantren tidak menghilangkan kharisma ketokohan kyai? Menurut Zainal, salah satu sebabnya adalah adanya ketergantungan (*dependence*) masyarakat pesantren terhadap figur kharismatik kyai. Sebagaimana ungkapan populer “pejah-gesang nderek kyai” tertanam kuat dalam pemikiran muslim tradisional yang hidup dalam pesantren atau lingkungannya. Sebagaimana konsep “barakah” (*blessing*) sang kyai yang begitu melekat dalam tradisi dan berperan besar dalam kesuksesan individu. Hal yang sama juga berlaku pada budaya “sowan” kepada kyai yang masih hidup bahkan yang sudah wafat sekalipun tetap terjaga menunjukkan betapa besarnya peran pemimpin kharismatik seperti kyai. Bahkan banyak pengamat yang memprediksi bahwa peran kyai dalam membentuk dan mengarahkan perkembangan Islam dalam masyarakat tradisional -- khususnya pesantren-- akan tetap bertahan di masa depan. Setidaknya itu dibuktikan dengan meskipun banyak pesantren tradisional yang mengadopsi sistem modern melalui madrasah dan perubahan kurikulum, tapi penghormatan terhadap kyai tetap kuat, khususnya kyai yang dipercaya sebagai *waliullah*.⁹ Gelar dan predikat ini

⁹ Imron Arifin, *Kepimpinan kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, Cet. 1. Ed. (Malang: Kalimasada, 1993) dan Abdurrahman Mas'ud, “Why the Pesantren as a enter for Isamic Studies Remains Unique and Stronger in Indonesia?,” in *International Seminar at Prince of Songkla University, Pattani* (Prine of Songkla University, 1998).

selanjutnya dapat diturunkan kepada penerusnya melalui berbagai cara, salah satunya melalui *riyadloh (religious exercises)*.

Kedua, institusi dan persona kyai terjaga karena kharisma yang dimilikinya. Dalam konsep Weber, kharisma merujuk kepada kekuatan yang luar biasa yang dimiliki oleh individu karena wewenang (*authority*) atau kekuasaan (*power*) yang dimiliki, baik di idang ekonomi maupun sosial. Sebagaimana dikutipnya tentang kharisma:

“a certain quality of an individual personality by virtue of which he is considered extraordinary and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least spesifically exceptional power of qualities.”¹⁰

Dalam perspektif Weber, kharisma dapat eksis dalam suatu otoritas tertentu seperti kerajaan atau lingkungan keagamaan tertentu. Jadi jelas, tanpa suatu otoritas tertentu kharisma sulit muncul meskipun itu bisa terjadi kepada individual yang dianugrahi kekuatan khusus. Lebih pentin lagi, kharisma muncul dari pengakuan pengikutnya. Seperti Weber tulis:

“its bearer seizes the task for which he is destined and demands that others obey and follow him by virtue of his mission. If those to whom he feels sent do not recognized him, hs claim collapse; if they recognize it, he is their master as long as he ‘proves’ himself.”¹¹

Jadi dapat dikatakan bahwa kekuasaan kharismatik hanya dapat diperoleh melalui suatu hubungan timbal balik antara pemimpin dan yang dipimpinnya. Selama pemimpin mampu memelihara dan menjaga kepercayaan bawahannya, maka kekuasaan yang *legitimated* itu tetap berjalan baik. Meskipun ini tidak gratis, pemimpin membutuhkan tanda atau bukti bahwa dia bisa memecahkan masalah yang dihadap masyarakat. Selain kekuatan kharismatik yang murni, yang melekat pada dirinya tetap diperdayakan. Masyarakat dan pengikut tetap membutuhkan sesuatu yang ‘magic’ agar kharisma tetap terjaga. Bukti kemampuan supranaturalnya harus dapat membawa kepada solusi yang lebih baik. Karena itu, kharisma akan melekat pada kemampuan individu memecahkan masalah atau membawa kepada kebaikan.

Teori kharisma yang dikemukakan Weber akan sedikit berbeda ketika diletakkan dalam perspektif dan domain kyai. Karena, kharisma dalam konteks

¹⁰ Max Weber, *Economy and Society*, trans. Fischhoff, 2 vols., vol. 1-2 (New York: Bedminster Press, 1968), hlm. 241.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 1112-3.

tersebut lahir dari doktrin dan simbol-simbol keagamaan seperti *karamah* atau mu'jizat. Sementara teori Weber berdasarkan perspektif kristen sehingga kyai tidak mungkin disamakan dengan nabi, pendeta, rahib atau sulap. Status orang suci dalam kristen bersifat individual bukan kelompok. Sementara dalam Islam, predikat orang yang suci bisa muncul dalam konteks individu maupun kelompok. Pada tradisi Shi'ite misalnya, gelar orang yang suci atau dimuliakan hanya diperuntukkan kepada individu tertentu secara hereditas. Sementara dalam tradisi Sunni, otoritas dan predikat orang suci dalam hal ini kyai dapat diperoleh melalui keturunan, seperti transmisi *karamah* dan *barakah* ke orang lain. Sementara dalam kultur pesantren, *kharisma* tidak hanya dilihat sebagai pemberian dari Tuhan, tapi dapat diupayakan melalui "*riyadloh*" dan usaha lainnya dengan bimbingan kyai senior.

Oleh karena itu, Achmad Zainal Arifin melihat perbedaan mendasar tentang teori kyai dan pesantrennya, dengan pemimpin keagamaan (ulama) di belahan dunia lain. Itu dianggapnya suatu hal yang unik khususnya dalam proses dan tata cara pencapaiannya. Kyai hanya ditemukan di Indonesia khususnya Jawa. Dalam tradisi pesantren, biasanya kyai mendapatkan legitimasi dari teks-teks keagamaan melalui pengajaran kitabkuning atau buku-buku lainnya. Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang sering dinukil untuk melegitimasi posisi kyai. Surah al-Nisa' ayat 59 misalnya, terdapat kewajiban untuk taat kepada *ulil amri* yang dikonotasikan sebagai bentuk ketaatan kepada pemimpin, termasuk kyai.¹² Begitu juga al-Qur'an dalam surah Yasin: 21 dan Fathir: 28 secara jelas memerintahkan ketaatan kepada ulama' (kyai) setelah Allah dan Rasulnya. Dengan demikian, secara agama kedudukan kyai terjustifikasi dengan baik.

Hal yang menarik adalah meski posisi dan predikat kyai bisa diwariskan atau juga diusahakan, namun modernisasi yang berlangsung di pesantren melalui sistem madrasah dan pembaruan kurikulum tidak mengubah *kharisma* ulama. Bahkan sebaliknya, dapat memperkuat posisi kyai karena tradisi dan kultur pesantren mensyaratkan ketaatan mutlak kepada kyai without reverse. Bahkan dalam bahasa Gus Dur, seandainya kyai bilang "langit itu merah" semua pengikutnya akan mengamini. Jadi dengan demikian, teori Weber tentang *kharisma*, otoritas dan rasionalisasi di pesantren perlu ditelaah ulang. Namun setidaknya, kerangka teorinya

¹² Sebagaimana dijelaskan dalam Tafsir *Jalalain* karya Jalaluddin al-Mahalli (w. 1459) dan Jalaluddin Suyuti (w. 1505) yang dimaksud *ulil amr* adalah ulama dalam hal ini kyai.

dapat menuntut kita melihat betapa kuatnya figur dan kharisma yang dimiliki kyai dalam pesantren. Seluruh instrumen yang ada di pesantren tidak bisa dilepaskan dari figur kyai. Pembaruan dan modernisasi sistem maupun nilai pesantren tidak banyak mengubah pandangan masyarakat pesantren terhadap kyai. Kyai tetap saja merupakan representasi teologis di muka bumi.

3. Kyai dan Perubahan Sosial

Bagian ini secara spesifik mengulas disertasi Zubaedi yang berjudul *“Pengembangan Masyarakat Berbasis Pesantren: Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren.”* Disertasi yang kemudian diangkat menjadi buku ini pada dasarnya memiliki kaitan erat dengan disertasi sebelumnya yang ditulis Achmad Zainal Arifin, khususnya tentang figur dan peran kyai. Jika pada disertasi pertama lebih banyak diulas tentang kharisma kyai dalam perspektif teori kepemimpinan Weber, menyoroti peran kyai dalam konteks perubahan sosial di masyarakat. Kyai berperan sebagai *agent* perubahan masyarakat. Tokoh utamanya sama yakni kyai.

Kyai Sahal menjadi tokoh sentral dalam proses dinamisasi dan pembaruan yang berlangsung di Pesantren Maslakul Huda Kajen. Beliau telah memerankan diri sebagai aktor penting dalam proses dialektika dan dialog resiprokal antara ajaran agama dengan realitas sosial. Dalam konteks ini, Kyai Sahal telah aktif dan kreatif dalam memelopori perubahan sosial dengan strategi kaalisasi sekaligus berperan sebagai makelar budaya (*cultural broker*) yang menjadi tempat penduduk datang untuk bertanya tentang berbagai perubahan yang belum mereka pahami.

Posisi kyai Sahal sebagai perantara ini berada dalam konteks yang lebih luas. Ia menempati titik silang di antara dunia profan dan dunia religius. Dia dituntut untuk secara terus menerus menafsirkan hubungan kedua dunia ini bagi umatnya. Kunci pokok kelangsungan otoritas kyai di mata umatnya justru terletak pada peran perantara dalam segala segi kehidupan umat beragama: antara doktrin dan praktik, antara Tuhan dan umat serta antara peradaban Islam yang besar dan Islam setempat. Sebagai figur perantara yang menghubungkan ajaran agama dari Tuhan dengan realitas kehidupan beragama. Sebagaimana kyai Sahal menjelaskan hal-hal yang abstrak ke dalam hal-hal yang konkret yang dipahami umatnya.

Dari sini tepat jika dikatakan bahwa inovasi dan kreatifitas yang berlangsung di Pesantren Maslakul Huda Kajen secara umum bersumber dari figur kyai M. Sahal Mahfudh. Berbagai terobosan serta upaya konkret untuk memperbarui kualitas kelembagaan pesantren telah dilakukan dengan baik oleh beliau selama memegang tampuk kepemimpinan. Di antara terobosan yang dirasakan cukup signifikan adalah keberanian kyai Sahal dalam mentransformasikan sebagian peran pesantren ke dalam berbagai aktifitas pengembangan masyarakat yang selama ini dianggap oleh komunitas pesantren sebagai urusan duniawi dan tidak menjadi wilayah ibadah dan dakwah yang perlu ditangani. Proses inovasi di Pesantren ini tidak mungkin terjadi—setidaknya—tanpa peran, kedalaman ilmu, keluasan wawasan, kharisma dan wibawa yang dimiliki kyai Sahal.

Perubahan paradigma meminjam istilah Amin Abdullah (*shifting paradigm*) yang terjadi di Pesantren Maslakul Huda tidak berangkat dari ruang kosong. Pergeseran makna pemahaman kegiatan-kegiatan pengembangan masyarakat sebagai elemen vital kegiatan ibadah dan dakwah adalah buah dari bentuk penerjemahan nilai-nilai agama (fiqih) dalam rangka memecahkan berbagai masalah hidup dan kehidupan masyarakat, seperti kemiskinan misalnya. Menurut kyai Sahal, dakwah Islam tidak harus dipahami hanya sebagai Islamic propagation saja, tapi harus menyentuh problem riil masyarakat. Karena bagaimana pun pesantren lahir dan tumbuh di tengah masyarakat, dan karenanya tidak boleh berdiri di menara gading melihat dari jauh problem-problem yang dihadapi masyarakat. Sebagaimana kyai Sahal sampaikan: “Pesantren selalu menyatu dengan masyarakat dalam bidang dakwah. Hanya saja bidang dakwah ini selalu terfokus pada ritual. Bidang-bidang di luar ritual belum banyak disentuh. Bukankah harus ada keseimbangan ritual dan material? Cobalah bidang di luar ritual ini juga disentuh sebagai bagian dari aplikasi ajaran, dan karena kita dianjurkan untuk berikhtiar.”¹³

Dari sini jelas sekali terlihat bahwa kyai Sahal memiliki peran besar dalam mengubah paradigma yang selama ini ada di pesantren. Pesantren dilihatnya sebagai potensi besar yang dapat memadukan dimensi pendidikan agama dan dimensi pendidikan masyarakat.¹⁴ Meski dalam tataran tertentu dialektika antara pemikiran

¹³K.H. M.A. Sahal Mahfudz, “Membangun Harus dari Bawah,” dalam *Prisma* (Jakarta: LP3ES, No. 3, 1979), hlm. 46.

¹⁴ Dimensi kemasyarakatan ini juga sebagai salah satu bentuk realisasi dari kewajiban muslim untuk amar ma'ruf nahi munkar, sebagaimana disebutkan oleh al-Qur'an Surah Ali Imran: 110.

keagamaan dengan gagasan pengembangan masyarakat secara intens akan mempengaruhi bahkan mengubah bangunan nilai-nilai lama yang dipegangi pesantren. Karena itu, gagasan dan ide kyai Sahal tidak begitu saja taken *for granted* tapi dilalui dengan proses adaptasi nilai dan akomodasi kultural. Pro-kontra, ketegangan dan sikap konservatif dari pihak pesantren dapat diredam dengan didahului proses penanaman kesadaran dan pemahaman oleh kyai Sahal langsung, dan ini sebuah prestasi besar.

4. Gagasan fiqh Sosial: Sebuah Kerangka Teori

Pemberdayaan masyarakat yang dilakukan oleh Kyai Sahal tidak akan berhasil tanpa memiliki sebuah landasan paradigma yang jelas. Kultur pesantren yang sedemikian kuat dan khas, sebagaimana juga dijelaskan di awal, membutuhkan penjelasan yang memadai tentang perlunya penafsiran baru terhadap doktrin maupun nilai-nilai yang sudah diajarkan, dipelajari, diamalkan dan diyakini dalam pesantren. Terhadap setiap perubahan, reaksi awal yang muncul dari pesantren pastilah penolakan. Karena perubahan diasumsikan sebagai anti-tesis dari reduksiasi kultur pesantren. Muncul kekawatiran itu akan mengubah jati diri pesantren. Meski dalam pesantren jargon, “*al-muhafadzatu ala qadimi al-shalih, wa al-akhdu bi al-jadidi ashlah*” dijadikan pegangan, tapi setiap kali perubahan itu bersentuhan langsung dengan figur kyai dan kekuasaan (otoritas) pesantren maka sebisa mungkin ditolak. Oleh karena itu, langkah awal yang ditempuh kyai Sahal sangat tepat dengan memberikan penjelasan memadai dan penafsiran baru atas teks-teks agama yang selama ini dijadikan “ugeman” kalangan pesantren.

Islam sebagai agama sempurna memberi pedoman hidup kepada umat manusia baik dalam aspek akidah, ibadah, akhlak maupun kehidupan kemasyarakatan. Sumber ajaran Islam adalah al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Islam menyediakan mekanisme ijtihad untuk mendalami pemahaman menuju penerapan ajaran-ajarannya dalam realitas sosial dan untuk memecahkan masalah-masalah baru yang berkembang dalam kehidupan masyarakat. Ijtihad para ulama terdahulu telah menghasilkan produk pemikiran dalam berbagai bidang ajaran Islam terutama dalam bidang kemasyarakatan yang terhimpun dalam kitab yang sering disebut “kitab kuning.” Kajian kitab kuning yang berisi pemikiran madzhab telah menyita perhatian kaum muslimin dalam waktu yang cukup panjang. Dalam perkembangannya, pola

keberagamaan umat Islam kurang berjalan ke arah yang positif. Banyak elemen umat Islam yang mempelajari al-Qur'an dan Hadis lebih menekankan untuk tabarruk, memperoleh berkah Allah, tidak untuk menggali ajaran-ajaran dari sumber ajaran Islam itu.

Di lain pihak, yang lebih diperhatikan dari kitab kuning adalah masalah *ibadah mahdah*, sedang masalah-masalah kemasyarakatan kurang mendapat perhatian. Dalam hal ini literatur fiqh klasik memberikan ruang yang cukup besar pada ibadah individual sementara wilayah sosial terabaikan. Dengan kata lain, fiqh yang dominan di kalangan umat Islam lebih berorientasi kepada urusan Tuhan (*teosentris*) dan kurang memperhatikan urusan manusia (*antroposentris*). Padahal ajaran fiqh sejatinya memperkenalkan dua macam fardu (kewajiban) yaitu *fardu 'ain* dan *fardu kifayah* dalam satu kesatuan yang integral, menyerupai dua keping mata uang yang satu sisi dengan sisi lainnya tidak dapat dipisahkan.

Pembagian dua jenis kewajiban ini memperjelas bahwa ajaran fiqh Islam memberikan cukup perhatian baik atas kepentingan perorangan maupun masyarakat. Meskipun demikian, kepentingan masyarakat ditempatkan lebih utama dan sewaktu-waktu mengatasi kepentingan perorangan. Hak-hak perorangan menjadi terbatas jika disalahgunakan sehingga menimbulkan kesulitan bagi orang lain.

Kerangka berfikir inilah yang mendasari pentingnya fiqh sosial dikembangkan. Fiqh sosial dengan demikian berangkat dari sebuah pandangan bahwa mengatasi masalah sosial yang kompleks dianggap sebagai misi utama syari'at Islam. Hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Taimiyah bahwa tujuan utama dan pertama dengan kehadiran syari'ah ialah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak *kemafsadahan*. Dengan demikian, fiqh dapat berperan sebagai agen paling efektif dalam memperkuat tertib sosial dan kehidupan komunitas muslim. Fiqh sosial juga dapat menjadi variabel yang bisa mendorong perubahan positif dalam sebuah komunitas pesantren.

Pernyataan di atas relevan dengan konsep perubahan dalam teori sosial. Bahwa perubahan sosial di masyarakat dalam bahasa Sztompka, dapat terjadi melalui perubahan ideas: pandangan hidup, nilai-nilai dan ideologi (baca: agama). Nilai dalam konteks ini dipahami sebagaimana rumusan Carl Rogers, nilai (*values*) adalah “..tendency of any living beings to show preference, in their actions, for one kind of

object or objectives rather than another."¹⁵ Nilai dalam pengertian ini, menjadi *preference* (pilihan) dari perilaku seseorang yang menjadi ukuran kepatutan atau kepantasan. Seseorang akan melakukan atau tidak melakukan tergantung pada sistem nilai yang dipegangnya. Raven kemudian secara khusus merumuskan bahwa:

"Social value are set of society attitude considered as a truth and it is become the standard for people to act in order to achieve democratic and humanious life."¹⁶"Nilai sosial merupakan seperangkat sikap masyarakat yang dianggap sebagai suatu kebenaran dan dijadikan standar bersikap untuk mencapai kehidupan yang demokratis dan harmonis."

Dalam tradisi Islam, keyakinan agama (*belief*) seorang muslim akan mempengaruhi semua aspek kehidupannya. Agama Islam sebagai sebuah sistem nilai yang dapat mempengaruhi perilaku seorang muslim, baik dalam kehidupan sosial, ekonomi maupun politik. Pemikiran ini secara teoritis didasarkan pada pendapat Talcott Parson bahwa agama menjadi satu-satunya sistem acuan nilai (*system referenced values*).¹⁷ Agama dalam konteks ini, ditempatkan sebagai satu-satunya referensi bagi para pemeluknya dalam mengarahkan sikap dan menentukan orientasi pilihan tindakan. Artinya, secara ideal agama dijadikan semacam acuan bagi jati diri yang dapat memberi makna bagi corak interaksi sosial masyarakat. Agama hadir tidak dalam bentuknya tertutup, selesai dan statis, tapi hadir dalam realitas yang memandu kehidupan umat Islam menjadi lebih positif dibandingkan waktu-waktu sebelumnya. Pemahaman agama (*fiqih*) selalu berupaya untuk menghadirkan gagasan baru dalam pengembangan masyarakat untuk mencari solusi dari berbagai masalah-masalah sosial. Program pengembangan masyarakat merupakan bagian dari dakwah *bil hal*, yaitu dakwah amal perbuatan nyata untuk menerjemahkan nilai-nilai agama dalam rangka membantu memecahkan permasalahan hidup dan kehidupan masyarakat. Dalam Islam, derajat keIslaman diukur seberapa besar kontribusinya bagi pembangunan masyarakat.¹⁸

¹⁵ Carl Rogers, *Freedom to Learn* (Toronto: Charles E Merrill Publishing, 1983), hlm. 257.

¹⁶ J. Raven, *Education, Values and Society: The Objectives of Education and the Nature and Development of Competence* (London: HK Lewis & Co. Ltd, 1977), hlm. 162.

¹⁷ Talcott Parsons, "Religion and the Problem of Meaning" dalam Roland Roberston (ed.), *Sociology of Religion*, (London: Penguin, tt), hlm. 55-60.

¹⁸ "*Khairun al-Nas anfauhum linnas*" Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat bagi orang lain (Hadis al-Arbain al-Nawawiyah).

Di sinilah, Islam menunjukkan jatidirinya sebagai kekuatan moral yang dapat mewujudkan tatanan perilaku (*patern of behaviour*) dalam pembentukan suatu sikap mental pemeluknya, untuk secara aktif mencari kesejahteraan hidup di dunia dan kebahagiaan di akhirat kelak. Agama berperan memberi inspirasi dan dorongan ke arah transformasi dan aktualisasi nilai-nilai demi lebih mengangkat kualitas hidup umat. Agama adalah acuan jatidiri yang memberi makna bagi corak interaksi sosial masyarakat.¹⁹ Islam adalah agama peradaban yang mengubah bangsa Arab yang nomaden, buta huruf dan terbelakang menjadi bangsa yang terkemuka, memimpin peradaban, seperti diungkapkan Akbar S. Ahmad.²⁰

Jelas sekali bahwa berdasarkan pemahaman di atas, fiqh dapat ditempatkan sebagai nilai-nilai sosial yang memandu kehidupan umat Islam menjadi lebih positif dibandingkan sebelumnya. Bisa dikatakan bahwa pemikiran fiqh sosial berkaitan dalam konteks perubahan, merupakan salah satu contoh dari upaya menghadirkan gagasan baru dalam pengembangan fiqh sebagai bagian dari mencari solusi penyelesaian berbagai masalah sosial kemasyarakatan umat Islam sekaligus sebagai respons kreatif terhadap laju perubahan. Dalam tataran gagasan, Zubaedi menyebut fiqh sosial sebagai sebuah upaya pengembangan pola bermadzhab secara tekstual (*madzhab qauli*) menuju pola bermadzhab metodologis (*madzhab manhaji*).

C. Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa kerangka berfikir dan basis teori yang hendak dibangun dalam dua disertasi ini sama-sama menyoroti perubahan yang terjadi pada figur kyai. Jika disertasi Zainal lebih menekankan tentang kharisma dan persona kyai, khususnya tentang bagaimana memperoleh dan mempertahankannya (*gain and retain*), disertasi Zubaedi lebih fokus pada peran kyai dalam pengembangan masyarakat melalui perubahan paradigma tentang fiqh sosial. Titik kesamaannya ada pada bahwa figur kiyai adalah sosok unik yang luar biasa.

Bagi Zainal, kyai merupakan sosok unik yang sulit dijelaskan dengan terma modern. Khas hanya di Indonesia dan khususnya Jawa. Modernisasi yang terjadi di

¹⁹ Lihat Lance Castle, *Religion, Politics and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry* (New Haven, Conn: Yale University, South East Asia Studies, 1967), Juga Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, III: The Free Press, 1960).

²⁰ Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam, Making Scene of Muslim History and Society* (Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1988), hlm. 2

pesantren sekalipun —melalui sistem madrasah dan perubahan kurikulum—tidak mengubah personifikasi atau kharisma kyai. Sebaliknya, kharisma kyai terjaga karena pengaruh kuat yang dimilikinya di pesantren. Pola sentralistik dalam pesantren memungkinkan kyai memutuskan banyak hal dengan pertimbangan individu. Sehingga otoritasnya selalu terjaga. Ini tidak lain juga karena pesantren yang diteliti masih menganut pola kehidupan tradisional. Di mana figuritas atau ketergantungan terhadap figur masih sangat besar. Berbeda halnya dengan pesantren modern misalnya yang lebih mengedepankan sistem. Figur hanya salah satu aspek saja. Ada ada tidak adanya tidak mengubah wajah pesantren secara general.

Inilah yang menjelaskan kenapa modernitas dengan rasionalisasinya sebagaimana Weber kemukakan, tidak mengubah kharisma dan kepemimpinan kyai dalam pesantren. Sebaliknya, rasionalisasi yang terjadi di pesantren justru memperkuat eksistensi kharismatik dari pimpinan pesantren yakni sang kyai. Keyakinan bahwa kualitas kharismatis, yang biasanya direpresentasikan oleh kekuatan supranatural, yang dalam pandangan Weber akan tereduksi atau tererosi oleh proses modernisasi, justru semakin terinstitusionalisasi dalam dunia pesantren dan bahkan diyakini bisa ditransmisikan melalui institusi-institusi yang ada.

Sedang disertasi Zubaedi membuktikan bahwa apa yang terjadi di Kajen Pati adalah relevan dengan teori perubahan sosial yang juga digagas oleh Weber. Di mana perubahan akan terjadi selain karena adanya perubahan ideologi dan pemikiran, juga karena ketokohan seseorang. Perubahan di Kajen Pati dilakukan dengan terlebih dulu melalui perubahan paradigma (*shifting paradigm*) tentang fiqih sosial. Kyai Sahal berhasil mentransformasikan sebagian peran pesantren ke dalam berbagai aktifitas pengembangan masyarakat yang selama ini dianggap oleh komunitas pesantren sebagai urusan duniawi dan tidak menjadi wilayah ibadah dan dakwah yang perlu ditangani. Proses inovasi di Pesantren ini salah satunya berkat ketokohan kyai Sahal. Tidak saja keluasan ilmu dan wawasan agamanya, tapi juga kharisma dan wibawa. Beliau terlibat langsung terjun ke lapangan membantu masyarakat memecahkan masalah ekonomi. Bagi beliau, agama tidak saja memiliki tanggung jawab kepada Tuhan, tapi juga membawa kemanfaatan lebih kepada masyarakat luas. Dengan demikian, agama tidak hanya berpaku pada ritual dan miskin kreatifitas, tapi hadir menjadi solusi bagi umat sekalian alam. Eksistensi dan relevansi agama diukur seberapa jauh kemanfaatan yang diembannya. “*khairunnas anfa’uhum linnas*”.

Saya kira secara teknis, kedua disertasi –baik teori kepemimpinan Weber maupun perubahan sosial—telah berhasil membuktikan kebenaran dan relevansi teori ini pada konteks masing-masing. Ini jelas sebuah karya ilmiah yang menambah kaya khazanah pengetahuan tentang pesantren dan akan sangat berguna bagi para pemerhati dan peneliti dunia pesantren. Semoga bermanfaat.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. *Esai-esai Intelektual Muslim Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998.
- Arifin, Imron. *Kepimpinan kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, Cet. 1. Ed., Malang: Kalimasada, 1993.
- Ahmad, Akbar, S. *Discovering Islam, Making Scene of Muslim History and Society*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London, 1988.
- Bruinessen, Martin Van dan Wajidi, Farid. “Syu’un Ijtimaiyah and the Kiai Rakyat: Traditionalist Islam, Civil Society and Social Concern,” in *Indonesia Transitions*, ed. Henk Schulte Nordholt, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Castle, Lance. *Religion, Politics and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*, New Haven, Conn: Yale University, South East Asia Studies, 1967.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*, Glencoe, III: The Free Press, 1960.
- Horikoshi, Hiroko. *Kiai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1987.
- Mas’ud, Abdurrahman. “Why the Pesantren as a center for Islamic Studies Remains Unique and Stronger in Indonesia?,” in *International Seminar at Prince of Songkla University, Pattani*, Prince of Songkla University, 1998.
- Mahfudz, Sahal. “Membangun Harus dari Bawah,” dalam *Prisma*, Jakarta: LP3ES, No. 3, 1979.
- Prasodjo, Soedjoko. *Profil Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Parsons, Talcott. “Religion and the Problem of Meaning” dalam Roland Roberston (ed.), *Sociology of Religion*, London: Penguin, tt.
- Raven, J. *Education, Values and Society: The Objectives of Education and the Nature and Development of Competence*, London: HK Lewis & Co. Ltd, 1977.

- Raven, J. *Education, Values and Society: The Objectives of Education and the Nature and Development of Competence*, London: HK Lewis & Co. Ltd, 1977.
- Rahardjo, M. Dawam. (peny.), *Pesantren dan Perubahan*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Rogers, Carl. *Freedom to Learn*, Toronto: Charles E Merrill Publishing, 1983.
- Usman, Sunyoto. *Pembangunan dan Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Weber, Max. *Economy and Society*, trans. Fischhoff, 2 vols., vol. 1-2, New York: Bedminster Press, 1968.