

**STUDI ANALISIS PEMIKIRAN ABDUL MUNIR  
MULKHAN TENTANG POLITIK SANTRI**

**SKRIPSI**

**Diajukan Untuk Memenuhi Tugas dan Melengkapi Syarat Guna  
Memperoleh Gelar Sarjana Dalam Ilmu Syari'ah**



*Oleh :*

**NUR HASAN**

**NIM: 2102151**

**JURUSAN SIYASAH JINAYAH  
FAKULTAS SYARI'AH  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI WALISONGO  
SEMARANG  
2007**

**Drs. Agus Nurhadi, MA**  
Jl. Wisma Sari V/02  
Ngaliyan-Semarang

---

---

Nota Pembimbing

Semarang, 13 Januari 2007

Lamp : 4 (empat) eks

Hal : Naskah Skripsi

An. Sdr. Nur Hasan

Kepada Yth.  
Bapak Dekan Fakultas Syari'ah  
IAIN Walisongo Semarang  
di Semarang

*Assalamu'alaikum wr. wb.*

Setelah saya meneliti dan mengadakan perbaikan seperlunya, bersama ini saya kirim naskah skripsi Saudara:

N a m a : Nur Hasan

N I M : 2102151

Judul : **Studi Analisis Pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang Politik Santri**

Dengan ini saya mohon kiranya skripsi Saudara tersebut dapat segera dimunaqasyahkan.

Demikian harap menjadikan maklum.

*Wassalamu'alaikum wr. wb.*

Semarang, 13 Januari 2007

Pembimbing

Drs. Agus Nurhadi, MA.  
NIP. 150 250 148

## **DEKLARASI**

Dengan penuh kejujuran dan tanggungjawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah pernah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian juga skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan sebagai bahan rujukan.

Semarang, 13 Januari 2007

Deklarator,

Nur Hasan

## **ABSTRAK**

**Nama** : Nur Hasan  
**NIM** : 2102151  
**Jurusan** : Siyasah Jinayah

Bagi umat Islam di Indonesia, wilayah politik adalah area pertarungan kekuasaan yang sudah selayaknya diperebutkan. Di negara kita yang sangat menghargai simbol-simbol keagamaan, kiprah santri, kyai dan seluruh elemen pesantren menjadi sangat signifikan. Dan tak jarang mereka menjadi poros kekuatan sebuah partai politik atau kekuatan masa lainnya. Umat Islam tentu sangat berkepentingan mengkapling kekuasaan.

Pengamatan yang jeli terhadap fenomena ini (terutama pada masa orde baru) dilakukan oleh Abdul Munir Mul Khan seorang akademisi dan pemerhati masalah sosial politik. Ia melihat bagaimana dinamika politik umat Islam bersandar pada dua tema yang menyangganya, teologi politik yang berbasas pada semangat pembebasan serta konsep kekuasaan dalam politik santri yang didalamnya berisi tentang legitimasi umat Islam terhadap Pancasila.

Penulis melihat bahwa pemikiran yang ditelurkan oleh Abdul Munir Mul Khan dalam beberapa hal terkesan “dikondisikan” oleh kekuasaan orde baru. Konsep tentang dikotomi tradisional dan modern contohnya, masih digunakan oleh Munir dalam beberapa karyanya. Sementara dikotomi tersebut kurang relevan untuk diterapkan.

## **MOTTO**

**Barangsiapa Mengenal Dirinya Maka ia Mengenal Tuhannya**

## **PERSEMBAHAN**

Dengan segala kebahagiaan serta kerendahan hati, penulis pesembahkan karya skripsi ini untuk :

Ayah dan Ibuku tercinta yang tak henti-hentinya memberikan dorongan baik moril maupun materil

Istri dan Anaku tersayang yang selalu mendukung semua gerak langkahku  
Adikku tercinta serta saudara-saudaraku semoga lindungan dan bimbingan Allah  
senantiasa menyertai kehidupan mereka.

Semua rekan-rekan yang telah membantu penyusunan tugas akhir ini sampai selesai

## **KATA PENGANTAR**

Puji syukur kami haturkan ke hadirat Allah swt atas rahmat dan petunjukNya skripsi ini dapat selesai dalam waktu yang sudah ditargetkan. Shalawat serta salam semoga terhatur ke pangkuan junjungan agung Nabi Muhammad saw beserta seluruh umat-umatnya.

Dalam karya ini, penulis berusaha melakukan eksplorasi pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang politik santri. Bagi umat Islam di Indonesia, wilayah politik adalah area pertarungan kekuasaan yang sudah selayaknya diperebutkan. Di negara kita yang sangat menghargai simbol-simbol keagamaan, kiprah santri, kyai dan seluruh elemen pesantren menjadi sangat signifikan. Dan tak jarang mereka menjadi poros kekuatan sebuah partai politik atau kekuatan masa lainnya. Umat Islam tentu sangat berkepentingan mengkapling kekuasaan.

Skripsi ini pada prinsipnya dimaksudkan guna memenuhi syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Hukum Islam pada Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang. Tugas akhir yang kemudian diuji validitasnya di hadapan dosen penguji ini, merupakan rangkaian terakhir dari tugas akademik yang harus dilalui seorang mahasiswa dalam perjalanan karir intelektualnya menempuh jenjang pendidikan strata satu.

Namun demikian skripsi ini tidak mungkin selesai tanpa bantuan pihak-pihak yang dengan tulus ikhlas memberikan bimbingan, petunjuk serta dorongannya. Oleh karena itu penulis mengucapkan terima kasih, khususnya kepada :

1. Prof Abdul Djamil, selaku Rektor IAIN Walisongo Semarang

2. Bapak Drs. Muhyiddin, MAg. Sebagai dekan Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang
3. Bapak Drs. Agus Nurhadi, MA sebagai Pembimbing.
4. Bapak Dr. Abu Hafsin, MA, dosen penulis sekaligus senior di organisasi yang kebetulan menyatukan kami berdua.
5. Drs. Maksun. M.Ag selaku Kajur Siyasah Jinayah dan stafnya.
6. Dosen dan staf di lingkungan Fakultas Syari'ah.
7. Adik dan saudara-saudaraku atas bantuan do'a, penyemangat serta menanggung segala keperluan penulis.
8. Sahabatku seperjuangan di berbagai organ. Terima kasih atas kebersamaan kita.
9. Kepada semua pihak yang telah memberikan bantuan baik moral maupun material demi terwujudnya skripsi ini.

Atas kebaikan, bantuan dan dorongan dari beliau-beliau di atas, penulis hanya dapat berdo'a kepada Allah SWT semoga semuanya mendapat imbalan yang sebaik-baiknya di sisi-Nya.

Semarang, 13 Januari 2007

Penulis

Nur Hasan

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL .....	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN .....	iii
HALAMAN DEKLARASI .....	iv
HALAMAN ABSTRAK ..	v
HALAMAN MOTTO .....	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN .....	vii
HALAMAN KATA PENGANTAR .....	viii
HALAMAN DAFTAR ISI .....	x
<b>BAB I :</b>	<b>PENDAHULUAN</b>
A. Latar Belakang .....	1
B. Rumusan Masalah .....	8
C. Tujuan Penelitian .....	9
D. Telaah Pustaka .....	9
E. Metode Penelitian .....	11
F. Sistematika Penulisan .....	13
<b>BAB II :</b>	<b>TINJAUAN UMUM TENTANG POLITIK SANTRI</b>
A. Pengertian dan Definisi Santri .....	14
B. Santri Sebagai Elemen Masyarakat Sipil .....	23
C. Paradigma Politik Santri .....	28
D. Tinjauan Historis Partisipasi Politik Santri di Indonesia .....	32
<b>BAB III :</b>	<b>PEMIKIRAN ABDUL MUNIR MULKHAN TENTANG DINAMIKA POLITIK SANTRI</b>
A. Biografi Abdul Munir Mul Khan.....	37
B. Karya Abdul Munir Mul Khan .....	41
C. Pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang Politik Santri .....	46

BAB IV :	ANALISISPEMIKIRAN POLITIK ABDUL MUNIR MULKHAN TENTANG DINAMIKA POLITIK SANTRI	
	A. Kritik Dikotomi Tradisionalis dan Modernis .....	60
	B. Pergeseran Paradigma Politik Santri: Dari Orde Baru ke Orde Reformasi .....	68
BAB V :	PENUTUP	
	A. Kesimpulan .....	79
	B. Saran-Saran .....	81
	C. Penutup .....	81

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

LAMPIRAN-LAMPIRAN

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Santri merupakan kelompok terpenting dalam komunitas Islam. Dalam pengertian yang paling umum istilah santri seringkali diasosiasikan kepada sekelompok anak yang sedang mendalami ilmu agama Islam.

Frase lain yang cukup melekat kuat adalah istilah kaum sarungan. Ini barangkali tidak terlepas dari ciri khas yang selalu menempel pada seorang santri, berpeci dan memakai sarung. Identitas tersebut semakin menebalkan profesi mereka sebagai pencari ilmu agama.

Gambaran ini meski masih menjadi pandangan umum sebagian masyarakat, dari masa ke masa mulai mengalami perluasan. Dalam artian santri tidak lagi sebatas pencari ilmu agama atau mereka yang bersarung dan berpeci. Santri serta elemen yang ada dalam komunitas pesantren, tak jarang masuk dan berkecimpung dalam ruang-ruang politik. Di beberapa pesantren di Jawa Timur seperti Langitan, di Jawa Tengah seperti Tegalrejo dan pesantren lainnya berlomba-lomba untuk berpartisipasi dalam wilayah politik.

Di Indonesia, negara yang masih menghargai simbol-simbol keagamaan, tentu saja kiprah santri, kyai<sup>1</sup> dan seluruh elemen pesantren menjadi sangat signifikan. Dan tak jarang mereka menjadi poros kekuatan sebuah partai politik atau kekuatan masa lainnya. Fungsi pesantren tak lagi hanya sebatas

---

<sup>1</sup> Kiai merupakan pimpinan tertinggi dalam sebuah pondok pesantren. Kiai memusatkan perhatiannya pada mengajar di pesantren untuk meningkatkan sumber daya masyarakat melalui pendidikan. Hubungan antara santri dan kiai menyebabkan keluarga santri secara tidak langsung menjadi pengikut kiai. Endang Turmudzi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 32.

lembaga pendidikan agama, tetapi juga mereka melebarkan mandatnya sebagai lembaga pendidikan politik.

Padahal, pada masa awal perkembangannya keberadaan pesantren tidak lebih dari sekedar simbol institusi pendidikan keagamaan tradisional yang sangat mapan. Tidak semua orang bisa mendirikan pesantren dan bisa dilihat bagaimana pesantren tidak hanya sebagai simbol pengajaran agama, tetapi juga sebagai simpul masa serta memiliki pengaruh dalam lingkungan masyarakat.

Seiring dengan berhembusnya angin reformasi pada 1998, santri sama halnya dengan komponen masyarakat yang lain memiliki hak yang sepadan untuk bersama-sama berkiprah dalam jalur politik. Tetapi jika mau dilihat secara cermat, angin reformasi ini bisa dimaknai ganda oleh kalangan pesantren. *Pertama*, sistem ini memungkinkan bagi seluruh elemen yang ada dalam pesantren untuk berpartisipasi dalam ranah politik, sebagai bagian dari proses demokratisasi. Karena, bagaimanapun juga demokrasi memberikan hak yang sama bagi seluruh warga negara termasuk dari kalangan pesantren atau institusi keagamaan dan masyarakat setradisional apapun.

*Kedua*, sistem tersebut, seakan memberikan tugas kepada pesantren untuk lebih berorientasi pada pembenahan dalam segi moralitas. Sehingga aktivitas politik yang sangat rentan menarik konflik laten menjadi konflik terbuka, harus di jauhi. Karenanya, ketika pesantren memilih untuk berkecimpung dalam dunia politik, ini tentu harus dipahami sebagai sebuah pilihan.

Kekuatan santri dalam bidang politik semakin di atas angin saat KH Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang menjadi representasi kalangan santri terpilih menjadi presiden RI ke 4 pada tahun 1999. Inilah era baru kemenangan politik kaum santri. Apalagi kemenangan Gus Dur dibarengi dengan terpilihnya Amien Rais yang juga berasal dari kalangan santri, terpilih sebagai Ketua MPR.<sup>2</sup>

Bagi kaum santri, prestasi mereka dalam kancah pergulatan politik tentu menjadi satu raihan yang cukup penting. Karena pada masa orde baru, mereka agak tidak begitu mendapat angin segar. Kaum santri selama kekuasaan rezim Orde Baru, mengalami nasib yang sangat tragis yakni dicampakkan dari arena politik.

Inilah yang menyebabkan gerak kaum santri menjadi sangat terbatas. Energi kaum santri hanya terfokus di pesantren, pendidikan, dan urusan sosial-kemasyarakatan. Padahal, semua garapan itu, berada dibawah kendali (kebijakan) politik. Yang lebih menyakitkan, kebijakan politik rezim Orde Baru, hanya melirik massa santri demi kepentingan dan kekuasaan politik.

Jika ada perhatian terhadap kelompok santri dari pemerintahpun itu tidak lebih dari strategi pemerintah untuk meneguhkan kekuasaannya. Pengakomodiran pemerintah orde baru terhadap berbagai bentuk kepentingan politik umat Islam ini dikenal dengan Teori Akomodasi yang dicetuskan oleh Bachtiar Effendi, yang meliputi empat ranah.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Sukidi, "Gus Dur, Presiden Santri", dalam Kompas 23 Oktober 1999.

<sup>3</sup> Bachtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hlm. 273-306.

*Pertama*, dalam wilayah struktural, pemerintah memasukan nama aktivis Islam dan cendekiawan muslim ke dalam birokrasi, baik di eksekutif maupun legislatif. Dan puncaknya adalah dengan didirikannya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia yang diketuai oleh B.J Habiebie.

*Kedua*, akomodasi legislatif dengan ditetapkannya berbagai regulasi yang mengatur pola keberagaman umat Islam. Seperti UU No. 2 tahun 1989 tentang sistem pendidikan Nasional, UU No 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Inpres No 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (KHI), dihapuskannya Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB), dan keputusan menteri mengenai Badan Amil Zakat, Infak dan Shodaqoh.

*Ketiga*, Akomodasi kultural, yaitu dengan populernya bahasa-bahasa agama seperti cendikiawan muslim, atau ucapan assalamu`alaikum yang populer ketika Presiden Soeharto berkuasa. Dan juga safari Romadlon yang diprakarsai oleh Menteri Penerangan Harmoko.

*Keempat*, akomodasi Infrastruktur, seperti dibangunnya Mesjid Istana Negara, Yayasan Amal Bhakti Muslim Pancasila, Majelis Ulama Indonesia dan Bank Mu`amalat Indonesia.<sup>4</sup>

Seiring dengan berubahnya paradigma politik kaum santri, keempat ranah yang menjadi kapling bagi umat Islam, disadari sebagai strategi politik belaka. Tampilnya Gus Dur sebagai Presiden keempat RI, Amien Rais sebagai Ketua MPR, adalah prestasi luar biasa yang ditelurkan oleh kaum santri *par excellence*, yang meruntuhkan semua mitos dan fakta bahwa santri selalu

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

berada di pinggir kekuasaan, dan karenanya tak boleh berkuasa. Saat Gus Dur dan Amien Rais tampil menjadi pemimpin ini tidak saja dimaknai sebagai simbol kemenangan politik kaum santri, tetapi juga satu-satunya bukti bahwa lembaran sejarah baru politik Indonesia dinakhodai oleh Presiden Santri.

Meskipun demikian, kiprah pesantren, kyai dan santri dalam jalur politik bukannya tanpa kontroversi. Pamor pesantren menjadi bertambah tinggi. Ini disebabkan karena pesantren menjadi ajang rebutan partai politik dan kandidat calon presiden dan wakil presiden. Dari situ kemudian munculnya sikap yang beragam dari pesantren.

Pada dasarnya pesantren memiliki peran sebagai lembaga pendidikan keagamaan (*tafaqquh fi ad-dien*) dan sebagai lembaga layanan sosial kemasyarakatan (dakwah).<sup>5</sup> Peran pesantren sebagai lembaga pendidikan yang mengajarkan ilmu keagamaan dan nilai-nilai kesantunan ini tidak begitu disorot oleh para politisi, kecuali oleh para pemerhati pendidikan. Namun peran pesantren sebagai lembaga dakwah yang berhubungan dengan kemasyarakatan, sangat menarik perhatian para politisi sebagai alat untuk mengangkat suaranya.

Ini dilatarbelakangi oleh karisma kiai yang luar biasa di mata santri dan masyarakat sekitarnya. Kiai memegang monopoli interpretasi atas dunia di luar pesantren dan monopoli suara kolektif pesantren ke dunia luar. Dengan berbasis keagamaan santri dan masyarakat akan mendengar titah dan patuh (*sam'an wa thaatan*) kepada kiai.

---

<sup>5</sup> Syamsul A. Hasan, "Pesantren dan Politik", dalam [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com)

Para politisi pun tidak akan menganggap remeh kepada pesantren besar yang berumur puluhan tahun, yang menelorkan ratusan ribu, bahkan jutaan santri yang sudah menjadi tokoh masyarakat dan memiliki pesantren. Terlebih lagi, sebagaimana penelitian Zamakhsyari Dhofier, ternyata pesantren-pesantren besar di Jawa masih mempunyai hubungan kekerabatan.<sup>6</sup>

Dalam kacamata penulis, kalangan pesantren dalam menjalankan perannya sebagai lembaga dakwah terbelah menjadi dua kelompok. Kelompok pertama, pesantren yang lebih menitikberatkan pendekatan normatif. Pesantren ini cenderung “tertutup” dan “tidak bersedia” pesantrennya dikunjungi elite politik dan pejabat pemerintahan.

Kelompok kedua, pesantren yang terbuka kepada politik, bahkan ada pula yang terlibat langsung dengan politik praktis. Kelompok ini membuka pintu kepada para elite politik atau pejabat pemerintahan. Pengasuh pesantren juga bersedia berkunjung ke kediaman mereka.

Ada beberapa alasan yang melatarbelakangi kenapa mereka mau membuka diri terhadap urusan-urusan politik. *Pertama*; alasan historis yaitu tradisi yang dirintis pendiri pesantren tersebut memang terbuka kepada siapa saja, termasuk kepada para elite politik dan pejabat teras.

*Kedua*, alasan teologis. Sebagian kalangan pesantren menganggap politik bisa dijadikan sebagai salah satu alat perjuangan dan mempermudah dakwah mereka. Mereka berpendapat, partai politik sebagai alat perjuangan yang

---

<sup>6</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta LP3ES, 1982, hlm. 33-43.

berlandaskan kepentingan umum (*mashlahah al-'ammah*), bukan kepentingan kelompok, apalagi pribadi.

Memang salah satu fungsi parpol adalah merebut kekuasaan. Kekuasaan perlu diraih untuk menciptakan kehidupan berbangsa dan bernegara yang adil, demokratis, aman, dan sejahtera. Jika tujuan tersebut tidak bisa dicapai tanpa melalui kekuasaan —yang untuk mendapatkannya harus melalui partai politik— maka mendukung partai politik menjadi penting.

*Ketiga*, alasan strategis-pragmatis. Agar pesantren mempunyai kekuatan dan jaringan dengan kekuasaan. Sebab pesantren yang mempunyai basis massa yang jelas dan kuat, kalau kekuatannya tidak dimanfaatkan, akan terbuang percuma begitu saja. Karena itu harus ada tawar-menawar politik dan membangun “kontrak politik” dalam pengertian yang sangat pragmatis.

Sebagai lembaga layanan masyarakat, sudah selayaknyalah bila pesantren tidak hanya puas mendengar keluhan-kesah rakyat jelata. Pesantren juga dituntut menyampaikan aspirasi umat tersebut ke hadapan umara. Sudah selayaknyalah pengasuh pesantren harus menjembatani kepentingan rakyat dan penguasa. Sehingga kehadiran pesantren membawa manfaat untuk semua pihak; oleh pemerintah, kalangan pesantren tidak dianggap sebagai “pemberontak.” Bagi umatnya, pesantren tidak dicap sebagai “kepanjangan tangan” pemerintah.

Kekhawatiran untuk tidak dikatakan sebagai tangan kanan pemerintah memang cukup beralasan. Sejarah pada masa orde baru telah menjadi cermin bagi kelompok santri. Seperti yang telah diungkapkan di atas, orde baru

seringkali menjebak kalangan santri ke dalam kepentingan politik kekuasaannya.

Suatu waktu sikap politik santri cenderung kondisional. Dalam artian perilaku sosial dan politik kalangan pesantren sangat bergantung dengan perubahan kondisi sosial dan politik yang ada.<sup>7</sup> Dan kondisi inilah yang pernah dialami oleh santri pada zaman orde baru. Santri begitu mengalami ketergantungan yang luar biasa terhadap pemerintah saat itu. Ketergantungan terhadap pendidikan dan bantuan pemerintah serta pilihan pekerjaan elite santri semakin mempercepat proses perubahan pandangan politik politik santri dalam integrasi terhadap politik orde baru.<sup>8</sup>

Tentunya sikap politik yang kondisional ini menarik untuk diamati. Apalagi jika dikaitkan dengan sikap konsisten yang kerap kali didengungkan oleh kalangan pesantren saat *vis a vis* dengan status quo. Dalam konteks ini pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang dinamika politik santri menjadi tema yang cukup menarik untuk diperbincangkan. Karena didalamnya memuat begitu banyak fakta yang berkaitan dengan sikap politik santri pada masa orde baru.

## **B. Rumusan Permasalahan**

Dari latar belakang yang telah disampaikan diatas, ada beberapa rumusan masalah yang bisa diambil;

1. Bagaimana pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang politik Santri?

---

<sup>7</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri: Strategi Kebudayaan dalam Islam*, Yogyakarta: Sypress, 2004, hlm. 51.

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 73.

2. Bagaimana perubahan paradigma politik santri dari orde baru ke orde reformasi?

### **C. Tujuan Penelitian**

Tujuan dari penulisan karya ini adalah untuk menjawab apa yang telah dirumuskan dalam rumusan permasalahan. Ada dua hal yang menjadi tujuan penelitian ini

1. Mengetahui pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang politik santri
2. Untuk melihat perubahan paradigma politik santri dari masa orde baru ke reformasi. Ini penting untuk diketahui karena ada hipotesa bahwa pemerintahan tangan besi yang dikendalikan oleh orde baru berbeda dengan apa yang dilakukan pemerintahan berikutnya. Karenanya ada perubahan paradigmatik yang cukup esensial dalam peta pemikiran politik santri.

### **D. Telaah Pustaka**

Sebenarnya sudah banyak karya yang membahas tentang tema politik santri maupun stakeholdernya seperti kyai dan pesantren. Karya yang seringkali dijadikan rujukan dalam membahas tema pesantren adalah buku karangan Zamakhsyari Dhofier yang berjudul Tradisi Pesantren. Buku tersebut telah menjadi semacam buku induk setiap kali tema pesantren akan diusung. Tetapi, buku tersebut lebih berbicara pada konteks pesantren secara

normatif, baik dari sisi historis maupun sosiologisnya, tanpa ada sedikitpun bahasan tentang dimensi politiknya.

Buku tentang dinamika kehidupan pesantren juga bisa dilihat dalam karya Mastuhu yang berjudul *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. Secara normatif, karya Mastuhu tersebut juga bisa dijadikan referensi untuk memahami elemen-elemen pesantren. Bahkan dalam buku tersebut Mastuhu secara detail membahas tentang persoalan sistem pengajaran yang biasa dikembangkan oleh institusi pesantren. Tetapi didalamnya tidak ditemukan pembahasan tentang dinamika politik yang biasa berkembang dalam lembaga pendidikan tradisional tersebut.

Karya yang agak menantang tentang relasi pesantren dan kekuasaan bisa dilihat dalam buku karangan Endang Turmudzi yang berjudul *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Buku yang merupakan hasil dari disertasi tersebut menunjukkan bahwa dalam beberapa hal kiai tidak memiliki otoritas mutlak. Apalagi jika dikaitkan dengan kekuasaan.

Riset yang dilakukan di daerah Jombang itu juga mengarah pada kesimpulan bahwa antara satu kiai dengan kiai lainnya bersifat independen. Makanya konflik yang muncul di kalangan grass root, lebih merupakan ekspresi dari konflik yang berada di pusingan atas pimpinan pesantren yaitu kiai. Meskipun demikian, buku yang ditulis oleh Endang tersebut lebih mengarah pada pembentukan opini para kiai pada masa setelah reformasi.

Dari beberapa karya di atas, penulis belum melihat satu karya yang membahas tentang politik santri yang pernah digagas oleh Abdul Munir

Mulkhan. Ini penting untuk diungkap, karena Abdul Munir Mulkhan adalah orang yang konsisten mengamati dan menganalisa perubahan perilaku dan sikap politik umat Islam yang ia istilahkan sebagai politik santri.

## **E. Metode Penelitian**

### **1. Jenis Penelitian**

Paradigma yang digunakan dalam penelitian ini adalah paradigma kualitatif,<sup>9</sup> karenanya metode pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan jenis penelitian *library research*<sup>10</sup> yang mengandalkan atau memakai sumber karya tulis kepustakaan. Metode ini penulis gunakan dengan jalan membaca, menelaah buku-buku dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

### **2. Sumber Data**

Karena penelitian ini merupakan studi terhadap karya dari seorang tokoh, maka data-data yang dipergunakan lebih merupakan data pustaka. Ada dua macam data yang dipergunakan, yakni data primer dan data sekunder.

1. Data primer yang dimaksud merupakan karya yang langsung diperoleh dari tangan pertama yang terkait dengan tema penelitian ini. jadi data-data primer ini merupakan karya dari Abdul Munir Mulkhan baik yang

---

<sup>9</sup> Penelitian kualitatif bisa diartikan sebagai penelitian yang bersifat atau memiliki karakteristik, bahwa datanya dinyatakan dalam keadaan sewajarnya, atau sebagaimana aslinya (natural setting), dengan tidak dirubah dalam bentuk simbol-simbol atau bilangan. Penelitian kualitatif ini tidak bekerja menggunakan data dalam bentuk atau diolah dengan rumusan dan tidak ditafsirkan / diinterpretasikan sesuai ketentuan statistik / matematik. Hadawi dan Mimi Martin, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajahmada University Press, 1996, hlm. 174.

<sup>10</sup> Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Ofset, 1997). hlm. 9.

berbentuk artikel, makalah seminar ataupun buku. Diantara karya-karya Abdul Munir Mul Khan yang akan dipergunakan sebagai bahan rujukan dalam penelitian ini adalah, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, *Moral Politik Santri*, *Paradigma Intelektual Muslim*, *Nalar Spiritual Pendidikan* dan lainnya.

2. Data Sekunder adalah data-data yang berasal dari orang kedua atau bukan data yang datang langsung dari Abdul Munir Mul Khan. Data yang dimaksud ialah hasil pemikiran seseorang terhadap karya Abdul Munir Mul Khan.

### **3. Analisis Data**

Berdasarkan data yang diperoleh, untuk menyusun dan menganalisa data-data yang terkumpul dipakai metode Deskriptif-Interpretatif. Metode deskriptif-analitik ini digunakan untuk melakukan analisa terhadap pemikiran Abdul Munir Mul Khan yang tidak hanya menggambarannya saja tetapi juga berusaha menafsirkan pemikiran politik santri yang dikembangkan Mul Khan. Metode ini juga penulis gunakan untuk menggambarkan dan menganalisa pemikiran Abdul Munir Mul Khan.

Secara sederhana bisa dikatakan bahwa kerja dari metode Deskriptif-Analitik ini yaitu dengan cara menganalisis data yang diteliti dengan memaparkan data-data tersebut kemudian diperoleh kesimpulan.<sup>11</sup> Untuk mempertajam analisis, metode *content analysis* (analisis isi) juga penulis gunakan. *Content analysis* (analisis isi) digunakan melalui proses

---

<sup>11</sup> Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hlm. 210

mengkaji data yang diteliti. Dari hasil analisis isi ini diharapkan akan mempunyai sumbangan teoritik.<sup>12</sup>

## **F. Sistematika Penulisan**

Sebagai jalan untuk memahami persoalan yang dikemukakan secara runut atau sistematis. BAB I berisi Pendahuluan yang didalamnya memuat Bab Latar Belakang, Rumusan Masalah, Tujuan dan Manfaat Penelitian, Metode Penelitian, Telaah Pustaka serta Sistematika Penulisan.

Bab II menjelaskan tentang Tinjauan Umum Konsep Politik Santri.. Di dalamnya akan penulis perjelas persoalan tentang Definisi Santri, Santri sebagai elemen civil society, paradigma politik santri dan perubahan paradigma politik santri.

Bab III Pemikiran Abdul Munir Mulkhan tentang Politik Santri. Dalam bab ini akan dibahas Biografi dan Karya Abdul Munir Mulkhan, serta Pemikiran Abdul Munir Mulkhan tentang Dinamika Politik Santri.

Bab IV. Analisa Pemikiran Abdul Munir Mulkhan Tentang Dinamika Politik Santri. Pada bab ini akan dipaparkan Kritik terhadap Dikotomi santri tradisional dan modern serta perubahan paradigma politik santri dari masa orde baru ke reformasi.

Bab V merupakan akhir dari pembahasan skripsi ini yang meliputi Kesimpulan, Saran-saran dan Penutup.

---

<sup>12</sup> Phil Astrid S. Susanto, *Pendapat Umum*, Bandung: Bina Cipta, cet. II, 1986, hlm. 87.

## BAB II

### TINJAUAN UMUM TENTANG POLITIK SANTRI

#### A. Pengertian dan Definisi Santri

Santri dan pesantren merupakan dua entitas yang saling memiliki keterkaitan. Pesantren bisa dikatakan sebagai rumah atau lembaga yang menjadi tempat di mana para santri berkumpul untuk mencari ilmu. Dengan kata lain, santri adalah salah satu komponen pesantren. Dalam bagian ini penulis akan membahas tentang pesantren dan santri sekaligus dalam satu bahasan.

Pondok Pesantren dalam bacaan teknis merupakan suatu tempat yang dihuni oleh para santri. Ini menunjukkan makna pentingnya ciri-ciri pondok pesantren sebagai sebuah lingkungan pendidikan yang integral. Pondok pesantren mempunyai kultur yang unik. Karena keunikannya, pondok pesantren digolongkan ke dalam subkultur tersendiri dalam masyarakat Indonesia.<sup>1</sup>

Pondok pesantren merupakan jenis pendidikan Islam yang didirikan dan diselenggarakan atas dasar hasrat, motivasi, niat dan semangat untuk memmanifestasikan nilai-nilai Islam yang diwujudkan dalam visi misi, tujuan maupun program pendidikan.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> K.H. Abdurrahman Wahid, "Pondok Pesantren Masa Depan", dalam Marzuki Wahid, et.al (eds.), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1999, hlm. 13.

<sup>2</sup> H. Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam*, Bandung: Nuansa, 2003, hlm. 14.

Sebagaimana diketahui bahwa pondok pesantren adalah lembaga pendidikan Islam tertua di Indonesia yang telah menunjukkan kemampuan dalam mencetak kader-kader ulama. Dengan adanya tujuan daripada pondok pesantren ini, maka hal tersebut semakin memperkuat eksistensinya.<sup>3</sup>

#### 1. Sejarah Pondok Pesantren

Pondok Pesantren, menurut sejarah akar berdirinya di Indonesia bisa dirujuka pada dua versi yang berbeda. Pertama, ada yang mengatakan bahwa pondok pesantren berakar pada tradisi Islam itu sendiri, yaitu tradisi tarekat. Pondok pesantren mempunyai kaitan yang erat dengan tempat pendidikan yang khas bagi kaum sufi. Pendapat ini berdasarkan fakta bahwa penyiaran Islam di Indonesia pada awalnya lebih banyak dikenal dalam bentuk kegiatan tarekat. Hal ini ditandai dengan terbentuknya kelompok organisasi tarekat yang melaksanakan amalan-amalan zikir dan wirid tertentu. Dan pemimpin tarekat itu dikenal sebagai kyai. Di samping mengajarkan amalan tarekat para pengikut itu juga diajarkan kitab agama. Dalam perkembangan selanjutnya, lembaga pengajian ini tumbuh dan berkembang menjadi pondok pesantren.

Kedua, ada pendapat yang mengatakan bahwa pondok pesantren yang kita kenal sekarang ini pada mulanya adalah pengambilalihan dari sistem pondok pesantren yang diadakan orang-orang Hindu di Nusantara. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa pada masa sebelum datangnya Islam ke Indonesia, pondok pesantren sudah ada di negeri ini. Pendirian pondok

---

<sup>3</sup> Tim Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren*, Jakarta: Ditjen Kelambagaam Agama Islam dan Pondok Pesantren, 2003, hlm. 3-5.

pesantren pada masa itu sebagai tempat mengajarkan ajaran-ajaran agama Hindu. Fakta lain bahwa pondok pesantren bukan berasal dari tradisi Islam adalah tidak ditemukannya lembaga pondok pesantren di negara-negara Islam lainnya.

Pondok pesantren di Indonesia baru diketahui keberadaannya dan perkembangannya setelah abad ke-16. Karya-karya Jawa klasik seperti Serat Cabolek dan Serat Centini mengungkapkan bahwa sejak awal abad ke 16, di Indonesia banyak dijumpai lembaga-lembaga yang mengajarkan berbagai kitab Islam klasik dalam bidang fiqih, akidah, tasawwuf dan menjadi pusat penyiaran Islam yaitu pondok pesantren.<sup>4</sup>

Pada dasarnya, pondok pesantren lahir sebagai perwujudan dari dua keinginan, yakni keinginan orang yang ingin menimba ilmu sebagai bekal hidup (santri) dan keinginan orang yang secara ikhlas mengajarkan ilmu dan pengalamannya kepada umat (kyai). Adapun tempatnya dapat berupa langgar, mushalla atau mesjid yang berkembang berdasarkan bertambahnya santri yang menuntut ilmu.

Komunitas santri pada awalnya merupakan santri kalong (santri yang tidak menginap). Karena pertambahannya yang semakin meningkat dan berasal dari berbagai daerah, bahkan dari tempat yang sangat jauh, maka para santri mulai ditempatkan pada mesjid. Lalu secara bergotong royong mereka membuat rumah-rumah bilik yang selanjutnya disebut pondok pesantren. Pondok pesantren yang menyebar di seluruh Indonesia

---

<sup>4</sup> *Ibid*, hlm. 10-11.

memiliki kekhasan tersendiri, yakni bergantung kepada keahlian dasar sang kyai.

Pada masa penjajahan, pondok pesantren mengalami tekanan yang amat berat, karena memberikan pengajaran tentang cinta tanah air, menanamkan sikap patriotik pada para santrinya dan pembinaan mental (spiritual). Hal ini menjadi suatu kekhawatiran penjajah. Perkembangan pondok pesantren juga didukung oleh penyebaran organisasi yang dapat mendukung eksistensinya, karena penyebaran organisasi tersebut sukses dengan memberikan kepercayaan yang penuh pada pondok pesantren untuk memelopori penyebaran fahamnya. Namun, tidak semuanya bersikap seperti itu, karena ada juga pondok pesantren yang independent dalam arti afiliasinya.<sup>5</sup>

Secara historis, pendidikan tradisional dalam bentuk pondok pesantren tetap dominan bagi masyarakat Indonesia dan mulai bergeser ketika adanya model pendidikan yang dirancang berdasarkan kebijakan Hindia-Belanda (model sekolah dan madrasah). Pemberlakuan pendidikan masyarakat asli oleh Hindia-Belanda dapat dianggap sebagai awal dualisme sistem pendidikan di Indonesia.<sup>6</sup>

Pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam mengalami perkembangan bentuk sesuai perkembangan zaman, terutama adanya dampak kemajuan Ilmu pengetahuan dan teknologi.

#### a. Pengertian Pondok Pesantren

---

<sup>5</sup> *Ibid*, hlm. 14.

<sup>6</sup> *Ibid*, hlm. 20.

Pondok pesantren berasal dari bahasa arab “funduq” yang berarti tempat menginap. Adapun tambahan kata pesantren merupakan bentukan dari kata santri yang mendapat affiks “pe-an” menjadi “pesantrian”. Ada yang mengatakan kata santri sendiri berasal dari kata “chantrik” yang berarti orang yang sedang belajar kepada seorang guru. Sehingga pondok pesantren dapat diartikan sebagai tempat di mana para santri menginap dan menuntut ilmu agama.<sup>7</sup> Pondok pesantren merupakan wadah penggemblengan, pembinaan dan pendidikan serta pengajaran ilmu pengetahuan.<sup>8</sup>

b. Komponen/unsur pondok pesantren

Menurut Zamakhsyari Dhofier, terdapat lima unsur pondok pesantren yang melekat atas dirinya yang meliputi, pondok, mesjid, pengajaran kitab-kitab Islam klasik, santri dan kyai.<sup>9</sup> Kyai sebagai pimpinan pondok pesantren. Para santri yang bermukim di asrama dan belajar pada kyai, asrama (pondok) sebagai tempat tinggal para santri. Pengajian sebagai bentuk pengajaran kyai terhadap santri dan mesjid sebagai pusat pendidikan dan pusat kompleksitas kegiatan pondok pesantren.

c. Bentuk Pondok Pesantren

Menyadari bahwa pondok pesantren telah mengalami perkembangan bentuk dari keadaan semula, pada tahun 1979, menteri agama

---

<sup>7</sup> *Ibid*, hlm. 12.

<sup>8</sup> M. Bahri Ghazali, *Pesantren Berwawasan Lingkungan*, Jakarta: Prasasti, 2003, hlm. 20

<sup>9</sup> *Ibid*, hlm. 17, lihat juga dalam Direktorat Jendral Pengembangan Agama Islam, *Op.cit*, hlm.40.

mengeluarkan peraturan no. 3 tahun 1979 yang mengungkapkan bentuk-bentuk pondok pesantren

1. Pondok pesantren tipe A, yaitu Pondok Pesantren dimana para santri belajar dan bertempat tinggal di asrama lingkungan pondok pesantren dengan pengajarannya yang tradisional (wetonan atau sorogan)
2. Pondok pesantren tipe B, yaitu pondok pesantren yang pengajarannya secara klasikal (madrasy) dan pengajaran oleh kyai bersifat aplikasi dan diberikan pada waktu-waktu tertentu. Para santri tinggal di asrama lingkungan pondok pesantren.
3. Pondok pesantren tipe C, yaitu pondok pesantren yang hanya merupakan asrama sedangkan para santrinya belajar di luar (madrasah/sekolah umum dan kyai hanya merupakan pengawas dan pembina mental para santri tersebut.
4. Pondok pesantren tipe D, yaitu pondok pesantren yang menyelenggarakan sistem pondok pesantren dan sekaligus sistem sekolah atau madrasah.<sup>10</sup>

Pendapat lain ada yang mengatakan bahwa tipe pondok pesantren yang berkembang di masyarakat adalah

1. Pondok pesantren tradisional yang masih tetap mempertahankan bentuk aslinya dengan semata-mata mengajarkan kitab yang ditulis ulama abad ke-15 dengan menggunakan Bahasa Arab. Pola

---

<sup>10</sup> Tim Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Op.cit*, hlm. 25.

pengajarannya dengan menerapkan sistem halaqoh yang dilaksanakan di mesjid/surau. Kurikulum sepenuhnya tergantung pada kyai. Dari segi metodologinya, cenderung kepada terciptanya santri yang menerima dan memiliki ilmu. Sehingga ilmu tidak berkembang ke arah paripurna, melainkan hanya pada apa yang diberikan oleh kyainya.

2. Pondok pesantren modern, merupakan pengembangan tipe pesantren karena orientasi belajarnya cenderung mengadopsi seluruh sistem belajar secara klasik dan meninggalkan sistem belajar tradisional. Hal ini nampak pada penggunaan kelas-kelas belajar dalam bentuk sekolah maupun madrasah. Kyai sebagai kordinator pelaksana PBM dan sebagai pengajar langsung di kelas.
3. Pondok pesantren komprehensif, merupakan gabungan antara yang tradisional dan modern.<sup>11</sup>

Secara garis besar tipe pendidikan yang diselenggarakan oleh pondok pesantren dapat digolongkan menjadi dua bentuk. *Pertama*, pondok pesantren salafiyah yaitu pondok pesantren yang menyelenggarakan pengajaran al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama Islam yang kegiatan pendidikan dan pengajarannya sebagaimana yang berlangsung sejak awal pertumbuhannya. Diselenggarakan dengan cara non klasikal atau dengan klasikal, membuat kurikulum sendiri berdasarkan ciri khas yang dimiliki oleh pondok pesantren. Perjenjangan dilakukan dengan

---

<sup>11</sup> M. Bahri Ghazali, *Op.cit*, hlm. 14-15.

cara memberi kitab pegangan yang lebih tinggi dengan funun (tema kitab) yang sama, setelah tamatnya suatu kitab. Para santri tinggal di asrama, dan dapat juga sebagai santri kalong.

*Kedua*, pondok pesantren khalafiyah ('ashriyyah), yaitu pondok pesantren yang selain menyelenggarakan kegiatan kepesantrenan, juga kegiatan pendidikan formal. Kegiatan pembelajarannya, pada pondok pesantren ini memiliki kurikulum pondok pesantren yang klasikal dan berjenjang, bahkan terdapa pondok pesantren pendidikan formal yang berdasarkan pada kurikulum mandiri.<sup>12</sup>

d. Metode Pembelajaran

Dalam pembelajaran yang diberikan oleh pondok pesantren kepada santrinya, pondok pesantren biasanya menggunakan bentuk kurikulum tertentu yang telah lama dipergunakan, yaitu dengan sistem pengajaran tuntas kitab yang berlandaskan pada kitab pegangan yang dijadikan rujukan utama pondok pesantren tersebut untuk masing-masing bidang studi yang berbeda. Sehingga, akhir sistem pembelajaran yang diberikan oleh pondok pesantren bersandar pada tamatnya buku/kitab bukan pada pemahaman secara tuntas untuk suatu topik (maudlu'i).

Penamaan batasan perjenjangan pun bermacam-macam, ada yang menggunakan istilah marhalah, sanah dan lainnya. Bahkan adapula yang bertingkat dapat madrasah formal, ibtida'i, tsanawiy dan 'aly.

---

<sup>12</sup> Tim Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Op.cit*, hlm. 41

Selama kurun waktu yang panjang, pondok pesantren telah memperkenalkan dan menerapkan beberapa metode anatara lain, metode weton atau bandongan, sorogan dan hafalan (*tahfidz*). Di beberapa pondok pesantren dikenal metode “munazharah” dan juga metode diskusi atau sistem majelis ta’lim.<sup>13</sup> Versi lain, bahwa metode pembelajaran dibagi dua yang bersifat tradisional misalnya sorogan, wetonan, bandongan dan yang berifat modern misalnya sistem klasikal, sistem kursus-kursus dan sistem pelatihan.<sup>14</sup>

e. Kurikulum atau materi pelajaran

Kurikulum atau program pengajaran yang digunakan adalah kurikulum yang diberlakukan oleh Ponpes yang bersangkutan. Dikalangan Ponpes terdapat pengajaran kitab-kitab Islam klasik yang ditulis oleh ulama jaman dahulu yang berisikan tentang ilmu keislaman, seperti fiqih, hadits, tafsir maupun akhlak.<sup>15</sup> Disamping istilah kitab klasik beredar juga kitab kuning, bahkan karena tidak dilengkapi dengan sandangan (*syakl*), kitab kuning juga kerap disebut sebagai “kitab gundul” oleh kalangan Ponpes.

Seiring upaya pengembangan dan pembinaan Ponpes agar tetap *survive* selain pendidikan agama atau pengajian kitab dapat mengembangkan melalui pendidikan dakwah, pendidikan formal,

---

<sup>13</sup> *Ibid*, hlm. 44-45.

<sup>14</sup> M. Bahri Ghazali, *Op.cit*, hlm. 29-32.

<sup>15</sup> *Ibid*, hlm. 24

pendidikan seni, kepramukaan, olah raga keterampilan, pengembangan masyarakat, serta penyelenggaraan kegiatan sosial.<sup>16</sup>

f. Fungsi pondok pesantren

Ponpes mempunyai fungsi sebagai lembaga pendidikan, sebagai lembaga dakwah, sebagai lembaga sosial,<sup>17</sup> secara umum pesantren tetap memiliki fungsi-fungsi sebagai (i) lembaga pendidikan yang melakukan transfer ilmu-ilmu agama (*tafaquh fi al dien*), dan nilai-nilai Islam (*Islamic values*) (ii) lembaga keagamaan yang melakukan kontrol sosial (*social control*) dan lembaga keagamaan yang melakukan rekayasa sosial (*social engineering*)<sup>18</sup>

Sementara Azumardi Azra menawarkan adanya tiga fungsi pesantren: transmisi dan transfer ilmu-ilmu keislaman, pemelihara tradisi Islam dan reproduksi ulama<sup>19</sup>

## B. Santri Sebagai Elemen Masyarakat Sipil

Wacana tentang pengembangan potensi masyarakat sipil sekarang ini semakin mengemuka. Masyarakat sipil<sup>20</sup> atau *civil society* merupakan

---

<sup>16</sup> Tim Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Op.cit*, hlm. 29-32.

<sup>17</sup> M. Bahri Ghazali, *Op.cit.*, hlm. 36-39. lihat juga Tim Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Pola Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pondok Pesantren*, Jakarta: Ditpeka Pontren Ditjen Kelembagaan Agama Depag RI, 2003, cet. 3, hlm. 20-22.

<sup>18</sup> M. Sulthon Masyhud dan Moh. Khusnur Dilo, *Manajemen Pondok Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003, hlm.6

<sup>19</sup> *Ibid*, hlm. 90.

<sup>20</sup> Ada juga yang menyebut istilah ini dengan sebutan masyarakat madani. Kelompok yang sering mengajukan konsep masyarakat madani mendasarkan peristilahan ini pada konsep negara Kota Madinah pada tahun 622 masehi yang dibangun oleh Nabi Muhammad SAW. Konsep masyarakat madani tertuang dalam piagam Madinah yang bernuansakan Islami yang berisi wacana kebebasan beragama, persaudaraan antar umat beragama, perdamaian dan kedamaian, persatuan, etika politik, hak dan kewajiban warga negara, serta konsistensi penegakan hukum berdasarkan

peristilahan yang merujuk pada satu konstata dimana masyarakat sipil memegang peranan penting dalam kerja-kerja kenegaraan baik secara langsung maupun tidak.

Civil society dalam pandangan Michael Walker seperti yang dikutip oleh Affan Gafar merupakan suatu space atau ruang yang terletak antara negara di satu pihak dan masyarakat di pihak lain.<sup>21</sup> Atau bisa juga dikatakan bahwa civil society merupakan hubungan antara negara dan dengan sejumlah kelompok sosial misalnya keluarga, kalangan bisnis, asosiasi masyarakat, dan gerakan-gerakan sosial yang ada dalam negara, namun sifatnya independen terhadap negara.<sup>22</sup>

Ada beberapa hal yang menjadi komponen dari civil society diantaranya, *pertama*, otonomi. Artinya civil society haruslah sebuah masyarakat yang terlepas sama sekali dari pengaruh negara apakah itu dalam bidang ekonomi, politik atau dalam bidang sosial.

*Kedua*, akses masyarakat terhadap lembaga negara. Dalam konteks hubungan antara negara dan masyarakat setiap warga negara baik secara sendiri-sendiri maupun kelompok, harus mempunyai akses terhadap *agencies of the state*. Artinya individu dapat melakukan partisipasi politik dengan berbagai bentuknya, apakah dengan menghubungi pejabat (*contacting*) untuk

---

kebenaran dan keadilan. Dari isi piagam Madinah tersebut sebenarnya dapat dikatakan bahwa masyarakat madani pada prinsipnya mengarah pada terciptanya masyarakat demokratis, dapat menghormati hak-hak azasi individu sesuai dengan rambu-rambu yang ditentukan oleh Al-Quran.

<sup>21</sup> Afan Gaffar, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 179.

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 180.

menyampaikan aspirasi, menulis di media massa atau terlibat langsung ataupun tidak dalam lembaga politik.

*Ketiga*, arena publik yang otonom. Arena publik adalah suatu ruang tempat warga negara mengembangkan dirinya secara maksimal dalam segala aspek kehidupan bidang ekonomi atau bidang lainnya. Ruang ini yang pada prinsipnya terlepas dari campur tangan negara, apalagi elemen yang bersifat koersif.

*Keempat*, arena publik yang terbuka bagi semua lapisan masyarakat tidak dijalankan dengan cara yang bersifat rahasia, eksklusif, dan setting yang bersifat kooperatif. Masyarakat dapat mengetahui apa saja yang terjadi di sekitar lingkungannya, bahkan ikut terlibat di dalamnya.<sup>23</sup>

Di Indonesia civil society sukar tumbuh dan berkembang pada rezim Orde Baru karena adanya sentralisasi kekuasaan melalui korporatisme dan birokratisasi di hampir seluruh aspek kehidupan, terutama terbentuknya organisasi-organisasi kemasyarakatan dan profesi dalam wadah tunggal, seperti MUI, KNPI, PWI, SPSI, HKTI, dan sebagainya. Organisasi-organisasi tersebut tidak memiliki kemandirian dalam pemilihan pemimpin maupun penyusunan program-programnya, sehingga mereka tidak memiliki kekuatan kontrol terhadap jalannya roda pemerintahan.

Kebijakan ini juga berlaku terhadap masyarakat politik (political societies), sehingga partai-partai politik pun tidak berdaya melakukan kontrol terhadap pemerintah dan tawar-menawar dengannya dalam menyampaikan

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

aspirasi rakyat. Hanya beberapa organisasi keagamaan yang memiliki basis sosial besar yang agak memiliki kemandirian dan kekuatan dalam mempresentasikan diri sebagai unsur dari masyarakat madani, seperti Nahdlatul Ulama (NU) yang dimotori oleh KH Abdurrahman Wahid dan Muhammadiyah dengan motor Prof. Dr. Amien Rais.

Pemerintah sulit untuk melakukan intervensi dalam pemilihan pimpinan organisasi keagamaan tersebut karena mereka memiliki otoritas dalam pemahaman ajaran Islam. Pengaruh politik tokoh dan organisasi keagamaan ini bahkan lebih besar daripada partai-partai politik yang ada.

Era Reformasi yang melindas rezim Soeharto (1966-1998) dan menampilkan Wakil Presiden Habibie sebagai presiden dalam masa transisi telah mempopulerkan konsep civil society karena presiden beserta kabinetnya selalu melontarkan diskursus tentang konsep itu pada berbagai kesempatan. Konsep masyarakat sipil ini dikembangkan untuk menggantikan paradigma lama yang menekankan pada stabilitas dan keamanan yang terbukti sudah tidak cocok lagi. Soeharto terpaksa harus turun tahta pada tanggal 21 Mei 1998 oleh tekanan dari gerakan Reformasi yang sudah bosan dengan pemerintahan militer Soeharto yang otoriter. Gerakan Reformasi didukung oleh negara-negara Barat yang menggulirkan konsep civil society dengan tema pokok Hak Asasi Manusia (HAM).

Gelegar wacana civil society di Indonesia banyak disuarakan oleh kalangan “tradisionalis” (termasuk Nahdlatul Ulama). Hal ini bisa dipahami karena pada masa tersebut, NU adalah komunitas yang tidak sepenuhnya

terakomodasi dalam negara, bahkan dipinggirkan dalam peran kenegaraan. Di kalangan NU dikembangkan wacana civil society yang dipahami sebagai masyarakat non-negara dan selalu tampil berhadapan dengan negara.

Kebangkitan wacana civil society dalam NU diawali dengan momentum kembali ke khittah 1926 pada tahun 1984 yang mengantarkan Gus Dur sebagai Ketua Umum NU. Gus Dur memperkenalkan pendekatan budaya dalam berhubungan dengan negara sehingga ia dikenal sebagai kelompok Islam budaya, yang dibedakan dengan kelompok Islam Politik.

Dari kandungan NU lahir prinsip dualitas Islam-negara, sebagai dasar NU menerima asas tunggal Pancasila. Alasan penerimaan NU terhadap Pancasila berkaitan dengan konsep masyarakat madani, yang menekankan paham pluralisme, yaitu: (1) aspek vertikal, yaitu sifat pluralitas umat (QS al-Hujurat 13) dan adanya satu universal kemanusiaan, sesuai dengan Perennial Philosophy (Filsafat Hari Akhir) atau Religion of the Heart yang didasarkan pada prinsip kesatuan (tawhid); (2) aspek horisontal, yaitu kemaslahatan umat dalam memutuskan perkara baik politik maupun agama; dan (3) fakta historis bahwa KH A. Wahid Hasyim sebagai salah seorang perumus Pancasila, di samping adanya fatwa Mukhtamar NU 1935 di Palembang.

Tak ketinggalan, kalangan Muhammadiyah juga menyuarakan hal yang sama, yakni pengembangan wacana civil society. Abdul Munir Mulhan misalnya menilai bahwa kajian terhadap masyarakat sipil harus dibarengi dengan upaya penelusuran terhadap realitas struktur ekonomi, politik dan

kebudayaan bahkan keagamaan.<sup>24</sup> Jika tidak diimbangi dengan pemahaman terhadap realitas tersebut wacana masyarakat sipil bisa terjerumus bahkan hanya akan menjadi mekanisme atau prosedur baru sebuah kekuasaan yang menyimpan semangat tirani.

Dalam kondisi semacam ini, santri sebagai salah satu komunitas keagamaan tentunya memiliki peluang untuk menjadi bagian dari civil society ini. Terang saja hal ini harus segera diikuti dengan kemauan untuk memanfaatkan *free public sphere* sebagai media untuk memberdayakan diri sekaligus memainkan peran sebagai warga negara. Tak pelak lagi, kondisi yang seperti itu berpengaruh besar terhadap upaya pemberdayaan civil society di Indonesia. Apalagi jika keberadaan sebuah civil society yang kuat diandaikan sebagai salah satu prasyarat terpenting bagi kehidupan yang lebih demokratis.

### **C. Paradigma Politik Santri**

Keterlibatan santri dalam ranah politik bisa dikatakan telah mengakar dan menjadi gerakan Islam yang tak pernah benar-benar padam dalam pergulatan politik sepanjang sejarah negeri ini. Catatan penting yang harus digaris bawahi dari merebaknya gejala ini adalah bahwa apa yang dilakukan oleh para santri politik ini merupakan konsekuensi pemahaman ajaran Islam yang meliputi semua aspek kehidupan, termasuk politik kekuasaan.

---

<sup>24</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas*, Jakarta: Erlangga, 2003, hlm. 87

Jika dibandingkan dengan perkembangan pemikiran keagamaan di dunia Eropa dan negeri-negeri Barat lainnya setelah renaissance, pemikiran Islam bisa disebut tak pernah mengalami sekularisasi. Pemisahan gerakan Islam dari dunia politik bisa dipandang penyimpangan ajaran Islam yang mudah dituduh sebagai konspirasi kekuatan anti-Islam.<sup>25</sup>

Meskipun demikian, dalam ranah aktual ekspresi politik kalangan santri mengalami diaspora. Ini tentu tidak lepas dari cara pandang atau paradigma yang digunakan oleh kalangan santri terhadap agama dan politik. Ada yang memandang keterlibatan politik gerakan Islam dalam dunia politik bisa mempersulit pertumbuhan demokrasi.

Kaum santri meletakkan keterlibatannya dalam dunia politik sebagai pemenuhan ajaran dan jalan pengabdian pada Tuhan (*sabilillah*). Mereka biasanya menyandarkan diri pada ayat al-Qur'an

Artinya: "Dan hendaklah kamu memutuskan perkara diantara mereka menurut apa yang diturunkan Allah" (al-Maidah, 49)

Serta ayat

Artinya: "Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syari'at (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syari'at itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui" (al-Jatsiyah, 18)

---

<sup>25</sup> Abdul Munir Mulkhan, "Syahwat" Politik Kaum Santri, Kompas, Jumat, 08 April 2005.

Perdebatan hubungan Islam dan politik, khususnya keterlibatan gerakan Islam dan kaum santri dalam dunia politik tak pernah selesai dan terus mewarnai setiap fase perkembangan politik nasional.<sup>26</sup>

Fokus perdebatan demikian, bersumber dari dua pandangan dasar. *Pertama*, melihat dunia politik sebagai wilayah profan yang terbuka bagi partisipasi publik tanpa memandang kualitas keberagamaan atau ke-santri-an. *Kedua*, melihat dunia politik sebagai realisasi kebenaran ajaran agama (Islam) yang absolut dan hanya dikuasai sekelompok elite keagamaan dengan beragam sebutan seperti ulama, *wilayatul faqih* atau *ahlul halli wal aqdi*.

Berdasar pandangan kedua, partisipasi publik dalam pengambilan keputusan politik hanya melalui perantara elite keagamaan yang di negeri ini dikenal sebagai kelas kiai dan ulama atau pemimpin gerakan Islam. Inilah penyebab sulitnya partai santri berkomunikasi terbuka dan dialogis dengan konstituen rakyat pemilih.

Cara pandang ini menyebabkan aktivis politik santri sulit mengakomodasi kepentingan publik rakyat yang tergolong abangan atau priayi. Akibatnya, partainya kaum santri sulit memperoleh dukungan mayoritas pemilih yang mayoritas memeluk Islam. Ironisnya fakta politik ini seringkali dipandang sebagai rekayasa dan konspirasi kekuatan anti-Islam yang terus mempersulit perumusan kebijakan politik nasional ketika semua problem politik dilihat sebagai wilayah sakral dan tertutup.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

Pencairan problem politik santri di negeri berpenduduk mayoritas muslim ini lebih mungkin jika bisa dilakukan redefinisi agama sebagai tafsir nilai-nilai absolut yang bersumber dari kitab suci. Tafsir atas ayat-ayat dari kitab suci adalah hasil kreatif manusia yang berada pada wilayah kebudayaan yang profan.

Penempatan tafsir sebagai wilayah profan (kebudayaan) tersebut bukan berarti penurunan derajat ajaran Islam autentik, dalam arti sebagai wahyu yang termaktub dalam kitab suci, dalam wilayah profan sebagai produk budaya. Sebaliknya, reposisi tafsir itu justru lebih menjamin penempatan ajaran Islam tetap dalam posisi otentiknya sebagai sumber ajaran universal yang absolut dan sakral. Dari sini perdebatan hubungan Islam dan politik serta peran politik santri dalam dinamika politik nasional bisa dikembangkan menjadi lebih produktif. Reposisi tafsir dan ajaran otentik akan membuka dialog dan komunikasi politik santri dengan konstituen dari rakyat pemilih yang dalam kategori Geertz-ian tergolong priayi dan abangan menjadi lebih konstruktif.

Melalui proses demikian, aktivis politik santri dan partai Islam mengembangkan kebijakan dan program politik yang lebih memihak kepentingan publik rakyat pemilih. Dari sini dikembangkan praktik politik santri sebagai transformasi keberagamaan bagi penumbuhan kehidupan politik lebih demokratis dan pemberdayaan kehidupan sosial dan ekonomi mayoritas rakyat yang mayoritas muslim.

Hanya dengan demikian partai kaum santri diharapkan memperoleh dukungan mayoritas pemilih baik dalam pemilu (pemilihan umum) legislatif, pemilu presiden (pilpres), dan pemilihan kepala daerah (pilkada) secara langsung.

Reposisi politik Islam merupakan paradigma pengembangan dialog partai santri dengan publik pemilih dalam keragaman keberagaman dari kaum abangan dan priayi. Dari sini gerakan Islam yang berkiprah di ranah dakwah-sosial yang hampir tak pernah bebas dari keterlibatan politik bisa diletakkan basis dan modal sosial perpolitikan santri. Kepercayaan atas Tuhan yang digambarkan sebagai subyek Mahakuasa dengan ajaran-Nya sebagai referensi utama seluruh aspek kehidupan duniawi, difungsikan sebagai etos politik transformatoris pemberdayaan kehidupan sosial, ekonomi, dan politik bagi publik pemilih.

#### **D. Tinjauan Historis Partisipasi Politik Santri di Indonesia**

Keterlibatan politik santri, terutama pada era reformasi semakin kentara terlihat saat Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah sebagai organisasi terbesar santri yang lahir sejak sebelum kemerdekaan mendeklarasikan berdirinya partai yang menjadi afiliasi jamaahnya.

Meski dalam kapasitasnya sebagai organisasi sosial keagamaan, keduanya sepertinya tak pernah benar-benar terbebas dari kegiatan politik. Kecenderungan demikian bisa dibaca dinamika Muhammadiyah yang mendirikan Partai Amanat Nasional (PAN) dan NU yang mendeklarasikan

Partai Kebangkitan Bangsa (PKB), meski keduanya menyatakan diri sebagai partai terbuka.

Relasi antara Islam dan politik juga bisa dilihat dinamikanya saat kita menyambangi beberapa partai Islam atau berbasis komunitas muslim lainnya seperti PPP (Partai Persatuan Pembangunan), PBB (Partai Bulan Bintang), PBR (Partai Bintang Reformasi), dan PKS (Partai Keadilan Sejahtera), serta partai-partai Islam lainnya.

Dalam perjalanan sejarah, dinamika politik sepanjang masa kepemimpinan Presiden Soekarno (orde lama), ditambah penobatan dirinya sebagai presiden seumur hidup, menyebabkan pemilu hanya bisa sekali terselenggara. Pada masa itu, kekuatan politik santri terpecah ke dalam enam partai masing-masing Masyumi, NU, PSII, Perti, PPTI dan AKUI.<sup>27</sup> Sayangnya, dalam pemilu tersebut partai-partai Islam tersebut tak satupun yang mendapat suara mayoritas. Masyumi memperoleh 20,9%, NU 18,4%, PSII 2%, Perti 1,3% dan PPTI serta AKUI masing-masing 0,2%.<sup>28</sup>

Pemilu pada tahun 1971 merupakan babak awal dari masa orde baru dan yang juga awal dari proses penyederhanaan partai. Selain itu, Golkar yang dibekingi secara total oleh rezim Soeharto berhasil mencapai kemenangan mutlak, dalam kesempatan pertama mengikuti pemilu.

Dari puluhan partai, hanya 10 yang lolos verifikasi dan berhak menjadi kontestan pada Pemilu 1971. Ke-10 partai itu adalah PNI, Partai NU, Partai Muslimin Indonesia (Parmusi), Partai Syarikat Islam Indonesia (PSII), Partai

---

<sup>27</sup> Lili Romli, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Penelitian Politik, 2006, hlm. 2.

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 3

Persatuan Tarbiyah Islam (Perti), Partai Kristen Indonesia (Parkindo), Partai Katolik, Partai Murba dan Partai Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia (IPKI), serta Golkar sebagai pendatang baru.

Dalam hitungan kursi, Golkar meraih 236 kursi DPR, NU 58, Parmusi 26, PNI 20, dan PSII 10. Tiga partai meraih kursi kurang dari 10, yaitu Parkindo (7), Partai Katolik (3), Perti (2). Bahkan Partai Murba dan IPKI tak meraih sebuah kursi pun.<sup>29</sup>

Sementara pemilu 1977 merupakan pemilu pertama yang hanya diikuti dua partai politik (PPP, PDI) dan Golkar. Ini merupakan kelanjutan dari program penyederhanaan partai. PPP lahir pada 5 Januari 1973, hasil fusi dari empat partai Islam (NU, Parmusi, PSII dan Perti). Lima hari kemudian, lahirlah PDI sebagai fusi lima partai (PNI, Parkindo, Partai Katolik, Murba, dan IPKI).<sup>30</sup>

Fusi partai merupakan karya Orde Baru dalam menyederhanakan partai-partai. Karena dengan demikian, semakin mudahnya bagi penguasa untuk melakukan mekanisme kontrol terhadap lawan politiknya. Apalagi dengan melihat kenyataan bahwa partai yang dibangun dari fusi partai-partai sangat rawan konflik. Begitu juga yang terjadi pada PPP dan PDI yang tak pernah lepas dari konflik.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Suara Merdeka, 14 Maret 2004.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Kalau dilihat secara cermat konflik yang ada dalam PPP dan PDI juga tidak lepas dari intervensi pemerintah. Satu contoh misalnya, karena khawatir dengan kharisma Bung Karno, rezim Soeharto melarang Guntur Soekarnoputra menjadi juru kampanye bagi PDI. Raja Dangdut Rhoma Irama, yang waktu itu menjadi juru kampanye PPP, dicekal kemunculannya di televisi. TVRI, yang menjadi stasiun tunggal, benar-benar dikuasai Golkar.

Dalam Pemilu 1982, prestasi PPP dan PDI anjlok. PPP hanya mendapat 94 kursi, Golkar 242, dan PDI 24 kursi. PPP juga terkena ketentuan UU No 3/1985 tentang Parpol dan Golkar, yang mengharuskannya mengubah lambang/tanda gambar untuk pemilu. Akibatnya, lambang Kakbah berganti menjadi Bintang. UU ini juga mengharuskan semua partai berasas Pancasila.

Dampak bagi PPP memang sangat terasa. Akibatnya, dia bukan lagi menjadi partai Islam, melainkan partai terbuka. Ini merupakan pukulan telak bagi PPP, karena selama ini asas Islamlah yang bisa mengikat jutaan pemilih tradisional. Demikian pula dengan PDI, yang tidak lagi berasas nasionalisme. Tapi PDI masih untung karena sejak dipimpin Soerjadi, perolehan suaranya terus melejit.

Sebaliknya PPP kehilangan banyak suara, apalagi setelah Muktamar NU di Situbondo (1984) memutuskan kembali ke Khittah 1926. NU tidak lagi terlibat dalam kegiatan politik praktis, dan membebaskan warganya untuk menyalurkan aspirasi politiknya ke PPP, PDI, atau Golkar.

Kursi PPP hasil Pemilu 1987 langsung anjlok menjadi 61. Sebaliknya, PDI untuk kali pertama menembus 40 kursi. Golkar kian menjulang dengan 299 kursi. Padahal jumlah kursi DPR bertambah dari 460 menjadi 500, sesuai dengan UU 1/1985. Hasil serupa juga diperoleh dalam Pemilu 1992, di mana PPP hanya meraih 62 kursi. Sementara PDI 56 kursi dan Golkar 282. Jatah ABRI di DPR, yang semula 100 kursi, dikurangi jadi 75 kursi. Pada pemilu 1992, PPP meraih 17%, Golkar 68,11% dan PDI 19,40%. Sementara pemilu

terakhir di era orde baru PPP mendulang 21%, Golkar 76,50% dan PDI 2,50%.<sup>32</sup>

Jika dilihat dari pengalaman sejarah pada masa orde lama dan orde baru, bisa dikatakan bahwa Islam politik benar-benar terpinggirkan dalam percaturan nasional. Hal inilah yang kemudian memunculkan fenomena baru dalam kancah perkembangan Islam, yakni kemunculan gerakan Islam kultural. Hal tersebut dapat dilihat dari maraknya kegiatan keagamaan yang oleh Kuntowijoyo ini menyebabkan terjadinya konvergensi antara tradisional dan modern.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Suara Merdeka, *op. cit.*

<sup>33</sup> Lihat dalam Kuntowijoyo, Kata Pengantar, dalam Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sippres, 1994.

**BAB III**  
**PEMIKIRAN ABDUL MUNIR MULKHAN**  
**TENTANG DINAMIKA POLITIK SANTRI**

**A. Biografi Abdul Munir Mulkhan**

Abdul Munir Mulkhan lahir di Jember Jawa Timur 13 November 1946. Suami dari Siti Amanati, SIP, SAg ini tinggal di Kompleks Perumahan Dep. Agama DIY No; 510, Tinalan, Kotagede, Yogyakarta. Pasangan tersebut kini dikaruniai tiga orang putri masing-masing Fitri Maulida Rahmawati, SE, MM, Lulu Zahida Destriani, AMd (anak) serta Candra Masyayuining Mataram (anak).

Abdul Munir Mulkhan menyelesaikan pendidikan Sekolah Dasar (Sekolah Rakyat pada waktu itu) pada 1959 di Wuluhan, Jember. Pada 1959-1962 Munir Mulkhan menyelesaikan jenjang pendidikan menengah di SMP Pancasila, Wuluhan, Jember. Pada tahun 1959-1963 Munir merampungkan pendidikan di PGAP Muhammadiyah, Wuluhan, Jember dan PGAA di Malang.

Munir juga tercatat pernah menjadi mahasiswa di IAIN Sunan Ampel Cabang Jember 1967-1968, menyelesaikan Sarjana Muda Tarbiyah di IAIN Raden Intan di Metro Lampung (1971-1974). Selepas dari IAIN Lampung di kota yang sama Munir menempuj jenjang pendidikannya di Fakultas Hukum Universitas Negeri Lampung 1974-1975.

Selepas merantau di Pulau Andalas, Munir kemudian kembali ke tanah Jawa dan menjatuhkan pilihannya pada Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan

Kalijaga Yogyakarta (1979-1981). Munir memperoleh gelar Sarjana Filsafat di UGM dengan predikat *cum laude* (1982) sambil merangkap kuliah di tingkat doktoral Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, meski tidak selesai. Tahun 1988, memperoleh gelar Magister Sosiologi di UGM dan tahun 1999 memperoleh gelar doktor di bidang dan perguruan tinggi yang sama, keduanya dengan predikat *cum laude*.

Riwayat pekerjaan Munir ternyata tidak jauh dari lingkungan pendidikan. Ini diawali pada 1965-1966 saat ia menjadi Guru Agama Swasta MIM Ampel, Wuluhan, Jember. Selanjutnya pada tahun 1966-1967 Munir menjadi Guru PGAP Muhammadiyah Kalirejo, Lampung Tengah Pada 1967-1968 ia mengabdikan sebagai Guru Agama Negeri di SD Muhammadiyah Gumelar, Jember dan Guru Agama Negeri Madrasah Ibtidaiyah Sti'biyah, Gugut, Rambli, Jember Guru Agama Negeri SD Negeri Wirolegi, Jember. Selanjutnya ia menjadi Guru Agama Negeri MIM Hadimulyo, Metro, Lampung Tengah pada 1968-1971.

Pada tahun 1970-1971 Munir mulai menapaki jenjang yang lebih tinggi dengan menjadi Wk Kepala Sekolah SMP Muhammadiyah Hadimulyo, Metro, Lampung Tengah. Setelah itu ia mengabdikan posisi Guru Negeri PGA YPI Metro, Lampung Tengah pada 1971-1973. Pada 1973-1974, Munir mulai merambah dunia birokrasi dengan menjadi Pegawai pada Kantor Depag Kab Lampung Tengah. Karir itu ia lanjutkan pada 1974-1976 dengan menjadi Kasubsi Doktik Seksi Urusan Agama Islam Depag Kab Lampung Tengah. Pada 1976-1978 Munir menempati kursi Kepala Urusan Umum Kantor Depag

Kab Lampung Tengah. Dan pada tahun 1978-1979 Munir benar-benar menjadi seorang birokrat dengan merengkuh posisi Kepala KUA Kecamatan Sekampung Kab Lampung Tengah. Bersamaan dengan *comebacknya* ke Pulau Jawa karir pekerjaan Munir juga mulai menyesuaikan dengan posisinya. Pada 1978-1984 ia menjadi Pegawai pada Kanwil Depag Provinsi DIY. Dan karir sebagai Pegawai Humas Kanwil Depag Provinsi DIY ia lakoni pada 1984-1985. Setelah itu ia kemudian menjabat sebagai Kepala Seksi Kemasjidan Bidang Urais Kanwil Depag Provinsi DIY (1985-1987). Pada 1987-1991 Munir menjadi Kepala Seksi Publikasi Dakwah Bidang Penais Kanwil Depag Provinsi DIY.

Di lingkungan akademis Munir tidak mau ketinggalan. Sejak 1991 hingga sekarang, Munir tercatat sebagai Dosen Fakultas Tarbiyah UIN (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dan sejak 2003, Munir dinobatkan sebagai Guru Besar Filsafat Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain itu ia juga menjabat sebagai Ketua Program Studi Agama dan Filsfat Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia juga mengajar di Universitas Islam Indonesia, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Surakarta dan Malang.

Melalui bantuan pemerintah Kanada dalam program Visiting Post-Doctoral, selama 6 bulan (Februari-Agustus 2003) ia meneliti perkembangan Islam Liberal dan Liberalisasi Pendidikan Islam di Indonesia di McGill University Montreal, Kanada. Prof. Dr. Abdul Munir Mulkhan. Guru besar UIN Sunan Kalijaga dan Pengamat Sosial Keagamaan ini adalah wong Kota Gede Yogyakarta yang sekarang sedang sedang menjadi visiting research

fellow di Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS), Nanyang Technological University, Singapura. Professor yang satu ini tak bisa jauh-jauh dari rokok. Beliau telah menulis kurang lebih 45 buku dan juga dikenal karena artikel-artikelnya yang tersebar di berbagai surat kabar nasional dan beragam jurnal ilmiah.

Selain sebagai akademisi tulen, Munir juga seorang organisatoris yang cukup diperhitungkan. Ia adalah seorang yang cukup memiliki dedikasi pada perkembangan organisasi Muhammadiyah. Pada tahun 2005 sampai 2010 Munir merupakan Anggota Majelis Pendidikan Tinggi Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Sebelumnya pada 2000-2005 ia adalah Wk Sekretaris Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Pada 1995-2000 Munir merupakan salah satu Wakil Ketua Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus PP Muhammadiyah. Pada 1994-1995 ia menjadi Ketua Majelis Tabligh dan Dakwah Khusus PP Muhammadiyah. Pada

1986-2000 ia dipasrahi jabatan sebagai Anggota Majelis Pendidikan Tinggi dan Pengembangan PP Muhammadiyah. Pada 1985-1990 Munir merupakan Wakil Sekretaris MUI (Majelis Ulama Indonesia) Propinsi DIY, sebagai representasi dari kelompok KMuhammadiyah. Dan pada 1985-1987 ia juga pernah menjabat sebagai Wakil Sekretaris MUI Provinsi DIY.

Saat menjadi mahasiswa, Munir juga tercatat sebagai seorang aktivis sejati. Ini bias dibuktikan saat pada tahun 1980-1982 ia menjadi Ketua Perwakilan Mahasiswa Fakultas Filsafat UGM. Ia juga pernah menjadi Wk Sekretaris Majelis Tabligh PP Muhammadiyah pada 1978-1994. Pada 1978-

1985 ia menjabat sebagai Sekretaris Biro Kader PP Muhammadiyah. Pada 1974-1978 Munir menjabat sebagai Sekretaris Umum MUI Kabupaten Lampung Tengah. Ia juga pernah menjadi Wk Ketua Pemuda Muhammadiyah Wilayah Provinsi Lampung pada 1974-1978.

Di saat yang sama ia juga menjabat sebagai Ketua Pemuda Muhammadiyah Daerah Kab Lampung Tengah. Di Lampung Munir pernah menjadi Ketua Senat Mahasiswa Fak Tarbiyah IAIN Raden Intan Cabang Metro 1972-1974. Dan pada 1966-1967 munir pernah menjadi Ketua Pemuda Muhammadiyah Cabang Kalirejo Lampung Tengah.

## **B. Karya Abdul Munir Mulkhan**

Abdul Munir Mulkhan merupakan penulis yang cukup produktif. Ia telah menulis lebih dari 30 buku, yang beberapa diantaranya penulis jadikan referensi dalam penelitian ini.

Beberapa buku yang merupakan karya emas Abdul Munir Mulkhan antara lain.

1. 1985, *Syeh Siti Jenar dan Ajaran Wihdatul Wujud*, Persatuan, Yogyakarta.
2. 1985, *Perkembangan Pemikiran Muhammadiyah Dari Masa Ke Masa*, Dua Dimensi, Yogyakarta (karya bersama Sukrianto, A.R.)
3. 1985, *Nasehat Dua Pemimpin Besar Islam; Ahmad Dahlan dan Hasyim Asy'ary* (saduran), Persatuan, Yogyakarta
4. 1986, *Tinjauan dan Prespektif Ajaran Islam*, Bina Ilmu, Surabaya.
5. 1987, *Warisan Intelektual Kiai Ahmad Dahlan*, Persatuan, Yogyakarta

6. 1987, *Kebatinan dan Dakwah Kepada Orang Jawa*, Persatuan, Yogyakarta.
7. 1988, *Khittah '26 dalam Perkembangan NU*, AB Siti Syamsiyah, Surakarta.
8. 1990, *Pergumulan Pemikiran dalam Muhammadiyah*, Sipres, Yogyakarta.  
(karya bersama Sukrianto A.R.)
9. 1990, *Pemikiran Kiai Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah dalam Perspektif Perubahan Sosial*, Bumi Aksara, Jakarta.
10. 1991, *Yogyakarta Selintas dalam Peta Dakwah*, Depag DIY, Yogyakarta.
11. 1991, *Perubahan Perilaku Politik Islam dalam Perspektif Sosiologis*, Rajawali, Jakarta.
12. 1992, *Khutbah-Khutbah Islam*, Sipres, Yogyakarta.
13. 1992, *Mencari Tuhan dan Tujuh Jalan Kebebasan, Esai Pemikiran Imam Al Ghazali*, Bumi Aksara, Jakarta.
14. 1992, *Pancasila Dasar Filsafat Negara; Prinsip-prinsip Pengembangan Kehidupan Beragama*, UMM Press, Malang. (karya bersama; A. Malik Fadjar, Dimjati Achijat, Agus Tinus)
15. 1993, *Pak AR Menjawab dan 274 Permasalahan dalam Islam*, Sipres, Yogyakarta.
16. 1994, *Paradigma Intelektual Muslim; Pengantar Filsafat Pendidikan Islam dan Dakwah*, Sipres, Yogyakarta.
17. 1995, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

18. 1996, *Ideologisasi Dakwah; Episod Kehidupan M. Natsir dan Azhar Basyir*, Sipres, Yogyakarta.
19. 1997, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Sipres, Yogyakarta.
20. 1997, *Teologi dan Fiqh dalam Tarjih Muhammadiyah*, Sipres, Yogyakarta.
21. 1998, *Bisnis Kaum Sufi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta. (karya bersama Radjasa Mu'tasim)
22. 1998, *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren dalam Religiusitas Iptek*, Pustaka Pelajar-Fak Tarbiyah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta. (editor; karya bersama)
23. 1999, *Studi Islam dalam Percakapan Epistemologis*, Sipres, Yogyakarta (editor).
24. 2000, *Islam Murni Dalam Masyarakat Petani*, Bentang Budaya-Ford Foundation, Yogyakarta-Jakarta.
25. 2000, *Menggugat Muhammadiyah*, Fajar Pustaka Baru, Yogyakarta.
26. 2000, *Neo-Sufisme dan Pudarnya Fundamentalisme*, UII Press, Yogyakarta.
27. 2000, *Kearifan Tradisional, Agama untuk Tuhan atau Manusia*, UII Press, Yogya.
28. 2001, *Kiai Presiden, Islam dan TNI di Tahun-tahun Penentuan*, UII Press, Yogya.
29. 2001, *Kekerasan dan Konflik; Tantangan Bagi Demokrasi*, Forum LSM DIY-Yappika, Yogyakarta. (karya bersama)

30. 2001, *Kiai Presiden, Islam dan TNI di Tahun-tahun Penentuan*, UII Pres, Yogyakarta.
31. 2002, *Jawaban Kyai Muhammadiyah* (edisi revisi, cet kedua), Kreasi Wacana, Yogya
32. 2002, *Nalar Spiritual Pendidikan, Solusi Problem Pendidikan Islam*, Tiara Wacana, Yogyakarta.
33. 2002, *Cerdas di Kelas Sekolah Kepribadian John P. Miller*, Kreasi Wacana, Yogyakarta (saduran).
34. 2002, *Pendidikan Liberal Berbasis Sekolah Stevan M. Chan*, Kreasi Wacana, Yogyakarta (saduran bersama Umi Yawisah).
35. 2002, *Teologi Kiri; Landasan Gerakan Membela Kaum Mustadl'afin*, Kreasi Wacana, Yogyakarta (edisi revisi).
36. 2003, *Strategi Sufistik Semar; Aksi Santri Merebut Hati Rakyat*, Kreasi Wacana, Yogyakarta.
37. 2003, *Dari Semar ke Sufi; Kesalehan Multikultural*, Al-Ghiyat, Yogyakarta
38. 2003, *Nyufi Cara Baru Kiai Ahmad Dahlan dan Petani Modernis*, Serambi, Jakarta.
39. 2003, *Revolusi Kesadaran Dalam Serat-Serat Sufi*, Serambi, Jakarta.
40. 2003, *Moral Politik Santri; Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas*, Erlangga, Jakarta.
41. 2003, *Nalar Spiritual Pendidikan*, Tiara Wacana, Yogyakarta

42. 2004, *Kecerdasan Makrifat (Makrifat Quotient) Jalan Pembebasan Manusia Dari Mekanisme Konflik*, Pidato Pengukuhan guru Besar, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
43. 2005, *Makrifat Siti Jenar; Teologi Pinggiran dalam Kehidupan Wong Cilik*, Grafindo Khazanah Ilmu, Jakarta (cet ke 3).
44. 2005, *Kesalehan Multikultural Ber-Islam Secara Autentik-Kontkectual di Aras Peradaban Global*, PSAP, Jakarta.
45. 2005, *Syekh Siti Jenar; Pergumulan Islam-Jawa*, Bentang Budaya, Yogyakarta (cet 16)
46. 2005, *Kisah dan Pesan Kiai Ahmad Dahlan*, Pustaka SP, Yogyakarta.
47. 2005, *The Power Of Angel, Membela Sesama Mengapai Surga*, Scripta Perenia, Yogya
48. 2005, *Islam Sejati; Kiai Ahmad Dahlan dalam Kehidupan Petani*, Serambi, Jakarta.
49. 2005, *Teologi & Fiqh dalam Tarjih Muhammadiyah*, (edisi revisi) Roykhan, Yogya.
50. 2006, *Burung Surga dan Ajaran Kasampurnan Syekh Siti Jenar*, Kreasi Wacana, Yogyakarta (cet ke 8)
51. 2006, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, Kreasi Wacana, Yogya (cet 19).

Selain dalam bentuk buku, Abdul Munir Mul Khan juga telah menulis dalam beberap Jurnal diantaranya Jurnal Al Jamiah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Inovasi Univ Muhammadiyah Yogyakarta, Bestari Univ

Muhammadiyah Malang, Ulumul Quran, Ihya' Al-Ghazali IAIN Wali Songo Semarang, Dialog Litbang Depag, Teologi Gema Univ Duta Wacana. Majalah: Tempo, Gatra, Panjimas, Syir'ah, Shabran, Suara Muhammadiyah. Harian: The Jakarta Post, Berita Harian Kuala Lumpur, Kompas, Republika, Jawa Pos, Investor Daily, Siaran Indonesia (Sindo), Pikiran Rakyat, Suara Rakyat.

## **C. Pemikiran Abdul Munir Mulkhan tentang Politik Santri**

### **1. Teologi Politik Santri**

Dalam konteks ini, teologi politik santri dimaksudkan untuk menunjukkan satu argumen teologis tentang kerja-kerja politik yang dilakukan oleh para santri. Namun, perlu dipahami bahwa santri yang digunakan oleh Munir Mulkhan berbeda dengan terminologi santri pada umumnya.

Jika dalam pemakaian yang umum santri adalah kelompok pelajar yang mengkaji ilmu pengetahuan di pondok pesantren<sup>1</sup>, namun santri yang dimaksud oleh Munir Mulkhan lebih merupakan satu komponen masyarakat muslim dengan tidak memperhatikan identitas sosial kemasyarakatan seperti Muhammadiyah, NU, Persis dan sebagainya.

Dengan demikian, frase teologi politik santri bisa juga dimaknai sebagai landasan teologis aktivitas politik umat Islam yang dipersepsikan oleh Abdul Munir Mulkhan.

---

<sup>1</sup> Lihat bahasan normatif tentang santri dalam Bab II.

Teologi politik di Indonesia berkaitan dengan tema “pembebasan”.<sup>2</sup> Pembebasan di sini dimaksudkan sebagai upaya pembebasan seluruh manusia dari kesulitan dan hambatan merealisasikan dirinya sebagai muslim dalam suatu tata kehidupan sosial Islami sebagai prasyarat tercapainya keadilan dan persamaan hak untuk mencapai tujuan akhir yakni diterimanya penyerahan kepada “Sang Pencipta” atau mardhotillah dan kebahagiaan dalam hidup duniawi dan ukhrawi.<sup>3</sup>

Prinsip gerak pembebasan ini terkait dengan doktrin Tauhid yang dilakukan melalui restrukturisasi tata kehidupan masyarakat dan termasuk negara. Michael Lowy dalam karyanya yang bertajuk Teologi Pembebasan mengatakan bahwa gerakan pembebasan merupakan pantulan pemikiran, sekaligus cerminan dari keadaan nyata, suatu praksis yang sudah ada sebelumnya.<sup>4</sup> Gerakan ini melibatkan kelompok elit agamawan untuk menentang segala bentuk penghisapan atas dasar nalar moral dan kerohanian yang diilhami oleh budaya keagamaan mereka, iman Kristen dan tradisi Katolik.<sup>5</sup>

Dalam Islam, gerakan pembebasan yang berakar pada doktrin keagamaan ini pernah diusung oleh Asghar Ali Engineer. Dalam Islam and Liberation Theology, Asghar mengatakan bahwa untuk melihat

---

<sup>2</sup> Hal ini sejalan dengan kemunculan wacana Teologi Pembebasan di Amerika Latin dan Negara dunia ketiga lainnya. Kecenderungan ini merupakan usaha mencari penjelasan sosiologi hubungan antara agama (gereja) dan politik. Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sippres, 1994, hlm. 98.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm 98-99.

<sup>4</sup> Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, terj. Roem Topatimasang, Yogyakarta: INSIST Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2000, hlm. 26.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 27.

teologi pembebasan, ada beberapa hal yang harus diperhatikan.<sup>6</sup> *Pertama*, melihat kehidupan manusia di dunia dan akhirat. *Kedua*, teologi ini tidak menginginkan status quo yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin. Karena pada hakikatnya teologi pembebasan itu anti kemapanan (*establishment*) baik religius maupun politik. *Ketiga*, teologi pembebasan memainkan perannya dalam membela kelompok yang tertindas dan tercabut hak miliknya. *Keempat*, teologi pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang takdir dalam rentang sejarah manusia tetapi juga mengakui bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri.

Dalam Islam, kata Asghar praksis liberasi yang menjadi akar konsep teologi pembebasan, telah mendapat legitimasi dalam al-Qur'an. Seorang mujahid sangat dihargai dalam al-Qur'an, seperti yang tertuang dalam surat 4: 95.

*Artinya: Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar.*

---

<sup>6</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 1.

Jihad dalam kalimat tersebut, kata Asghar berorientasi untuk melindungi kepentingan orang yang tertindas dan lemah atau untuk mempertahankan diri dari serangan musuh.<sup>7</sup>

Pertanyaannya kemudian bagaimana korelasi antara teologi (pembebasan) dengan politik. Abdul Munir Mulkhani mengatakan bahwa di Indonesia, terdapat hubungan fungsional antara realitas sosial politik dengan perkembangan teologi Islam.<sup>8</sup> Karenanya suatu pemikiran teologis akan dapat dilihat dari perkembangan kehidupan sosial politik yang terjadi sekitar munculnya pemikiran teologis tersebut.

Prilaku politik santri yang bersumber pada teologi politiknya tumbuh dalam proses interaksi antara pemahaman santri terhadap ajaran agamanya dan realitas politik sebagai akibat kebijaksanaan politik pemerintah yang sedang berkuasa. Oleh karena itu, perlu dikaji politik pemerintah terhadap umat Islam yang ditempatkan sebagai petunjuk perubahan atau perkembangan teologi politik santri.

Sejak zaman orde baru, Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah merupakan representasi dari politik santri yang berusaha untuk menerjemahkan doktrin teologis dalam konstelasi politik. Kedua organisasi Islam terbesar itu sudah terlibat politik praktis sejak awal kemerdekaan dalam Masyumi atau dalam proses penyusunan UUD 1945.

---

<sup>7</sup> Hal inilah yang sebenarnya juga menjadi tantangan bagi para intelektual (beragama) dalam mengusung wacana pemikiran pembebasan, yakni bukan sekadar menciptakan gagasan baru, melainkan lebih pada upaya memaksimalkan gagasan-gagasan yang selama ini elitis menuju gagasan yang lebih populis. Bahkan, lebih dari itu, upaya pemaksimalan tersebut harus mengarah pada konteks praksis. *Ibid.*, hlm. 9.

<sup>8</sup> Abdul Munir Mulkhani, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, *op.cit.*, hlm. 100.

Beberapa tahun menjelang Pemilu 1955, Nahdlatul Ulama (NU) mengubah diri menjadi partai politik (parpol) hingga tahun 1984 menyatakan kembali ke Khittah 1926. Awal Orde Baru, Muhammadiyah terlibat pendirian Partai Muslimin Indonesia (Parmusi) untuk kemudian menyatakan diri tidak mempunyai hubungan organisatoris dengan parpol.<sup>9</sup>

Ketika kedua organisasi itu memantapkan diri sebagai gerakan dakwah sosial nonpartisan bagi pemberdayaan masyarakat madani, pada awal reformasi elite NU dan Muhammadiyah mulai melibatkan diri dalam politik praktis. Seiring kegagalan politik elite santri, Angkatan Muda Muhammadiyah (AMM) bahkan mulai menggagas pendirian partai baru. Jutaan warga gerakan Islam terbesar itu merupakan modal sosial bagi tiap agenda politik nasional. Namun, tanpa agenda jelas, modal sosial tidak otomatis bisa digerakkan bagi tujuan-tujuan politik praktis, selain bisa berakibat runtuhnya pilar masyarakat madani.<sup>10</sup>

Karena itu, dalam Muktamar NU di Solo dan Tanwir Muhammadiyah (2-5 Desember 2004) di Mataram, Nusa Tenggara Barat, perlu disusun agenda politik madani sebagai ruang politik warganya yang memiliki talenta politik praktis.<sup>11</sup> Merekalah yang didorong masuk wilayah politik praktis yang dikontrol melalui kontrak politik berbasis masyarakat madani. Sementara aktor dakwah sosial mengembangkan sikap kritis terhadap kekuasaan guna memelihara kepekaan dan empati sosial aktor politik dan pelaku kekuasaan.

---

<sup>9</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Repolitisasi Kaum Santri*, Kompas, Jumat, 03 Desember 2004.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*

Pembagian kerja dan agenda politik berbasis madani itu penting dipertimbangkan di tengah kuatnya desakan agar NU dan Muhammadiyah tetap konsisten sebagai pilar masyarakat madani. Tanpa pembagian kerja yang jelas antara aktor politik madani dan aktor dakwah sosial, pemihakan kedua organisasi itu bagi pemberdayaan masyarakat madani yang bebas, mandiri, dan kreatif bisa melemah. Selain itu, modal sosial dan kekuatan kultural masyarakat madani bisa kehilangan fungsi kritik dan koreksi terhadap praktik politik dan kenegaraan yang cenderung mementingkan diri sendiri.<sup>12</sup>

Signifikansi pembagian kerja itu berkait doktrin keislaman. Tidak seperti masyarakat Barat sekuler, komunitas Muslim menempatkan politik sebagai bagian praktik keagamaan atau Islam sering dipahami sebagai *din wa al-daulat* (agama dan kekuasaan). Akibatnya, pembebasan praktik politik dari doktrin keagamaan justru tidak dapat dilaksanakan.

## **2. Konsep Kekuasaan dalam Teologi Santri**

Pembahasan tentang konsep kekuasaan sebenarnya cukup menarik saat dikaitkan dengan bagaimana polarisasi politik Islam terjadi di awal kemerdekaan. Munir, menyebut bahwa di awal kemerdekaan ada perbedaan pandangan mengenai fungsionalisasi Islam di ranah negara. Soekarno lebih melihat perlu adanya pemisahan antara Islam dan Negara serta tidak adanya ketentuan hukum positif kewajiban syariat bagi

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

pemeluk Islam. Hal inilah yang akan memperkuat Negara dan Islam itu sendiri.<sup>13</sup>

Sementara pandangan konservatif Islam diwakili oleh Natsir yang lebih bersifat radikal. Juga muncul model fundamentalisme radikal yang lahir dari elit berpendidikan tinggi modern seperti Kortosuwirjo. Di lain pihak, ada pandangan yang lebih moderat dan kompromis terhadap konsep Negara nasional yang tampak dari pandangan Wachid Hasyim, Ki Bagoes dan Kahar Muzakir.<sup>14</sup>

Karenanya perlu dipahami, bahwa makna kekuasaan dalam strategi politik santri selalu bermula dari upaya legitimasi terhadap perilaku politiknya. Dalam konteks ini, pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang konsep kekuasaan direpresentasikan dalam satu legitimasi teologis penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai dasar negara.

Pandangannya tentang hal ini ia kemukakan dalam dua buku yakni “Runtuhnya Mitos Politik Santri” dan “Latar Belakang Umat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal”. Dalam buku Runtuhnya Mitos Politik Santri, Munir mengatakan bahwa penerimaan santri terhadap Pancasila sebagai asas kehidupan sosial dan politik tersebut dapat bermakna ganda.<sup>15</sup>

*Pertama*, sebagai revisi teologi dengan demikian bersifat mendasar dan ideologis. *Kedua*, bersifat strategis sebagai dasar pijak suatu tindakan

---

<sup>13</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Neo-Sufisme dan pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, Yogyakarta: UII Press, 2000, hlm. 23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 24.

<sup>15</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, *op.cit.*, hlm. 111.

politik tertentu sebagaimana terjadi dalam penerimaan golongan Nasionalis-Islami terhadap rumusan UUD 1945 menjelang kemerdekaan.<sup>16</sup>

Alasan yang mendukung asumsi pertama, menurut Munir merupakan pandangan yang muncul dari kalangan Tradisionalis yang berafiliasi pada kelompok Nahdlatul Ulama (NU). Mereka menerima Pancasila dan bentuk Negara Indonesia sebagaimana yang ada sekarang atas dasar pertimbangan bahwa Pancasila merupakan konsensus yang dilakukan oleh mayoritas pemeluk Islam.<sup>17</sup>

Sementara alasan yang kedua mendapat dukungan dari kalangan Modernis atau Muhammadiyah. Mereka melihat bahwa politik sebagai kekuasaan dan penyelenggaraan pengelolaan pemerintahan Negara merupakan alat dakwah sebagai proses pengabdian kepada Allah. Suatu pemerintahan dipandang sah dan wajib ditaati apabila memenuhi kepentingan pemantapan keyakinan (iman) dan kebutuhan warga-negara berdasarkan kaidah syari'ah.<sup>18</sup>

Bagi Muhammadiyah dakwah adalah gerakan pengembangan cara hidup sebagai fondasi kehidupan kemasyarakatan Islami. Politik dengan demikian merupakan bentuk tata kehidupan yang fungsional terhadap pengembangan dakwah tersebut di atas. Pancasila sebagai realitas politik dipahami sebagai peluang gerakan dakwah untuk mengembangkan tata

---

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

kehidupan Islami. Muhammadiyah kemudian mengembangkan strategi re-Islamisasi kehidupan masyarakat melalui kegiatan dakwah.

Alasan tentang penerimaan umat Islam terhadap Pancasila juga dipaparkan Munir dalam buku “Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal”. Munir melihat bahwa pertama kali yang harus dipahami adalah bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang beragama dan bahkan tidak ada seorang warga pun yang secara formal tidak beragama.<sup>19</sup> Ini artinya bahwa Pancasila pada dasarnya tidak bertentangan dengan konsepsi beragama pada umumnya dan Islam pada khususnya.

Bahkan KH. Ahmad Siddiq dan KH As’ad Syamsul Arifin, tokoh legendaris Nahdlatul Ulama (NU) mengatakan bahwa wajib bagi warga NU untuk menerima Pancasila sebagai asas negara.<sup>20</sup> Kesimpulan ini merupakan konsekuensi dari pengertian dan pemahaman yang dapat diambil dari Pancasila khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai pernyataan tauhid. Selain itu, kata “Atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa” dalam pembukaan UUD 1945 memberi petunjuk ketajaman dan kekuatan wawasan keagamaan di dalam kehidupan bernegara dan berbangsa bagi Bangsa Indonesia.<sup>21</sup>

Sila Ketuhanan Yang Maha Esa menurut NU, bagi ummat Islam dan khususnya bagi warga NU adalah suatu pencerminan kalimat Tauhid.

---

<sup>19</sup> Abdul Munir Mul Khan dan HM. Shaleh Harun, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal: Sebuah Kajian Informatif Pandangan NU-Muhammadiyah*, Yogyakarta: Aquarius, tt, hlm. 79.

<sup>20</sup> *Ibid*, hlm. 148.

<sup>21</sup> *Ibid*.

Oleh karena itu, empat Sila lainnya adalah mengandung kewajiban bagi bangsa Indonesia untuk mewujudkan Negara dengan masyarakatnya yang aman sentosa, tentram kerta-raharjo penuh jiwa takwa kepada Allah Swt.<sup>22</sup> Negara yang demikian inilah sebagaimana tersirat dalam al-Qur'an sebagai "baladun tohhibatun warobbun ghafur".

Penerimaan umat Islam terhadap Pancasila juga direpresentasikan oleh kalangan Muhammadiyah yang menyatakan bahwa berdasarkan pandangan KH. AR Fachruddin (mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah), Muhammadiyah bergerak, berkiprah dan beramal dalam warganya sendiri dan yang dicintainya berdasarkan Pancasila dan UUD 1945. Maka Muhammadiyah dan segenap anggotanya berniat dan berusaha menjadi warga yang baik bagi Republik Indonesia serta berbuat dan beramal dalam usaha menyelamatkan Negara dan masyarakat Indonesia dengan menegakkan dan menghayati agama Islam sepanjang kehendak al-Qur'an dan al-Hadits.<sup>23</sup>

Selain itu, penerimaan Muhammadiyah terhadap Pancasila juga didasarkan atas kenyataan sejarah bahwa tokoh-tokoh Muhammadiyah seperti Ki Bagus Hadikusuma, Prof. Dr. Mr. Kasiman Singodimedjo dan Prof Kahar Muzakir adalah orang yang ikut merumuskan Pancasila.<sup>24</sup>

### **3. Partisipasi Politik Santri di Era Orde baru**

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 149.

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 150.

<sup>24</sup> *Ibid.*, hlm. 151.

Memperhatikan sejarah perpolitikan Muslim jauh sebelum ini, cita-cita sosial dan politik Islam yang lahir dari pemikiran elite Muslim, sesungguhnya kurang mencerminkan kepentingan umat Islam secara luas.

Kecenderungan demikian akan menjadi jelas jika dilihat dari dukungan terhadap cita-cita Islam sepanjang artikulasi tujuan politik Partai Islam atau Partai yang memiliki hubungan historis dengan Islam dalam realitas sosial dan politik Muslim sepanjang sejarah kemerdekaan Indonesia sejak tahun 1945.

Meskipun rakyat mayoritas Muslim, cita-cita sosial dan politik Islam yang diperjuangkan partai-partai Islam tidak pernah memperoleh dukungan mayoritas. Berbagai gerakan Islam sebelum kemerdekaan, ternyata juga tidak didukung seluruh elite Muslim. Banyak para Haji mendukung Partai yang memiliki ideologi yang berlawanan dengan Islam, sementara pendukung PNI dalam Pemilu 1955 sebagian besar adalah pemilih Muslim. Perolehan PDI dalam Pemilu Orde Baru sendiri jauh di atas persentase pemilih non-Muslim. Anggota PDI berbagai daerah, terutama hasil Pemilu 1987, sebagian adalah santri modernis.

Pada masa persiapan kemerdekaan, cita-cita sosial dan politik Islam gagal memperoleh dukungan anggota Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) yang mayoritas Muslim. Sementara itu, dari seluruh anggota BPUPKI yang bertugas menyusun UUD tersebut, lebih 60 persen Muslim. Dan, dari anggota BPUPKI yang

Muslim tersebut lebih dari 50 persen adalah santri yang sebagian besar beraliran modernis.

Pemilu 1997 juga cukup istimewa, ketika sejak 1993 elite santri mulai menduduki posisi strategis dalam Golkar dan Kabinet VI. Bersamaan itu pada masa yang sama muncul pemikiran yang semakin inklusif dan pengembangan pendekatan kultural sebagai koreksi pendekatan politik dalam perjuangan Islam. Hal ini sesungguhnya akan semakin mempersulit aktivis politik elite santri untuk menggerakkan partisipasi umat bagi tujuan politiknya, sementara mereka secara psikologis sulit merebut simpati lapisan menengah ke bawah tanpa khawatir ditempatkan dalam posisi oposan, disamping bertentangan dengan komitmen politiknya sekarang.

Perjuangan politik santri di era orde baru, seperti yang sudah dikemukakan pada bab sebelumnya<sup>25</sup>, merupakan reaksi balik dari rekayasa politik orde baru daripada bersumber pada konsep politik tertentu.<sup>26</sup> Menurut Munir, meski perilaku tersebut memiliki referensi teologis, tetapi sifat kondisional dari perilaku yang bersumber pada kondisi empiris yang selalu berubah dan berkembang akan mengakibatkan kondisional melekat dalam perpolitikan santri di awal abad ke-21 mendatang.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Untuk melihat lebih detail tentang data-data secara kuantitatif perolehan suara kelompok santri dalam panggung sejarah perpolitikan Indonesia, lihat dalam bab II bahasan tentang Tinjauan Historis Partisipasi Politik Santri di Indonesia.

<sup>26</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, *op.cit.*, hlm. 45.

<sup>27</sup> *Ibid.*

Di era orde baru juga, timbul apa yang disebut sebagai luntarnya sentiment dan konflik politik antara segmen santri, priyayi dan abangan. Pudarnya sentiment politik ketiga segmen Muslim tersebut mendorong proses integrasi horisontal. Aliansi politik anggota masing-masing segmen bersifat campuran. Sebagian anggota suatu segmen santri berada di Golkar, yang lain di PPP dan PDI. Hal itu menunjukkan mobilitas terbuka politik santri.<sup>28</sup>

Segmen santri mulai berusaha melakukan pendekatan terhadap segmen abangan, dan sebaliknya penghindaran terhadap sanksi konflik politik telah mulai menghapuskan konflik abangan santri. Kecenderungan tersebut memberikan petunjuk bahwa integrasi tidak saja terjadi antara segmen santri dengan pemerintah tetapi juga berlangsung antara segmen umat. Gejala tersebut menarik jika dikaitkan dengan konsepsi umat yang bersifat universal dan sektarian.

Apa yang dilakukan oleh segmen santri tersebut, bisa saja menjadi sebuah kegagalan politik santri, tetapi juga menjadi kekuatan atau harapan baru terhadap kesatuan umat. Kegagalan di sini berarti bahwa umat Islam atau kaum santri politik tidak dapat menyatu dan berada dalam satu payung. Sementara harapan baru di sini berarti bahwa ada perjuangan baru yang lebih bersifat kultural dan toleran terhadap perbedaan antar kelompok.

---

<sup>28</sup> Abdul Munir Mul Khan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, *op.cit.*, hlm. 46.

Yang menarik, dalam pengamatan Munir, pada masa orde baru ini, mitos santri sebagai oposan dan pembangkang sudah mulai mengalami proses keruntuhan.<sup>29</sup> Ini dikarenakan filosofi dan kerangka dasar gerakan dakwah lebih merupakan rekonstruksi sosial melalui pendekatan sosio-kultural dan fungsional. Karenanya berbagai konflik antara beberapa kelompok santri dan antara mereka dengan pemerintah mulai memudar.

Politik santri dengan demikian, akan sangat mungkin hanya bersifat kondisional.<sup>30</sup> Karenanya, makna tindakan politik perlu dilihat sebagai suatu yang sifatnya sementara dan fungsional tanpa muatan ideologis yang setiap saat bisa berubah.

---

<sup>29</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, *op.cit.*, hlm. 51.

<sup>30</sup> *Ibid.*

## BAB IV

### ANALISIS PEMIKIRAN ABDUL MUNIR MULKHAN TENTANG DINAMIKA POLITIK SANTRI

#### A. Kritik Dikotomi Tradisionalis dan Modern

Yang paling menarik untuk dicermati dari pemikiran politik Abdul Munir Mulkhan adalah saat ia melakukan analisa dengan menyimpan santri modern di satu sisi dan tradisionalis di sisi lain. Kelompok Islam Modern direpresentasikan oleh kelompok Muhammadiyah dan Tradisionalis Nahdlatul Ulama (NU).<sup>1</sup>

Karakteristik tentang pola pemikiran ini, digambarkan dengan baik oleh seorang pemikiran muslim berkebangsaan Pakistan, Prof. Dr. Fazlur Rahman. Menurut Rahman, paling tidak ada empat tipologi pemikiran keislaman yang pernah berkembang di dunia Islam. Tipologi gerakan pemikiran yang pertama adalah Revivalisme yang muncul pada abad ke-18 dan 19 di Arabia, India dan Afrika.<sup>2</sup> Gerakan yang tidak terkena sentuhan Barat ini memperlihatkan ciri-ciri umum: a) Keprihatinan yang mendalam tentang degradasi sosio moral ummat Islam dan usaha untuk mengubahnya; b) Imbauan untuk kembali kepada Islam sejati dan mengenyahkan tahyul-tahyul yang ditanamkan oleh bentuk-bentuk sufisme populer, meninggalkan gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum serta berusaha untuk melaksanakan

---

<sup>1</sup> Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*, Yogyakarta: Sippres, 1994, hlm. 58-59.

<sup>2</sup> Tipologi pemikiran Fazlur Rahman ini bisa dilihat dalam Taufik Adnan Amal, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini*, dalam Fazlur Rahman, "Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam", Bandung: Mizan, 1987, hlm. 18-19.

ijtihad; c) Imbauan untuk mengenyahkan corak predeterministik; d) Imbauan untuk melaksanakan pembaruan ini lewat kekuatan bersenjata (jihad) jika perlu.<sup>3</sup>

Menurut Rahman, dasar pembaruan Revivalisme ini kemudian diambil alih oleh gerakan kedua, Modernisme, yang muncul pada pertengahan abad ke-19 dan awal ke-20 di bawah pengaruh ide-ide Barat. Kelompok ini memandang bahwa Islam adalah masa yang semi-mati yang menerima pukulan-pukulan yang destruktif atau pengaruh-pengaruh yang formatif dari Barat.<sup>4</sup>

Yang baru pada gerakan ini adalah perluasannya terhadap ‘isi’ ijtihad, seperti hubungan antara akal dan wahyu, pembaruan sosial, khususnya dalam bidang pendidikan dan status wanita serta pembaruan politik dan bentuk-bentuk pemerintahan yang representatif serta konstitusional lantaran kontaknya dengan pemikiran dan masyarakat Barat.

Usaha modernisme dalam menciptakan yang baik antara pranata-pranata Barat dengan tradisi Islam melalui sumber al-Qur’an dan Nabi, menurut Rahman, merupakan suatu prestasi besar yang tidak bersifat artifisial atau terpaksa. Hakikat penafsiran Islam gerakan ini didasarkan pada al-Qur’an dan ‘Sunnah Historis’ (yakni biografi Nabi) sebagaimana dibedakan dengan ‘Sunnah teknis’ (yakni yang terdapat di dalam hadits-hadits). Mereka

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Islam, Bandung: Pustaka, 1997, hlm. 311.

umumnya skeptis terhadap hadits, tetapi skeptisisme ini tidak ditopang oleh kritisisme ilmiah.<sup>5</sup>

Modernisme Klasik telah memberikan pengaruh terhadap gerakan ketiga, Neo Revivalisme atau Revivalisme Pasca Modernis, seperti dalam mendukung gagasan demokrasi dan percaya serta mempraktekkan bentuk pendidikan Islam yang relatif telah dimodernisir. Bahkan gerakan ketiga ini telah mendasari dirinya pada basis pemikiran Modernisme Klasik bahwa Islam itu mencakup segala aspek kehidupan manusia, baik individual maupun kolektif. Namun karena usahanya untuk membedakan diri dari Barat, maka Neo Revivalisme merupakan reaksi terhadap Modernisme Klasik. Mereka tidak menerima metode atau semangat Modernisme Klasik; tetapi sayangnya, mereka tidak mampu mengembangkan metodologi apapun untuk menegaskan posisinya, selain berusaha membedakan Islam dari Barat.

Di bawah pengaruh Neo Revivalisme, tetapi juga merupakan tantangan terhadapnya, Neomodernisme Islam muncul, dan Rahman mengklaim dirinya sebagai juru bicara gerakan baru ini. Dengan tegas Rahman mengatakan bahwa Neomodernisme Islam harus mengembangkan sikap kritis tentang Barat maupun warisan-warisan kesejarahannya sendiri. Kaum muslimin harus mengkaji dunia Barat serta gagasan maupun ajaran-ajaran dalam sejarah keagamáannya sendiri. Bila hal ini tidak dikaji secara obyektif, maka keberhasilannya dalam menghadapi dunia modern merupakan suatu hal yang

---

<sup>5</sup> Taufik Adnan Amal, *Ibid.*

mustahil, bahkan kelangsungan hidupnya sebagai Muslim-Muslim akan sangat meragukan.<sup>6</sup>

Neomodernisme Islam ini, sebagaimana dinyatakan Rahman sendiri, ingin merajut kembali kekayaan tradisi Muslim lalu dikemas secara metodologis untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman. Dalam kaitan ini Rahman menyatakan: “bagian dari tugas untuk memahami pesan al-Qur’an sebagai suatu kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang. Latar belakang langsungnya adalah aktivitas Nabi sendiri dan perjuangannya selama kurang lebih dua puluh tiga tahun di bawah bimbingan al-Qur’an. Karena perjuangan Nabi sendirilah yang sesungguhnya berhak memperoleh sebutan Sunnah, maka adalah penting untuk memahami sebaik mungkin milieu Arab pada masa awal penyebaran Islam, sebab aktivitas Nabi mensyaratkan adanya milieu tersebut.”<sup>7</sup>

Selanjutnya Rahman mengemukakan bahwa adat istiadat, pranata-pranata dan pandangan hidup orang-orang Arab pada umumnya menjadi sangat penting untuk memahami aktivitas Nabi. Situasi di Makkah, khususnya segera sebelum Islam datang juga membutuhkan pemahaman yang mendalam.<sup>8</sup>

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa Fazlur Rahman dengan Neomodernismenya mengingatkan umat Islam untuk dapat membedakan secara jeli antara Islam normatif dan Islam historis. Dalam memahami al-Qur’an perlu dibedakan aspek ideal moral (sebagai tujuan) dengan ketentuan

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987, hlm. 55.

<sup>8</sup> *Ibid.*

legal-spesifik; dimana aspek ideal moral yang lebih pantas diterapkan. Ciri lain dari Neomodernisme Islam ini adalah metodologi penafsiran al-Qur'an harus dilakukan dengan gerakan ganda (*double movement*) dari situasi sekarang ke masa al-Qur'an diturunkan dan kembali ke masa kini.<sup>9</sup>

Merunut pada periodisasi pemikiran model Fazlur Rahman di atas, maka pada akhirnya, empat tipe ini akan mengerucut menjadi dua kelompok besar, tradisionalisme dan modernisme. Tradisionalisme dalam Islam biasanya sebagai corak keberagamaan seseorang yang lebih menekankan pada kebenaran pada teks atau doktrin agama, tanpa melihat situasi dan kondisi bergumuhnya teks tersebut dengan realitas. Artinya, model tradisionalisme ini meyakini kebenaran teks secara harfiah atau *taken for granted*. Jargon utamanya adalah kembali kepada al-Qur'an dan as-Sunnah (*ar-ruju' ila al-Qur'an wa as-Sunnah*). Maka tak heran, bila aliran ini terkadang terlihat "anti-modernitas", "jumud" dan romantisme sejarah masa lampau.

Muhammad Abed al-Jabiri dalam *Post-Tradisionalisme Islam* mendefinisikan tradisi (*turats*) adalah sesuatu yang hadir dan menyertai

---

<sup>9</sup> *Double movement* berpijak dari realitas masa kini. Problem-problem yang terjadi pada realitas masa kini berusaha mencari rujukan solusi terhadap al-Qur'an. Maka langkah yang selanjutnya adalah dengan melacak kondisi sosio-historis ayat tersebut. Dalam hal ini generalisasi pada hal-hal khusus perlu dilakukan untuk menemukan ideal moral. Ideal moral ini menjadi rujukan yang paling signifikan dalam kemampuannya menghadapi dinamika perubahan zaman.

Langkah yang terakhir adalah menerapkan ideal moral tersebut dalam realitas kehidupan masa kini. Rahman melacak *world view* al-Qur'an dalam rangka membumikan al-Qur'an. Sebab selama ini umat Islam merasa asing dengan al-Qur'an yang menggunakan bahasa-bahasa khusus dan terikat oleh ruang dan waktu. Sedangkan membumikan al-Qur'an yang dilakukan Rahman disebabkan oleh keyakinannya bahwa al-Qur'an adalah dokumen teks bagi penuntun kehidupan manusia. Namun teks datang dengan bahasa yang terikat, sebab teks tersebut merupakan hasil transaksi wahyu dengan realitas. Menghadapi persoalan inilah Rahman melacak ide-ide umum al-Qur'an melalui strategi *double movement*.

Fazlur Rahman juga membahasakan teorinya ini dengan sebutan gerakan pemikiran yuristik. Yaitu dengan menarik pemahaman yang *particular* kepada yang *general* untuk kemudian kembali pada yang khusus dengan terlebih dahulu membuat sebuah pemahaman yang mendalam atas setting sosial kemunculan legal spesifikasi tersebut. *Ibid*, hlm. 49.

kekinian suatu masyarakat itu sendiri atau masyarakat tertentu yang berasal dari masa lalu, baik masa lalu masyarakat Islam itu sendiri ataupun masyarakat lain.<sup>10</sup> Dalam pengertian semacam itu, tradisi menyangkut keseluruhan aspek yang berasal dari masa lampau; bersifat maknawi dan material serta mencakup aspek dalam skala yang bersifat universal, regional dan lokal.

Sementara modernisme mempunyai makna sebaliknya dengan tradisionalisme, yaitu memahami dogma-dogma agama seiring dengan perkembangan zaman modern. Caranya adalah menafsir ulang (reinterpretasi) teks al-Qur'an sesuai dengan semangat zamannya atau ruang dan waktu tertentu. Namun, aliran model ini tidak sepenuhnya positif, sebab dalam perjalanannya liberalisme malah "kebablasan", bahkan dengan keras mengikis habis nilai-nilai tradisi sebagai lahan pijak umat beragama.

Namun, dikotomi tradisionisme (NU) dan modernisme (Muhamadiyah) yang diajukan Abdul Munir Mulhan, saat ini perlu dicermati ulang, terutama yang terkait dengan perkembangan iklim akademis di tubuh NU dan juga Muhammadiyah. Gairah untuk pengembangan wacana di tubuh generasi muda Nahdliyyin telah memberikan kontribusi yang cukup signifikan terhadap pemikiran keislaman di Indonesia. Tahun 2000 Muh. Hanif Dzakiri dan Zaini Rachman menerbitkan sebuah buku yang berjudul "*Post-Tradisionisme Islam: Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII*". Buku tersebut yang kemudian mengilhami pegiat wacana di Lakpesdam PB NU untuk menelisis

---

<sup>10</sup> Muhammad Abed Al Jabiri, *Post Tradisionisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm. 8-9.

genre baru pemikiran Islam di Indonesia dan kemudian dipublikasikan dalam jurnal *Tashwirul Afkar* Edisi.<sup>11</sup> Jadilah, pemikiran ini menjadi sarapan baru para aktivis kajian di berbagai kelompok diskusi.

Dengan demikian, kader-kader muda Nahdliyyin sebenarnya telah melakukan loncatan perubahan yang cukup menyolok. Sebagai angkatan muda NU, mereka sering diidentikkan dengan kelompok tradisional yang berhaluan konservatisme dan sulit mengapresiasi perkembangan zaman. Mereka juga dikenal dengan keterbelakangan kultural karena orientasi hidup mereka dipercayai hanya sebatas penerapan dan pemeliharaan nilai-nilai lama yang teguh dipegangi dan diyakini. Tetapi, perkembangan mutakhir dalam bidang akademik sepertinya mulai menggeser paradigma yang sudah melekat dan menjadi bagian dari identitas NU.

Fenomena ini direkam cukup apik oleh Martin Van Bruinessen dalam bukunya, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*. Ia mengatakan bahwa organ mahasiswa yang ada dalam tubuh NU menjadi salah satu organisasi mahasiswa yang paling dinamis dalam hal perdebatan intelektual. Kontras dengan mahasiswa Islam Modernis, mahasiswa yang berlatarbelakang NU biasanya memiliki penguasaan lebih baik terhadap ilmu tradisional, tetapi bacaan mereka jauh lebih luas dari kurikulum tradisional semata. Sementara para mahasiswa modernis masih banyak dipengaruhi oleh pemikiran Sayyid Qutb dan Maududi, mahasiswa NU kata Van Bruinessen memperlihatkan

---

<sup>11</sup> Kelompok ini menyebut apa yang mereka ramu sebagai wacana Post Tradisionalisme Islam. Selengkapnya dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, *Post Tradisionalisme: Ideologi dan Metodologi*, Jakarta: Lakpesdam dan TAF, Edisi No 10/2001.

minat yang besar kepada para pengarang yang lebih radikal seperti Hasan Hanafi, seorang intelektual asal Mesir.<sup>12</sup>

Apa yang diungkapkan oleh Bruinessen diatas merupakan sebuah pengamatan yang cukup jeli dan pengakuan yang jujur bahwa ada gerak dinamika yang terjadi di tubuh kelompok NU, terutama dalam hal pengembangan wacana-wacana keagamaan. Stigmatisasi sebagai kelompok tradisional yang hanya berurusan dengan hal yang berbau mistis, sudah tidak lagi nampak di sini. Mereka justru memiliki pandangan intelektual yang lebih terbuka, peka dan peduli terhadap masalah keagamaan dan kehidupan sosial.

Tradisi untuk senantiasa berpikir kritis dan menentang segala bentuk kemapanan, menggiring kelompok tersebut untuk terus menerus melakukan kajian terhadap kondisi kehidupan sosial, termasuk kebekuan-kebekuan yang dialami agama. Doktrin-doktrin ajaran agama yang tidak relevan dengan perkembangan zaman, dimodifikasi dan disesuaikan dengan gerak masyarakat yang semakin dinamis. Tetapi satu hal yang tetap mereka jadikan pijakan dari berbagai bentuk inovasi pemikiran itu adalah keteguhannya untuk tetap berpegang tradisi.

Karenanya, komunitas ini sebenarnya akan lebih tepat jika dimasukkan dalam kategori pemikir Post-Tradisionalisme Islam. Menurut Marzuki Wahid, salah seorang aktivis PMII yang saat ini concern di bidang kajian mengatakan,

---

<sup>12</sup> Martin Van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*, Yogyakarta: LKiS, 1997, hlm.

bahwa Post-Tradisionalisme Islam yang dimaksudkan adalah gerakan "lompat tradisi".<sup>13</sup>

Artinya gerakan ini berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbaiki tradisi tersebut dengan cara mendialogkan dengan modernitas. Karena intensifnya berdialog dengan kenyataan modernitas, maka terjadilah loncatan dalam kerangka pembentukan tradisi baru (*new traditions*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya.<sup>14</sup>

Begitu juga sebaliknya kelompok modernis (Muhamadiyyah) saat ini juga tidak berbicara sepenuhnya tentang gagasan modernisme. Di beberapa tempat seperti Surakarta, kelompok muda Muhamadiyyah sangat fasih berbicara tentang kebudayaan, mistik dan kebajikan local lainnya. Dengan demikian, isu-isu modernitas, bukan sama sekali untuk menolak tradisi atau memutus tradisi masa lalu, melainkan untuk "meng-up grade" sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat kebudayaan modern. Sebab, modernitas yang dimaksud adalah dalam rangka mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi.

## **B. Pergeseran Paradigma Politik Santri: Dari Orde Baru ke Orde Reformasi**

Berbicara tentang perkembangan situasi politik dalam negeri menurut perspektif Islam, kita mengenal setidaknya dua periode yang secara signifikan

---

<sup>13</sup> Marzuki Wahid, *Post-Tradisionalisme: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi 10/2001, hlm. 19-20.

<sup>14</sup> *Ibid.*

memberikan pengaruh yang berbeda, yakni periode pra dan pasca 90-an, atau bisa juga dikatakan orde baru dan reformasi.

Yang pertama adalah periode beku yang ditandai dengan ketegangan hubungan antara umat Islam dengan pemerintah, sedangkan yang kedua adalah pencairan dari yang pertama, yakni ketika pemerintah berubah haluan dalam menatap umat Islam dalam setting pembangunan nasional.

Situasi pra 90-an diakui sarat dengan isu politik yang mempertentangkan umat Islam dengan pemerintah. Peristiwa Tanjung Priok, Aceh, Lampung, Komando Jihad, peledakan Borobudur, dan lain sebagainya telah memanaskan situasi. Peristiwa-peristiwa tersebut, sejak Orde Baru berdiri, mengukuhkan citra pertentangan antara umat Islam dengan pemerintah. Situasi ini pada gilirannya menjadikan organisasi Islam tidak berani "tampil" secara lantang menyuarakan aspirasinya.

Tetapi, situasi tersebut berangsur berubah pada pasca 90-an, angin segar seakan bertiup sejuk ke tubuh umat Islam. ICMI terbentuk, Soeharto naik haji, jilbab dilegalisasi di sekolah menengah, lolosnya peradilan agama dan pendidikan nasional yang dinilai menguntungkan, pencabutan SDSB, pendirian BMI, serta suasana keberislaman kalangan birokrasi yang semakin kental dan lain-lain yang menandai era baru: politik akomodasi, umat Islam yang selama ini dianggap sebagai rival kini tidak lagi. Tumbuh di kalangan pemerintah dan juga ABRI (pada waktu itu), bahwa pembangunan Indonesia

tidak akan berhasil tanpa menyertakan umat Islam yang mayoritas, umat Islam harus dianggap sebagai mitra.<sup>15</sup>

Layaknya bola salju, era akomodasi ini bergulir deras dan cenderung besar, efeknya terasa, kini bukan tabu lagi umat Islam berbicara tentang aspirasi Islam. Di kalangan pemerintah juga tampak adanya upaya untuk "menyinggung" perasaan umat Islam. Demikian terus dalam beberapa tahun terakhir, proses "islamisasi" seakan berjalan lancar tanpa halangan.

Ada dua teori guna meramalkan masa depan bola salju tadi. *Pertama*, bahwa kelak bola salju itu makin besar. Artinya, kesadaran keberislaman makin menyebar dan marak menyelimuti semua kalangan. *Kedua*, adalah antitesis yang pertama. Bola salju tadi memang membesar, tetapi hanya sesaat kemudian pecah berkeping-keping akibat terlalu kencangnya meluncur atau lemahnya ikatan unsur-unsur pembentuk bola tersebut.

Sebagai kemungkinan alternatif ini bisa terjadi. Yakni, bila umat Islam terlalu kencang meluncurkannya, sementara ikatan di tubuh umat dan flatrorm situasi belum cukup kuat, atau mungkin juga latar belakang ada orang lain yang sengaja memukul hancur. Bila ini terjadi, kita tidak bisa membayangkan seperti apa jadinya, dan butuh beberapa waktu lagi untuk mendapatkan keadaan serupa, dan di era reformasi umat Islam dalam berpolitik sudah terpecah-pecah, itu suatu kenyataan riil yang kita lihat.

Menurut Masykuri Abdillah, kondisi pada era reformasi ini hampir mirip pada kondisi era demokrasi parlementer, terutama adanya kebebasan

---

<sup>15</sup> Tentang politik akomodasi ini, penulis sudah singgung di pendahuluan bab awal.

berekspreksi, mendirikan partai dengan berbagai alirannya, dan lainnya.<sup>16</sup> Hal ini membawa akibat munculnya kembali orientasi Islam struktural dan Islam politik secara bersamaan dan tanpa hambatan, meski dalam kenyataannya terjadi pula perubahan orientasi sejumlah tokoh yang berbeda dengan logika ini, yakni munculnya orientasi pada Islam politik tetapi tidak otomatis mendukung Islam struktural.

Oleh karenanya, orientasi ini dapat dibedakan menjadi bentuk, yakni: (1) *theo-political* Islam, Islam politik yang tetap mendukung Islam struktural, dan (2) *ethno-political* Islam, yakni Islam politik yang tidak mendukung Islam struktural melainkan hanya Islam kultural. Banyak tokoh Islam merespons hal ini dengan mendirikan partai baru atau aktif di partai, baik sebagai pengurus, caleg maupun jurkam. Partai Islam yang dimaksud adalah: (1) Partai yang secara jelas mencantumkan kata Islam dalam namanya, (2) partai yang menggunakan simbol-simbol Islam dan simbolnya, (3) partai yang menjadikan Islam dalam asasnya, (4) partai yang memasukkan implementasi nilai-nilai Islam sebagai tujuannya, dan (5) partai yang mengidentifikasi mayoritas konstituent-nya umat Islam.

Dalam konteks ini, era reformasi yang kemudian memunculkan partai-partai Islam yang berada di atas angka 50-an, meskipun kemudian melalui proses verifikasi, hanya 48 partai yang dinilai layak mengikuti pemilu--telah melahirkan penilaian tersendiri. Yang paling umum adalah pandangan

---

<sup>16</sup> Masykuri Abdilah, *NU dan Islam Politik di Era Reformasi*, dalam [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id). Kajian tentang Islam dan Politik era Demokrasi Terpimpin lihat dalam A. Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia: Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.

mengenai munculnya kembali kekuatan politik Islam. Orang pun kemudian mengingat-ingatnya dengan istilah "repolitisasi Islam", sesuatu yang bisa menimbulkan konotasi tertentu, mengingat pengalaman Islam dalam sejarah politik Indonesia. Padahal, kita sebenarnya boleh menanyakan apakah benar Islam sejatinya pernah berhenti berpolitik? Walaupun dengan itu, pertanyaan tersebut bukan untuk mengisyaratkan bahwa Islam itu adalah agama politik.

Meskipun demikian satu hal yang harus diingat bahwa mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam. Langsung atau tidak langsung, yang demikian itu mempunyai implikasi politik. Dengan kata lain, kekuatan politik apa pun, lebih-lebih partai politik akan sangat memperhitungkan realitas demografis seperti itu. Artinya, masa Islam bakal diperebutkan oleh kekuatan-kekuatan politik guna mencari dukungan.

Bak "gadis" yang akan selalu diperebutkan, bagaimana seharusnya Islam bersikap di tengah polarisasi politik yang tajam ini? Jelas, ini bukan pertanyaan yang mudah dijawab. Seandainya tersedia jawaban pun ia bukan suatu yang dapat diperebutkan. Artinya, akan tersedia banyak jawaban. Dan semua itu akan sangat dipengaruhi dan dibentuk oleh preferensi politik yang bersangkutan.

Dalam situasi seperti ini, ada baiknya kita kembali kepada makna beragama. Ada apa sebenarnya fungsi Islam dalam kehidupan. Seperti telah sering dikemukakan, agama dapat dilihat sebagai instrumen ilahiyah untuk "memahami" dunia. Dibandingkan dengan agama-agama lain, Islam paling mudah menerima premis ini. Salah satu alasannya terletak pada sifat Islam

yang omnipresence. Ini merupakan suatu pandangan bahwa "di mana-mana" kehadiran Islam hendaknya dijadikan panduan moral yang benar bagi tindakan tingkah laku manusia.

Ada memang yang mengartikan pandangan seperti ini dalam konteks bahwa Islam merupakan suatu totalitas. "Apa saja" ada dalam Islam. Seperti firman Allah dalam Alquran yang artinya, "Tidak kami tinggal masalah sedikit pun dalam Alquran." Lebih dari itu, Islam tidak bisa dipisahkan dari kehidupan sosial-ekonomi dan politik. Terutama karena itu, ada yang berpendapat bahwa Islam itu sebenarnya mencakup negara--sesuatu yang kemudian dirumuskan dalam jargon "innal Islam dinun wa dawlah".

Tidak dipungkiri lagi politik Islam adalah suatu keharusan dalam sebuah komunitas Islam yang majemuk, tetapi di sisi lain, ia pun tidak lepas dari dilema-dilema dan problema-problema yang merupakan konsekuensi dalam dirinya. Untuk mengatasi hal-hal tersebut, maka diperlukan strategi dan taktik jitu perjuangan politik dalam latar kehidupan politik Indonesia yang kompleks dengan kelompok-kelompok kepentingan politik majemuk.

Politik, sejatinya tak bisa dilepaskan dari tafsir sejarah, juga agama. Sejarah dan agama seringkali dijadikan bahan analisa sekaligus prediksi peristiwa politik. Bahkan, sejarah dan agama kerap menjadi atribut dalam memenangkan kompetisi politik. Tak heran jika muncul sebutan partai agama dalam politik yang biasanya dibingkai dengan setting sejarah.

Di Indonesia, fragmentasi politik mutakhir selalu dikaitkan dengan dinamika politik 1955-1970. Salah satu momen yang banyak dikenang dan

berbau 'agama' adalah hadirnya partai Masjumi. Peristiwa politik yang menjadi goresan sejarah penting adalah berakhirnya apa yang disebut blok kekuatan politik Islam. Tepatnya, ketika NU berpisah dari Masjumi dan menjadi sebuah entitas politik baru. Perpisahan ini --terlepas dari apapun penyebabnya-- pada gilirannya memiliki resonansi sejarah lebih panjang. Bahkan sisa-sisa dinamikanya terkadang masih terasa hingga kini.

Di awal reformasi, tersembul keinginan banyak pihak untuk meneguhkan satu 'payung besar' bagi kalangan Muslim. Tapi, ingatan masa lalu agaknya masih menjadi kendala psikologis bagi tokoh-tokoh Muslim. Amien Rais (AR) di satu sisi, dengan Gus Dur (GD) di sisi lain, yang diharapkan menjadi motor dalam melahirkan 'payung besar' itu pada akhirnya mengambil ijtihad politik berbeda. Mas AR, setelah tarik-ulur dengan PPP dan PBB memilih melahirkan PAN. Sementara GD membidani PKB.

Di segmen lain, sekelompok generasi muda Muslim terdidik dan berbasis pada gerakan tarbiyah mencoba mengambil jarak dengan masa lalu dengan mendirikan PK(S). Selanjutnya, PPP yang diharapkan menjadi salah satu rumah politik kalangan Muslim dilanda oleh perbedaan politik tajam yang akhirnya melahirkan PBR. Tentu saja, di luar itu, banyak partai-partai lain yang mencoba peruntungan politik dengan menyematkan 'Islam' sebagai atribut politiknya. Hanya saja, raihan suaranya masih belum signifikan.

Di komunitas Kristen sendiri, ada beberapa parpol lahir. Sekalipun tidak terang-terangan menyebut diri partai Kristen, tapi simbol dan ideologi

perjuangannya berlandaskan iman kristiani. Di antaranya PDKB dan PDS pimpinan Ruyandi Hutasoit.

Sesungguhnya, agak sulit menyebut satu kekuatan politik dengan partai agama. Yang paling maksimal dapat dilakukan adalah penyederhanaan sebutan atau kategorisasi politik oleh para ahli dan media massa. Padahal, sebutan dan kategorisasi ini seringkali simplistis. Misalnya dengan hanya bersandar pada roots pendukungnya, lambang, visi atau ideologi yang diperjuangkannya.

Di masa lalu, identifikasi agak mudah karena parpol gandrung dengan penggunaan nama-nama berbau agama --misalnya Islam atau lebih tepat bahasa Arab, juga Kristen atau Hindu. Tak heran, nama partai masa lalu dari kalangan Muslim adalah Masjumi atau Nahdlatul Ulama (NU). Hal ini sepadan dengan partai Kristen di berbagai belahan dunia. Belakangan, banyak nama parpol yang disebut sebagai satu kekuatan politik berbasis agama tak lagi menggunakan nama Arab atau Islam, Kristen, atau agama lain.

Realitas demokrasi sendiri menunjukkan bahwa blok atau kekuatan politik yang menyematkan simbol dan melandaskan perjuangan partainya pada agama sebagai sebuah hal yang lazim. Termasuk di negara-negara Barat yang menyatakan diri sebagai kampium demokrasi. Di Jerman, Kanselir Angela Merkel berasal dari the Christian Democratic Union of Germany. Di Italia, negeri di mana mayoritas penduduknya Katolik, dua parpol Kristen menopang PM Silvio Berlusconi, yakni Christian Democracy for the Autonomies dan Union of Christian and Centre Democrats.

Pertanyaan menarik yang muncul ke permukaan adalah seberapa besar peluang partai agama meraih kepercayaan besar dari mayoritas rakyat sebuah negara? Atau dalam bahasa politik, mungkinkah 'partai agama' memenangkan pemilu?

Tentu saja, jawabannya tak bisa standar atau general. Para ahli, peminat, dan aktifis politik tidak akan pernah menemukan formula jawaban sama yang dapat diterapkan untuk semua negara. Ada adagium lawas dalam politik, yakni "Politics always local". Setiap segmen atau wilayah politik memiliki keunikan tersendiri. Oleh karena itu, tantangan dan sejarah politik di setiap negara juga amat bervariasi, sehingga membutuhkan proses pengambilan keputusan dan penanganan politik berbeda.

Di Indonesia ada beberapa Partai yang telanjur dikategorikan sebagai partai agama. Dari kalangan Muslim ada PPP, PBB, PBR, dan PKS. Sementara PAN dan PKB boleh dikatakan 'semi-agama' karena roots pendukungnya berasal dari dua kantung organisasi keagamaan terbesar (NU dan Muhammadiyah). Dari kalangan Kristen, tak bisa dipungkiri jika PDS merupakan partai yang 'berbau Kristen'.

Merujuk kepada pertanyaan di atas, agak sulit memang memprediksi kemenangan politik partai agama di Indonesia. Hal ini jika menggunakan analisa dan parameter sejarah politik Indonesia masa lalu hingga pemilu terakhir. Besar dugaan, landasan berpikir ini yang menjadi alasan GD dan AR mencoba melahirkan kekuatan politik yang dapat memperluas konstituennya dan membentuk the so-called "centre party" (partai tengah).

Dengan kata lain, kedua figur politik yang kita hormati tersebut sesungguhnya masih bertumpu pada sokongan politik dari kantung tradisional NU dan Muhammadiyah. Tapi, dalam rangka memperluas konstituen, keduanya melahirkan partai dengan citra terbuka yang tengah dan merekrut politisi di luar kelompok tradisionalnya, misalnya Ryeke Dyah Pitaloka dan dr sugiat (PKB), atau Alvin Lie (PAN).

Ijtihad ini memudahkan PAN dan PKB memperlebar kantung suara sekaligus lentur menggalang koalisi ke kubu nasionalis maupun kubu agama. Sebuah langkah berani dan cerdas. Hanya saja, keduanya luput memperhatikan perkembangan politik menarik di berbagai belahan dunia.

Di negeri kita, pilihan dan kepercayaan politik akan sangat ditentukan oleh penilaian dan kesaksian seluruh rakyat Indonesia atas kiprah partai dan wakil-wakilnya. Dulu agak sulit membayangkan koalisi politik antara partai agama dengan partai sekuler/nasionalis. Saat ini, koalisi sangat mudah dan cair.

Karenanya, Keragaman partai seyogianya menjadi energi positif untuk membawa kepada kesejahteraan dan keadilan. Keragaman partai adalah sarana pengabdian sekaligus jalan untuk menebar benih kebajikan, bukan menebar kebencian.

Dengan demikian, tantangan terbesar yang dihadapi oleh partai politik yang berasal dari komunitas gerakan Islam, baik yang memakai Islam sebagai landasan ideologisnya, maupun bukan, membawa peran yang rumit, yakni

sebagai institusi yang membawa misi spiritual ke dalam praktek politik yang biasanya bersifat profan.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Imdadun Rahmat et.al, Partai-partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi, dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Edisi 4/1999, hlm. 12.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Dari uraian yang telah penulis paparkan, ada beberapa hal yang bisa ditarik sebagai kesimpulan. Kesimpulan ini tidak lain merupakan jawaban atas dua persoalan yang telah dirumuskan.

1. Dalam pemikiran Abdul Munir Mul Khan pergeseran atau dinamika politik santri akan sangat ditentukan oleh dua hal yakni bahasan tentang teologi politik santri dan pemahaman terhadap konsep kekuasaan dalam pandangan santri. Dalam konteks ini, teologi politik santri dimaksudkan untuk menunjukkan satu argumen teologis tentang kerja-kerja politik yang dilakukan oleh para santri. Teologi politik di Indonesia berkaitan dengan tema “pembebasan”. Pembebasan di sini dimaksudkan sebagai upaya pembebasan seluruh manusia dari kesulitan dan hambatan merealisasikan dirinya sebagai muslim dalam suatu tata kehidupan sosial Islami sebagai prasyarat tercapainya keadilan dan persamaan hak untuk mencapai tujuan akhir yakni diterimanya penyerahan kepada “Sang Pencipta” atau mardhotillah dan kebahagiaan dalam hidup duniawi dan ukhrawi. Sementara bahasan tentang konsep kekuasaan dalam konsep santri selalu bermula dari upaya legitimasi terhadap perilaku politiknya. Dalam konteks ini, pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang konsep kekuasaan direpresentasikan dalam satu legitimasi teologis penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai dasar negara. Dasar legitimasi

(politik) yang ditawarkan Munir sebenarnya sangat terkait era dimana ia menawarkan gagasan tersebut yakni orde baru. Karenanya kebanyakan warna gagasannya sangat bercorak orde baru. Oleh karena itu, banyak dari idenya tersebut yang kurang relevan jika diterapkan pada masa sekarang.

2. Pergeseran paradigma politik Islam jelas berbeda antara orde baru dan reformasi. Situasi pra 90-an atau orde baru diakui sarat dengan isu politik yang mempertentangkan umat Islam dengan pemerintah. Peristiwa Tanjung Priok, Aceh, Lampung, Komando Jihad, peledakan Borobudur, dan lain sebagainya telah memanaskan situasi. Peristiwa-peristiwa tersebut, sejak Orde Baru berdiri, mengukuhkan citra pertentangan antara umat Islam dengan pemerintah. Situasi ini pada gilirannya menjadikan organisasi Islam tidak berani "tampil" secara lantang menyuarakan aspirasinya. Sementara pada pada era reformasi ini hampir mirip pada kondisi era demokrasi parlementer, terutama adanya kebebasan berekspresi, mendirikan partai dengan berbagai alirannya, dan lainnya. Hal ini membawa akibat munculnya kembali orientasi Islam struktural dan Islam politik secara bersamaan dan tanpa hambatan, meski dalam kenyataannya terjadi pula perubahan orientasi sejumlah tokoh yang berbeda dengan logika ini, yakni munculnya orientasi pada Islam politik tetapi tidak otomatis mendukung Islam struktural.

## **B. Saran-saran**

Pemikiran Abdul Munir Mul Khan tentang dinamika politik santri memang belum bisa memotret secara keseluruhan apa yang terjadi di dunia santri secara keseluruhan. Karenanya ada beberapa saran yang bisa diajukan penulis untuk melengkapi karya kesarjanaan, terutama dalam bidang politik Islam.

1. Terkait dengan penulisan karya ini, penulis merasa masih banyak hal yang perlu dibenahi. Karena, diakui atau tidak, pemikiran Mul Khan yang sedemikian luas, sulit untuk dapat dikaji secara menyeluruh dan dapat ditulis dalam sebuah karya yang utuh. Latar belakang Mul Khan yang seorang guru besar pendidikan Islam misalnya bisa menjadi bahasan tersendiri untuk melihat pemikirannya tentang pendidikan Islam atau keterkaitan antara pendidikan dan politik Islam. Begitu juga dengan latar belakangnya dalam ilmu-ilmu sosiologi.
2. Harus penulis akui bahwa Mul Khan belum memberikan kontribusi metodologis terhadap pemikiran politik Islam. Karenanya pemahaman terhadap pemikiran Mul Khan semestinya juga disertai dengan pelacakan dan penguasaan terhadap metode yang ia gunakan dalam membahas tema-tema politik.

## **C. Penutup**

Dengan mengucapkan syukur alhamdulillah, penulis dapat menyelesaikan karya ini. Meski, terasa berat, tetapi bagaimanapun juga penulis cukup

berbangga hati mampu menjadi bagian dari komunitas akademik dan berusaha untuk menjadi akademisi, meski dalam pengertian yang paling sederhana. Akhirnya, penulis berharap bahwa karya ini dapat memberikan bahan bacaan baru dalam kajian politik Islam. Tentunya karya ini masih jauh dari sempurna, maka kritik dan saran yang membangun senantiasa penulis harapkan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdilah, Masykuri, *NU dan Islam Politik di Era Reformasi*, dalam [www.nu.or.id](http://www.nu.or.id). Kajian tentang Islam dan Politik era Demokrasi Terpimpin lihat dalam A. Syafii Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia: Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Adnan Amal, Taufik, *Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa Ini*, dalam Fazlur Rahman, "Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam", Bandung: Mizan, 1987
- Al Jabiri, Muhammad Abed, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso, Yogyakarta: LKiS, 2000
- Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992
- Bruinessen, Martin Van, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*, Yogyakarta: LKiS, 1997
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta LP3ES, 1982
- Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Pola Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pondok Pesantren*, Jakarta: Ditpeka Pontren Ditjen Kelembagaan Agama Depag RI, 2003, cet. 3
- Effendi, Bachtiar, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998
- Engineer, Asghar Ali, *Islam and Liberation Theology*, terj. Agung Prihantoro, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003
- Gaffar, Afan, *Politik Indonesia: Transisi Menuju Demokrasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Ghazali, M. Bahri, *Pesantren Berwawasan Lingkungan*, Jakarta: Prasasti, 2003
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Ofset, 1997). hlm. 9.
- Jurnal Tashwirul Afkar, *Post Tradisionalisme: Ideologi dan Metodologi*, Jakarta: Lakpesdam dan TAF, Edisi No 10/2001.
- Kompas 23 Oktober 1999.

- Lowy, Michael, *Teologi Pembebasan*, terj. Roem Topatimasang, Yogyakarta: INSIST Press bekerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2000
- Masyhud, M. Sulthon dan Moh. Khusnur Dilo, *Manajemen Pondok Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003
- Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam*, Bandung: Nuansa, 2003
- Mulkhan, Abdul Munir, "Syahwat" *Politik Kaum Santri*, Kompas, Jumat, 08 April 2005.
- \_\_\_\_\_, *Moral Politik Santri: Agama dan Pembelaan Kaum Tertindas*, Jakarta: Erlangga, 2003, hlm. 87
- \_\_\_\_\_, *Neo-Sufisme dan pudarnya Fundamentalisme di Pedesaan*, Yogyakarta: UII Press, 2000
- \_\_\_\_\_, *Repolitisasi Kaum Santri*, Kompas, Jumat, 03 Desember 2004.
- \_\_\_\_\_, *Runtuhnya Mitos Politik Santri: Strategi Kebudayaan dalam Islam*, Yogyakarta: Sypress, 2004
- \_\_\_\_\_, dan HM. Shaleh Harun, *Latar Belakang Ummat Islam Menerima Pancasila Sebagai Asas Tunggal: Sebuah Kajian Informatif Pandangan NU-Muhammadiyah*, Yogyakarta: Aquarius, tt
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Islam, Bandung: Pustaka, 1997
- \_\_\_\_\_, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Bandung: Mizan, 1987
- Rahmat, Imdadun, et.al, "Partai-partai Islam: Transformasi Gerakan Islam dan Ruang Demokrasi", dalam Jurnal Tashwirul Afkar, Edisi 4/1999
- Romli, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes: Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pusat Penelitian Politik, 2006
- Suara Merdeka, 14 Maret 2004.
- Syamsul A. Hasan, "Pesantren dan Politik", dalam [www.islamlib.com](http://www.islamlib.com)
- Tim Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, *Pola Pengembangan Pondok Pesantren*, Jakarta: Ditjen Kelambagaam Agama Islam dan Pondok Pesantren, 2003

Turmudzi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2004, hlm. 32.

Wahid, Marzuki, et.al (eds.), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1999