



UNIVERSITAS INDONESIA

**KAPITALISASI SIMBOL AGAMA
(Studi Atas Fenomena Kelas Transkultural Komunitas Pesantren)**

DISERTASI

**NGATAWI
8903410032**

**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM STUDI SOSIOLOGI
DEPOK
JULI 2009**





UNIVERSITAS INDONESIA

**KAPITALISASI SIMBOL AGAMA
(Studi Atas Fenomena Kelas Transkultural Komunitas Pesantren)**

DISERTASI

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor

**NGATAWI
8903410032**

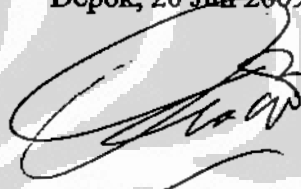
**FAKULTAS ILMU SOSIAL DAN ILMU POLITIK
PROGRAM STUDI SOSIOLOGI
DEPOK
JULI 2009**

SURAT PERNYATAAN

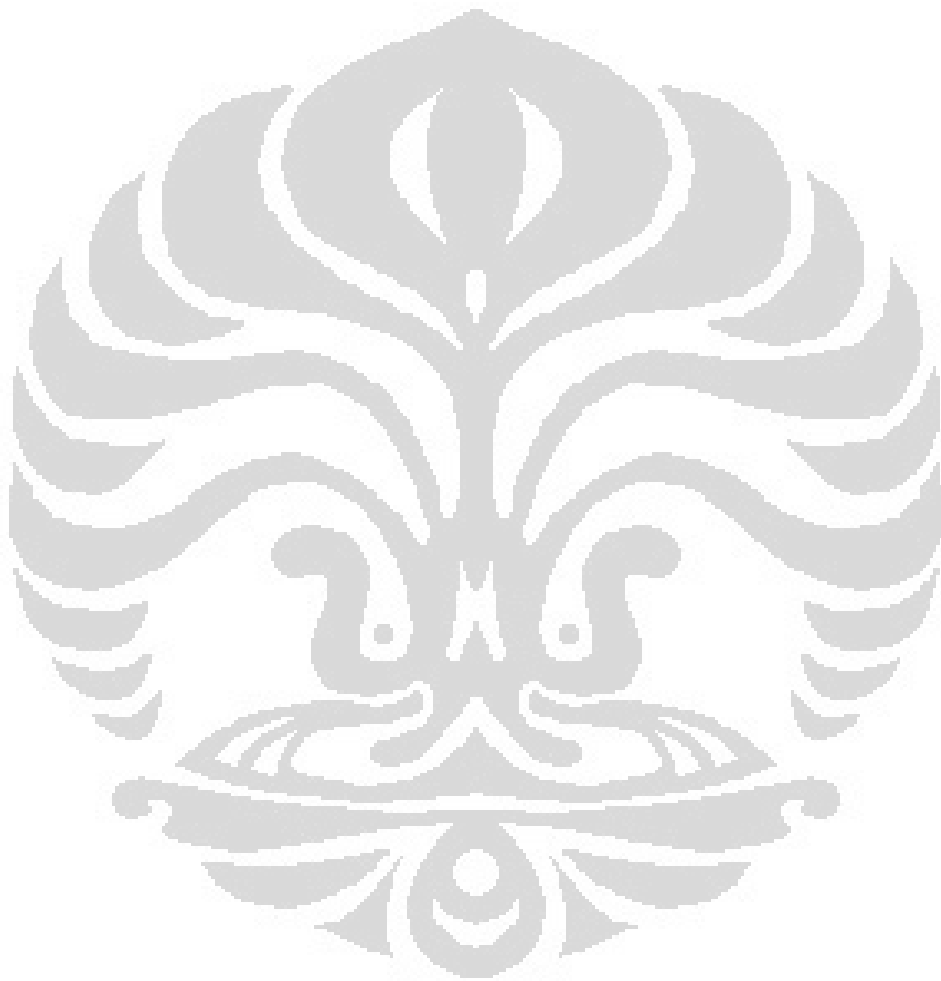
Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa disertasi ini saya susun tanpa tindakan plagiarism sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan plagiarism, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 20 Juli 2009



(Ngatawi)



HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

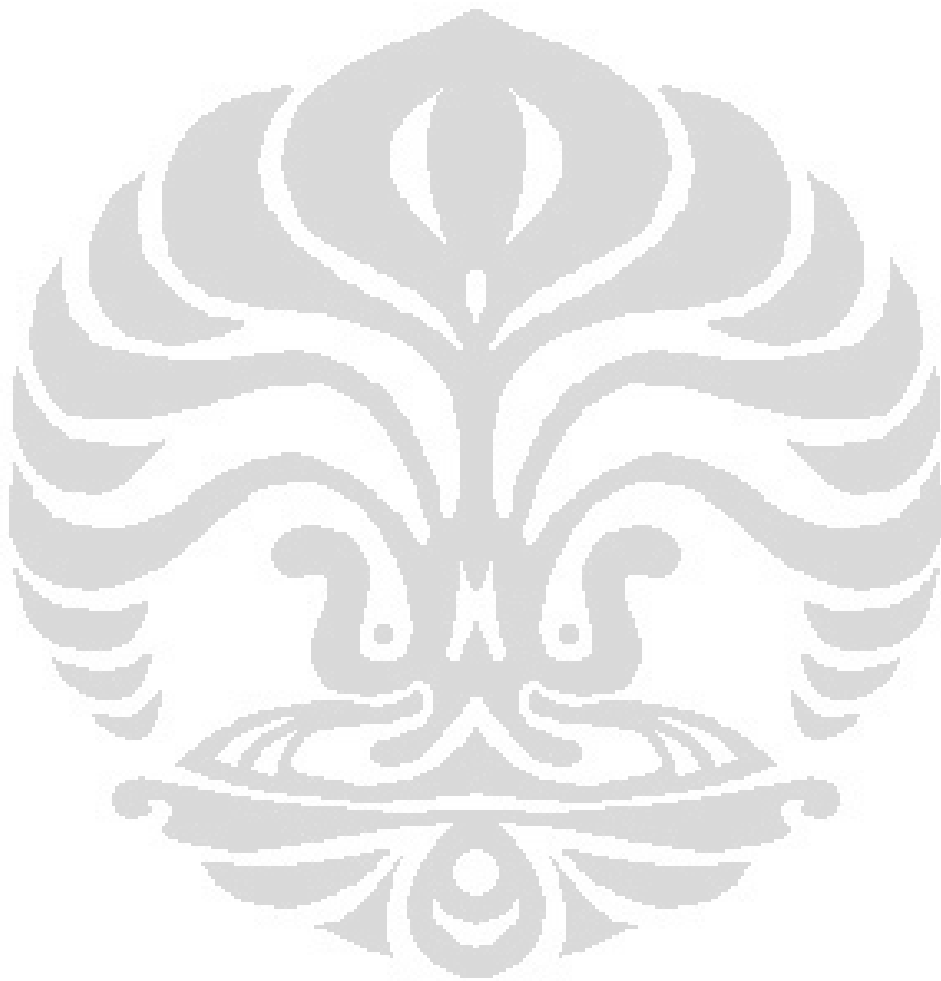
**Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar**

Nama : Ngatawi

NPM : 8903410032

Tanda Tangan :

Tanggal : 20 Juli 2009



HALAMAN PENGESAHAN

Disertasi ini diajukan oleh :

Nama : Ngatawi
NPM : 8903410032
Program Studi : Sosiologi
Judul Disertasi : Kapitalisasi Simbol Agama (Study Atas Fenomena Kelas Transkultural Komunitas Pesantren)

Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Doktor pada Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Promotor : Prof. Dr. Robert M.Z. Lawang (.....)

Ko Promotor : Dr. Iwan Gardono Sujatmiko (.....)

Tim Penguji
Ketua : Julian Aldrin Pasha, MA., Ph.D (.....)

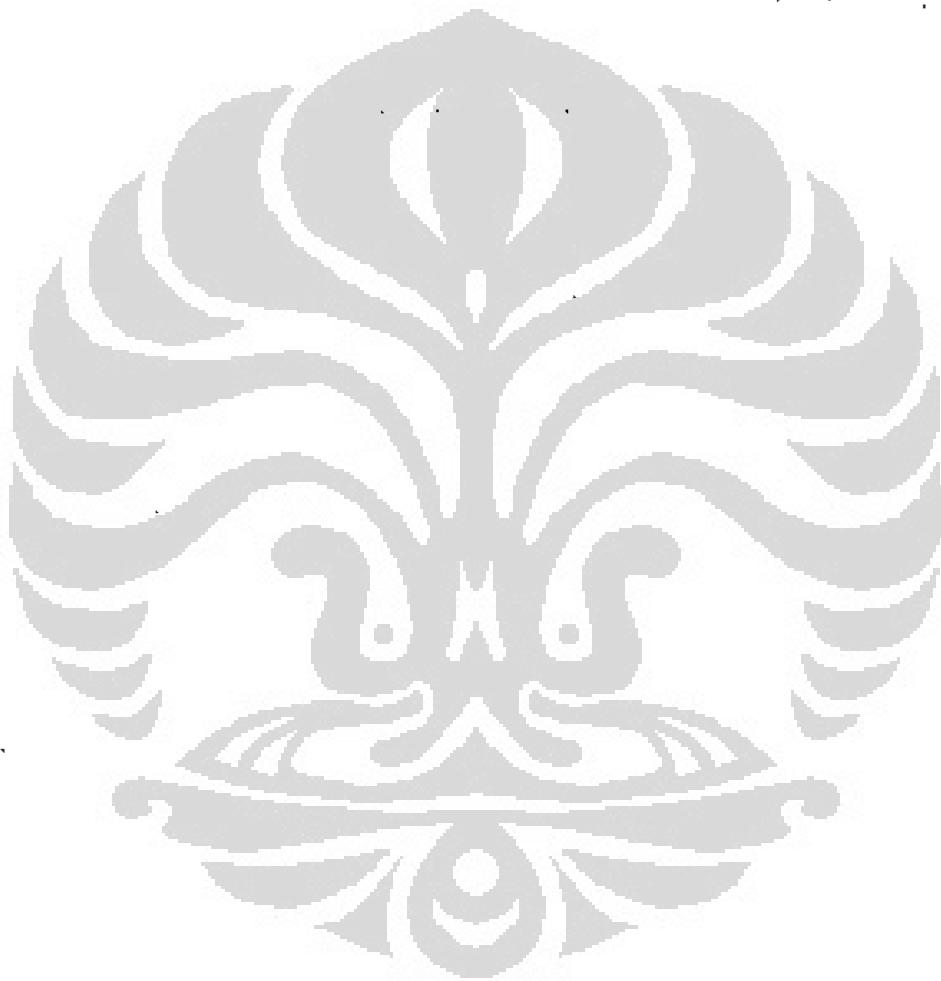
Anggota : Prof. Dr. Nazarudin Umar (.....)

Prof. Dr. Achmad Fedyani Saifuddin, MA (.....)

Dr. Linda Darmajanti, MI (.....)

Lugina Setyawati, Ph.D (.....)

Ditetapkan di Depok
Tanggal 29 Juli 2009



PENGANTAR

Puji Syukur penulis haturkan kehadiran Allah Tuhan Yang Maha Kuasa, karena berkat rahmat dan kuasanya penulis dapat menyelesaikan tugas berat menyusun disertasi, sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor di bidang Sosiologi.

Sebenarnya, topik penelitian dalam disertasi ini sudah tidak asing lagi bagi penulis, karena hampir setiap hari dan dalam waktu bertahun-tahun penulis bergumul secara intens dengan persoalan yang menjadi obyek penelitian ini. Komunitas pesantren merupakan medan pengumpulan penulis hampir sepanjang hidup. Sejak kecil saspai remaja penulis hidup dalam lingkungan pesantren, setelah jadi mahasiswa penulis masih berhubungan erat dengan kalangan pesantren, baik sebagai meneliti maupun nara sumber dalam berbagai forum pelatihan santri, bahkan sampai penelitian disertasi ini dilakukan penulis masih bergumul dengan komunitas pesantren.

Di satu sisi kenyataan ini sangat membantu penulis untuk memahami dan menelusuri data. Namun di sisi lain kenyataan ini justru membebani penulis karena terlalu banyak data yang ada sehingga sulit menentukan titik persoalan yang lebih fokus untuk diteliti. Namun berkat dorongan yang terus menerus dari para sahabat, serta arahan yang intens dari para promotor akhirnya penulisan disertasi ini dapat penulis selesaikan. Meski penulis yakin masih banyak kekurangan dan kelemahan dalam penulisannya.

Atas tersusunnya disertasi ini, penulis mengucapkan terima kasih kepada Bpk. Prof. Dr. Robert M.Z. Lawang, selaku Promotor dan Bpk Dr. Iwan Gardono Soejatmiko, selaku Co. Promotor yang telah berkenan memberikan arahan, bimbingan dan masukan kepada penulis selama penulis melakukan penelitian untuk menyusun disertasi. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Ibu Lugina Setyawati, Ph.D., sebagai Ketua Departemen Sosiologi Program Pasca Sarjana UI yang dengan kesabarannya telah memberikan toleransi yang cukup tinggi kepada penulis sehingga bisa memperoleh kesempatan untuk menyelesaikan penelitian ini. Seluruh Dosen Departemen Sosiologi Pasca Sarjana UI yang telah menempe dan membimbing penulis selama menempuh studi di Program Pasca Sarjana UI.

Kepada seluruh Dewan Penguji; Prof. Dr. Nazaruddin Umar, Prof. Dr. Achmad Fedyani, para Pemimpin Sidang, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang dalam, karena ditengah-tengah kesibukan beliau-beliau dengan jadwal waktu yang sangat padat, masih berkenan untuk menguji, memberikan masukan dan bimbingan kepada penulis demi kesempurnaan disertasi ini. Penghormatan dan penghargaan juga penulis sampaikan kepada Gus Dur dan Gus Im yang telah menempe penulis sekaligus menjadi sumber inspirasi sehingga penulis tidak saja bisa menyelesaikan disertasi ini, tetapi juga mampu memahami makna hidup sejati. Kepada, kedua orangtua yang tak henti-hentinya berdoa untuk keberhasilan penulis mengapai cita-cita, penulis sampaikan rasa terima kasih.

Pada kesempatan ini penulis juga mengucapkan terimakasih kepada sdr. Wardi Taufik, Billy, Azed dan Gasrul yang telah banyak meluangkan waktu untuk membantu penulis dalam penggalan data. Kepada Mas Fu Xie dan Sdr. Andi Rahman penulis juga menyampaikan terima kasih karena telah memberi saran dan masukan yang berguna untuk penulisan disertasi ini. Penulis juga menyampaikan terima kasih kepada para kiai, pengurus pondok dan para narasumber yang telah berkenan diwawancarai dan memberikan data-data yang dibutuhkan. Selanjutnya penulis juga menyampaikan terima kasih kepada Sdr. Syamsul Ganjur yang telah membantu penulis mengoreksi seluruh tulisan ini, membuat layout sampai disertasi ini bisa dicetak seperti sekarang ini.

Untuk teman-teman seperjuangan yang terus memberi motivasi dan informasi penting berkaitan dengan penulisan disertasi ini; mas Arvin, mas Mun'im, Jadul, dan kawan-kawan di LKiS yang selalu menjadi partner mengasah pikiran, teman-teman seniman di komunitas Ki Ageng Ganjur Yogyakarta yang selalu memberikan provokasi pada penulis sehingga tergerak untuk terus menulis, semua kami ucapkan terima kasih. Kepada istri; Arifatul Choiri Fauzi, penulis juga menyampaikan terima kasih karena telah memberikan dorongan semangat untuk menulis dan menyelesaikan disertasi ini. Kepada anak-anakku; Abel, Balthaz, Celin dan Dieza, yang memberi inspirasi penulis untuk tetap menulis meski dalam keadaan dan waktu yang sangat terbatas. Kepada mas Tisan (Susanto Hartanto), dan mas Darma yang selalu memberi dukungan moril dan materiil penulis juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya. Akhirnya kepada semua pihak yang telah membantu terselesaikannya penulisan disertasi ini, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya

Yang terakhir penulis menyampaikan terima kasih kepada seluruh staff administrasi Departemen Sosiologi Program Pasca Sarjanan UI, khususnya mas Santoso, yang telah banyak membantu penulis dalam mempersiapkan berbagai persyaratan administratif sehingga penulis dapat melakukan penelitian dan melaksanakan ujian penelitian pada hari ini.

Akhirnya, atas semua ini penulis hanya bisa berharap semoga Tuhan Yang Maha Kuasa membalas kebaikan Bapak/Tbu sekalian. Selanjutnya penulis juga berharap semoga ujian penelitian kali ini benar-benar dapat memberikan masukan dan arahan yang bermanfaat untuk penelitian selanjutnya, sehingga bisa menghasilkan disertasi yang bermanfaat untuk ummat.

Jakarta, 15 Mei 2009

Penulis

Ngatawi Al-Zastrouw

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ngatawi
NPM : 8903410032
Program Studi : Sosiologi
Departemen : Sosiologi
Fakultas : Ilmu Sosial dan Ilmu Politik
Jenis Karya : Disertasi

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalti Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul :

KAPITALISASI SIMBOL AGAMA
(Studi Atas Fenomena Kelas Transkultural Komunitas Pesantren)

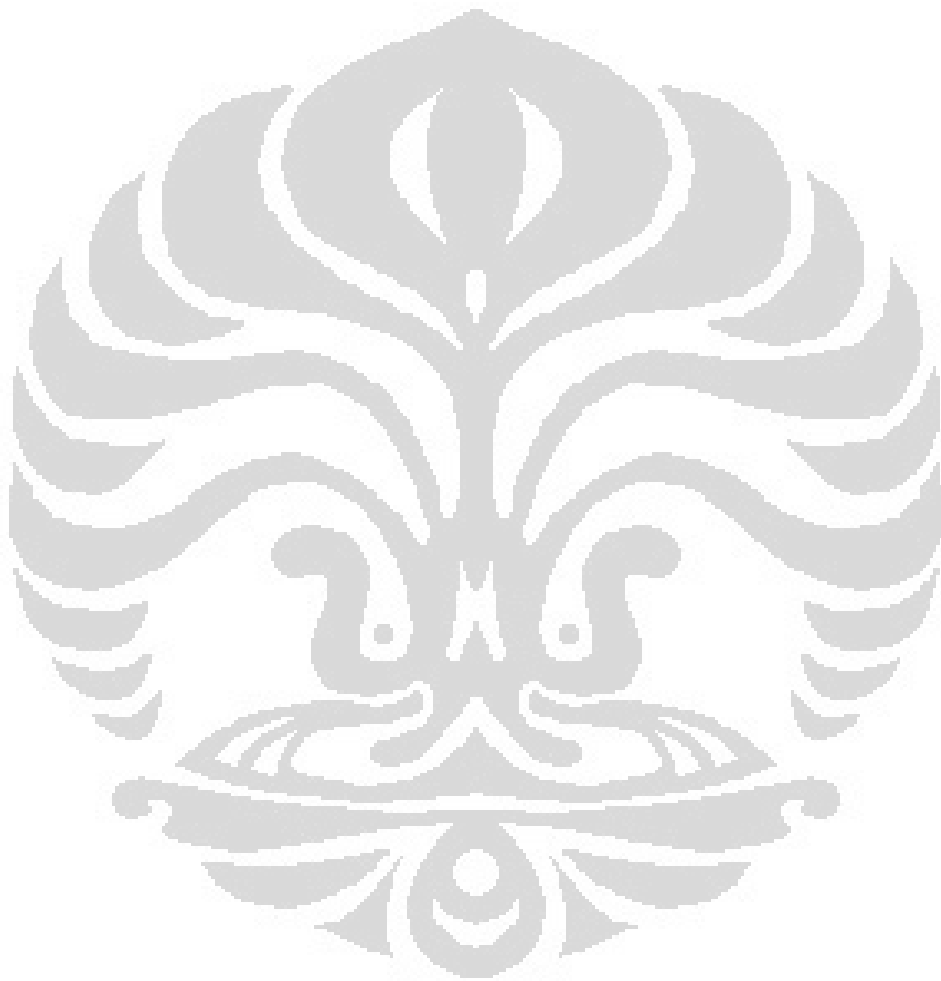
beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Depok
Pada tanggal : 29 Juli 2009
Yang menyatakan



(Ngatawi)



ABSTRAK

Nama : Ngatawi

Program Studi : Sosiologi

Judul : KAPITALISASI SIMBOL AGAMA

(Studi Atas Fenomena Kelas Transkultural Komunitas Pesantren)

Disertasi ini membahas fenomena menarik yang terjadi di kalangan pesantren pasca reformasi, yaitu munculnya orang kaya baru dengan gaya hidup mewah, harta melimpah dan rumah megah. Mereka berkeliling dari hotel berbintang satu ke hotel berbintang lainnya dengan mobil mewah. Selain itu, banyak diantara mereka yang menduduki jabatan tinggi negara, menjadi menteri, bupati, pemimpin partai bahkan ada yang jadi komisaris beberapa perusahaan besar.

Bagi penulis fenomena ini menarik untuk diteliti, karena komunitas pesantren selama ini dikenal sebagai komunitas agamis, kehidupannya sarat dengan nilai, moral dan ajaran tentang hidup sederhana, empati pada sesama. Penulis mencurigai, di balik fenomena ini ada proses ekonomisasi agama, yaitu upaya mengkonversi simbol-simbol agama ke dalam berbagai bentuk material yang memiliki nilai ekonomis. Atas dasar ini maka penulis mengambil fenomena ini sebagai topik penelitian disertasi.

Dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode partisipatif. Dan untuk penggalian data, penulis terlibat langsung dalam kehidupan sehari-hari para responden dan subyek penelitian. Subyek penelitian ini adalah para kiai pengasuh pondok pesantren, para orang dekat kiai, dan para agen yang terlibat dalam pertarungan untuk memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai dan komunitas pesantren.

Karena berkaitan dengan gaya hidup dan selera, penelitian ini menggunakan konsep Bourdieu mengenai ranah, habitus dan kapital sebagai pijakan untuk melakukan analisis terhadap fenomena yang diteliti. Selain itu, penulis juga menjadikan beberapa hasil penelitian mengenai pesantren sebagai bahan rujukan sekaligus sebagai alat ukur untuk melakukan analisa.

Dari penelitian ini terlihat, bahwa telah terjadi proses konversi kapital simbolik agama ke dalam kapital ekonomi di kalangan komunitas pesantren. Proses ini dilakukan oleh orang-orang dekat kiai, yang memiliki hubungan spesifik dengan kiai sehingga memiliki akses terhadap beberapa kelompok atau aktor yang ingin memanfaatkan posisi dan otoritas kiai dan pesantren, untuk kepentingan ekonomi-politik. Hal ini terjadi karena kiai sebagai pemegang otoritas pesantren tidak memiliki kemampuan untuk melakukan hubungan yang transaksional dengan pihak lain. Kiai tidak dapat melakukan kapitalisasi atas berbagai kapital yang dimiliki, yang sebenarnya secara potensial memiliki nilai ekonomis yang sangat tinggi. Nilai-nilai dan habitus pesantren tidak memungkinkan kiai melakukan semua itu.

Situasi seperti ini dimanfaatkan oleh para broker yang berasal dari komunitas pesantren itu sendiri. Para broker ini dengan mudah mengambil alih peran kiai untuk melakukan transaksi dengan memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai, karena mereka memiliki hubungan yang dekat dengan kiai baik secara emosional maupun sosial, bahkan ada yang genetik. Selain itu mereka juga berasal dari komunitas pesantren yang memahami habitus pesantren dan dianggap menjadi bagian dari pesantren, sehingga kiai sangat percaya pada mereka. Sementara itu, di sisi lain, kelompok kepentingan yang hendak mendekati pesantren merasa perlu memanfaatkan jasa mereka karena dianggap lebih memahami pesantren. Dengan demikian pendekatan dengan pesantren akan mudah dilakukan.

Proses konversi ini ternyata menghasilkan keuntungan materi yang cukup banyak bagi broker, sehingga dari sini mulai terjadi perubahan gaya hidup di kalangan mereka. Mereka tidak lagi menjadi komunitas santri dengan habitus pesantren yang tradisional, tetapi telah berubah menjadi komunitas modern dengan habitus metropolis dengan memanfaatkan kapital yang dimiliki oleh pesantren. Kelompok inilah yang oleh penulis disebut sebagai komunitas kelas transkultural, yaitu kelas yang muncul sebagai hasil perpaduan antara habitus pesantren dengan habitus modernis-metropolis, antara gaya hidup tradisional dengan gaya hidup pragmatis-hedonis.

Ada beberapa tipologi dan pola terbentuknya kelas transkultural ini. Pertama, pola affinitas yaitu melakukan pendekatan pada kiai sehingga pada titik tertentu dipercaya untuk melakukan konversi terhadap kapital simbolik yang dimiliki oleh kiai dan pesantren. Kedua pola genetik yaitu mereka yang berasal dari keturunan atau keluarga kiai sehingga merasa berhak untuk melakukan transaksi dengan memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki oleh pesantren.

Secara sepintas kelas ini menguntungkan bagi pesantren karena bisa memperoleh kapital ekonomi/material yang bisa digunakan untuk pembiayaan pengelolaan pesantren. Namun dalam jangka panjang kelompok ini sangat berbahaya bagi eksistensi pesantren karena bisa menyebabkan terjadinya demoralisasi pesantren. Selain itu, secara faktual, keuntungan yang diterima pesantren tidak sebanding dengan yang diperoleh oleh kelas transkultural. Dengan demikian kelas transkultural ini sebenarnya sangat merugikan pesantren, karena tidak saja bisa mengancam eksistensi pesantren tetapi bisa menjadi "parasit sosial" bagi komunitas pesantren maupun sistem ekonomi.

Keberadaan kelas transkultural agama ini juga menunjukkan terjadi perubahan konstruksi sosial pesantren dari bipolar, kiai-santri, menjadi multipolar, yaitu kiai, santri, kelas transkultural dan kelompok kritis yang merupakan antithesis dari kelas transkultural. Dengan konstruksi sosial multipolar ini jelas akan terjadi relasi dan interaksi sosial yang kian kompleks dalam dunia pesantren pada masa-masa mendatang. Hal ini akan berpengaruh terhadap peran, posisi dan fungsi pesantren sebagai lembaga pendidikan agama. Sehingga dari sini perlu adanya reaktualisasi, reinterpretasi dan reformulasi terhadap berbagai ajaran, sistem nilai dan pemahaman keagamaan pesantren.

Kata kunci :

kapitalisasi, transkultural, kelas, pesantren

ABSTRACT

Name : Ngatawi
Study Program : Sociology
Title : CAPITALIZE OF RELIGIOUS SYMBOL

This dissertation will be discussing interesting phenomena which occurred among the circle of people in the Islamic boarding institute (pesantren) after the reform era. This can be indicated by the emergence of new rich people that applied lavish and glamorous life style: an abundance of wealth and fancy houses. They stayed up from one expensive hotel to another, driving fancy cars and enjoying lives splendidly. Most of them were posted as elites in the government, for instance: ministers, regents, leaders of political parties, and even commissioners of leading companies.

The writer is interested in these phenomena since the community in the pesantren was well-known for its religious community that embraced moral values and norms indicated by simple life and modesty as well as empathy and solidarity among others. The writer was a bit suspicious that there was a negative process of converting and making use of the religion for commercial reasons behind these phenomena.

In this research, the writer applied a kind of qualitative approach with participation method. In searching the data, the writer was directly involved in the daily lives of the respondents as the subjects of this research. The respondents were moslem scholars (Kiai) who run pesantren, the circle of trusted people of Kiai and the agents that were involved in competing and making the best use of capital symbolism owned by Kiai.

Dealing with the life style, the research applied the concept of Bordieu explaining field, habitus and capitals as the base of conducting analysis towards the phenomena studied. Besides, the writer consulted some references regarding the matters as a benchmark to analyze.

The results of this study revealed that there was a process of converting from the religious-capital symbolism to the economic-capital among the community of pesantren. This occurrence was engineered by the circle of trusted people of Kiai who had special relationship with kiai so that these people had an access towards particular groups or actors that intended to make the best use of the authority of kiai in the pesantren for their own benefits. Since kiai did not possess an ability to deal with other groups, these people manipulated it on behalf of kiai. The moral values and norms as well as the habitus of pesantren were not likely to enable kiai to do such things.

This situation was being manipulated by elite brokers of community of pesantren. Since these elite brokers had a closer relationship with kiai both emotionally and socially, even genetically, they took the roles and authority of kiai easily to do transactions by manipulating the religious-capital symbolism owned by kiai. Kiai believed these people because these people were from the community of pesantren that completely understood the habitus of pesantren and were considered as the part of the community. Meanwhile, other interest groups who were going to take benefits of the community of pesantren thought that it was necessary to approach these

trusted people of kiai to use their service. So, having an access to community of pesantren was that easy.

This process of converting, in fact, resulted in material benefits for the elite brokers, so from this points, they changed their life style among others. They did not belong to the community of pesantren anymore, but, became modern and metropolis community by taking advantages of the capital owned by pesantren. This group was called by the writer as the community of trans-cultural class (*kelas transkultural*), the class that rised by combine the community of pesantren and modern and metropolis community, combine the traditional life style and pragmatism-hedonism life style.

There were some typologies and the patterns of the emergence of transkultural class. First, the *affinity pattern* was that they tried to approach kiai in such a way so that kiai believed them to convert the religious-capital symbolism. Second, the *genetic pattern* was that they who were descendants of kiai felts that they deserved to transaction by manipulating the religious-capital symbolism.

In a short term, these groups of people brought benefits to the community since they could give funds that could be used by the pesantren. But, in the long run, these groups could be very dangerous towards the existence of the pesantren because they could generate demoralization of the community of pesantren. In fact, the benefits gained by the community was that worth compared to the risks. So these transkultural class could harm and threaten the existence of pesantren and macro-economic as well.

The emergence of the transkultural class covered by the religious belief showed that there was a constructional social change in the community of pesantren from bipolar: kiai-santri, to multipolars: kiai – santri – transkultural class and critical groups (the antithesis of the transkultural class. With this kind of multipolar construction, truly, there was an occurrence of the relation and social interaction that became complex in the community of pesantren in the near future. This could influence all with the role, position and function of Islamic institution. So, from this point, it was necessary to do re-actualization, reinterpretation and re-formulation towards all beliefs, system of values and the understanding of religion in pesantren.

Keyword :

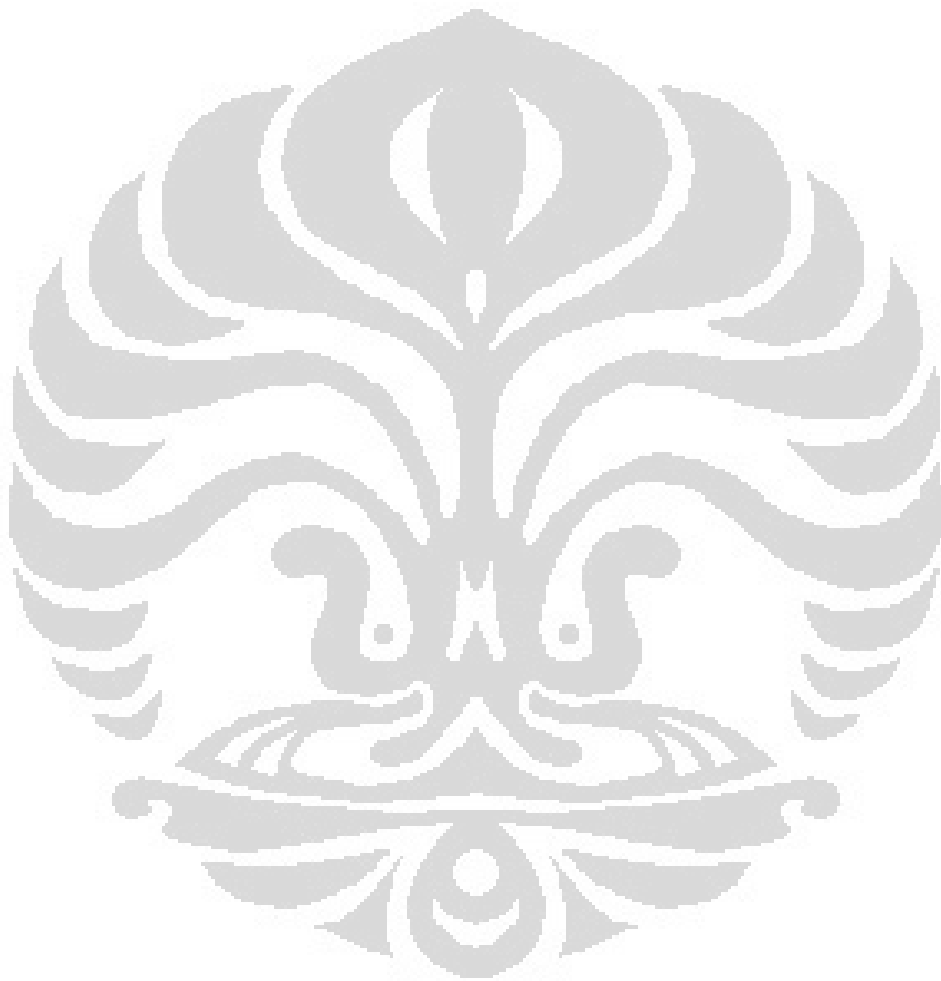
Capitalisation, trans cultural, class, pesantren

DAFTAR ISI

	Halaman
Halaman Sampul	i
Halaman Judul	ii
Halaman Pernyataan Bebas Plagiarisme	iii
Halaman Pernyataan Orisinalitas	iv
Halaman Pengesahan	v
Kata Pengantar	vi
Halaman Pernyataan Persetujuan Publikasi	viii
Abstrak	ix
Daftar Isi	xiii
Daftar Tabel	xvi
Daftar Gambar	xvii
Pra Wacana	xviii
Bab I Pendahuluan	1
A. Latar Belakang	1
1. Kebangkitan Simbol Agama Islam	1
2. Simbol Islam dan Kebangkitan Komunitas Santri	4
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan Penelitian	7
D. Signifikansi Penelitian	7
E. Tinjauan Pustaka	8
1. Kebangkitan Kelas Menengah Islam Indonesia	8
2. Ekonomi Pesantren dan Munculnya Gaya Hidup Elit	12
3. Elit Agama dan Transformasi Sosial	18
F. Sistematika Penulisan	25
Bab II Kerangka Teori, Kerangka Konsep dan Metodologi	27
A. Kerangka Teori	27
1. Ranah dan Habitus Dalam Konsepsi Bourdieu	27
2. Konsep Kapital Menurut Bourdieu	30
a. Kapital Ekonomi	33
b. Kapital Sosial	34
c. Kapital Kultural	35
d. Kapital Simbolik	36
e. Konversi dan Interconvertabilitas Antar Kapital	39
3. Teori Kelas Menurut Bourdieu	40
4. Distingsi : Penerapan Konsep Ranah dan Habitus Dalam Pembentukan Kelas	45
B. Kerangka Konsep	48
1. Komunitas Pesantren	48

2. Kapitalisasi Simbol Agama	50
3. Kelas Kelas	51
a. Kelas Dalam Perspektif Marx	53
b. Kelas Dalam Perspektif Weber	54
C. Metodologi	55
1. Design Penelitian	55
2. Peran Peneliti	58
3. Prosedur Pengumpulan Data	60
a. Subyek Penelitian	60
b. Prosedur Pengumpulan dan Teknik Analisa Data	60
c. Tahapan Penelitian	62
Bab III Habitus Pesantren Dan Peranannya Dalam Perubahan Sosial	66
A. Pengantar	66
B. Habitus Pesantren	67
1. Sistem Pendidikan Pesantren	69
2. Kitab-Kitab Rujukan	72
3. Nilai-Nilai Santri	74
4. Akar Kultural Habitus Pesantren	76
C. Elit Islam Dalam Politik Era Reformasi	80
D. Kiai dan Pesantren Sebagai Alternatif	82
E. Catatan Penutup	87
Bab IV Pertarungan Membentuk Kapital Simbolik :	
Proses Kapitalisasi Simbol Agama Komunitas Pesantren	90
A. Pengantar	90
B. Kiai Khos Sebagai Kapital Simbolik	91
1. Awal Terbentuknya Kiai Khos	91
2. Kiai Khos dan Pemilihan Presiden	96
3. Counter Wacana Kiai Khos	100
C. Wacana Keislaman Sebagai Kapital Simbolik	102
1. Islam Inklusif dan Toleran	102
2. Islam Sejuk dan Damai	107
3. Wacana Ekonomi Islami	113
D. Pertarungan Dalam Membangun Kapital Simbolik	115
E. Terbentuknya Kapital Simbolik Komunitas Pesantren	118
1. Kapital Ekonomi	119
2. Kapital Sosial	119
3. Kapital Kultural	120
4. Kapital Simbolik	121
F. Catatan Penutup	123
Bab V Dari Kapital Simbolik ke Kapital Ekonomi :	
Proses Terbentuknya Kelas Transkultural Dalam Komunitas Pesantren	127
A. Pengantar	127

B. Dari Santri Jadi Priyayi	128
C. Dari Sarung ke Dasi	132
D. Politisi Bermodal Koneksi	143
E. Berkah Anak Kiai	150
F. Ekonomisasi Berkah Kiai	154
G. Tipologi dan Pola Terbentuknya Kelas Transkultural	157
1. Pola Terbentuknya Kelas Transkultural	157
2. Faktor-Faktor Pendukung Terbentuknya Kelas Transkultural	165
H. Proses Terbentuknya Kelas Transkultural	166
I. Kelas Ongkang-Ongkang vs Kelompok Kritis	170
Bab VI Eksploitasi Kapital Simbolik Pesantren :	
Penyangga Gaya Hidup Kelas Transkultural	178
A. Pengantar	178
B. Kapitalisasi Ritus Agama	179
1. Istighotsah	179
2. Khaul	184
3. Silaturahmi	190
C. Momentum Kapitalisasi	193
1. Pemilu dan Pilkada	193
2. Konflik Sosial dan Politik	198
3. Momentum Ekonomi	205
D. Konversi Kapital Sebagai Penopang Kehidupan : Catatan Akhir	210
Bab VII Konstruksi Teoritik Kelas Transkultural	217
A. Pengantar	217
B. Pergeseran Konsepsi Kelas	218
C. Konstruksi Kelas Transkultural	220
1. Kelas Transkultural Agama	220
2. Habitus Kelas Transkultural	223
D. Nilai Tukar Dalam Konversi Antar Kapital	225
E. "Affinitas Kultural" : Dialektika Habitus dan Ranah	229
F. Pergeseran Konstruksi Sosial Pesantren	231
Bab VIII Penutup	238
A. Kesimpulan	237
B. Rekomendasi	240
C. Penutup	242
Kepustakaan	244
Daftar Istilah	251
Lampiran	260



DAFTAR TABEL

- Tabel 01 : Penggunaan Simbol dan Wacana Islam Dalam Interaksi Sosial Pasca Reformasi (hlm. 3)
- Tabel 02 : Peta Penelitian Terhadap Komunitas Santri (21)
- Tabel 03 : Jenis Kapital yang Dimiliki oleh Komunitas Pesantren (123)
- Tabel 04 : Habitus Pesantren, Kelas Menengah Modernis dan Kelas Transkultural Agama (224)
- Tabel 05 : Matrik Hubungan Antara Bobot Kapital Dengan Nilai Tukar (226)
- Tabel 06 : Perbandingan Kelas Ongkang-Ongkang dan Kelompok Kritis (234)



DAFTAR GAMBAR

- Gambar 01 : Bentuk-Bentuk Kapital (hlm. 38)
- Gambar 02 : Pola Konversi Antar Kapital-Kapital (40)
- Gambar 03 : Tahapan Penelitian (hlm. 65)
- Gambar 04 : Konstruksi Sosial Komunitas Pesantren (76)
- Gambar 05 : Skema Terbentuknya Kapital Simbolik Dalam Ranah Politik (124)
- Gambar 06 : Skema Terbentuknya Kapital Simbolik Dalam Ruang Sosial (125)
- Gambar 07 : Pola Terbentuknya Kelas Transkultural (163)
- Gambar 08 : Fase Terbentuknya Kelas Transkultural (169)
- Gambar 09 : Kelas Transkultural vs Kelompok Kritis (177)
- Gambar 10 : Proses Kapitalisasi Simbol dan Ritus Agama (211)
- Gambar 11 : Transaksi Berselubung Simbol dan Ritus Agama (212)
- Gambar 12 : Pola Hubungan Kelompok Kepentingan, Kiai dan Kelas Transkultural (215)
- Gambar 13 : Posisi Sosial Kelas Transkultural Agama (225)
- Gambar 14 : Realitas di Depan Layar dan di Balik Layar (227)
- Gambar 15 : Affinitas Kultural (230)
- Gambar 16 : Konstruksi Sosial Pesantren (232)
- Gambar 17 : Pola Hubungan Kiai-Kelompok Kritis-Kelas Transkultural-Santri (233)

Pra Wacana:

PUI SI JENAKA MUSLIMIN MODERN*

Kaum muslimin pun modern

*Lihat, mereka berwudlu dengan tissue basah dan berparfum
Berjum'atan di kantor dengan tak lupa shalat tahiyatal kantor
Imam dan khatbahnya cukup televisi 50 inci
Tak memerlukan transport atau gaji*

Kaum muslimin pun modern

*Lihat, mereka mendapatkan jodoh
Malalui computer biro jodoh
Dan mereka kawin via telepon
Dengan penghulu tape-recorder
Dan maskawin kartu kredit*

Mereka berkomunikasi jarak jauh

*Dengan bahasa-bahasa yang tak saling menyentuh
Mereka tak lagi berbeda pendapat
Karena berbeda pendapat menghabiskan energi
Dan tidak praktis sama sekali
Mereka menggantinya dengan kebencian dan permusuhan
Toh senjata-senjata mutakhir siap dipergunakan
Mulai cacimaki tajam hingga rudal-rudal kejam*

Kaum muslimin pun modern

*Bukan, bahkan agaknya sejak lama sekali
Mereka sendiri sudah merupakan robot-robot sejati*

* Puisi KH. A. Mustofa Bisri (Gus Mus), dalam Ken Sawitri, *Album Sajak A. Mustofa Bisri*, Mata Air, Jakarta, 2008. Hlm: 74

ADA APA DENGAN KALIAN?*

Kalian sibuk

*Mengajarkan dan mengajarkan kalimat syahadat
Sambil terus mempersekutukan diri kalian dengan Tuhan*

Penuh semangat berjihad

Di jalan kalian

Berjuang menegakkan syariat kalian

Memerangi hamba-hambanya

Yang seharusnya kalian ajak ke jalannya

Seolah-olah kalian belum tahu bedanya

Antara mengajak yang diperintaknya

Dan Memaksa yang dilarangnya?

Kalian kibarkan bendera Rasulullah Al-Amien di mana-mana

Sambil menebarkan Laknat al 'alamin kemana-mana

Ada apa dengan kalian?

Bibir kalian rajin berdzikir

Tapi akal kalian brenti berpikir

Hati kalian penuh kibir

Dan laku kalian sangat kikir

Ada apa dengan kalian?

Mulut kalian berbuih akherat

Kepala kalian tumpat dunia

Yang kalian anggap nikmat

Ada apa dengan kalian?

Kalian bersemangat membangun masjid dan mushalla

Tapi malas memakmurkannya

Kalian bangga menjadi panitia zakat dan berinfak

Seolah-olah kalian yang berzakat dan berinfak

Kalian berniat puasa di malam hari

Dan imam kalian ngeri

Melihat warung buka di siang hari

Kalian tiap tahun pergi umrah dan aji

Tapi kalian masih terus tega berlaku keji

* Sajak Gus Mus, Ibid; hal. 75-77.

Ada apa dengan kalian?

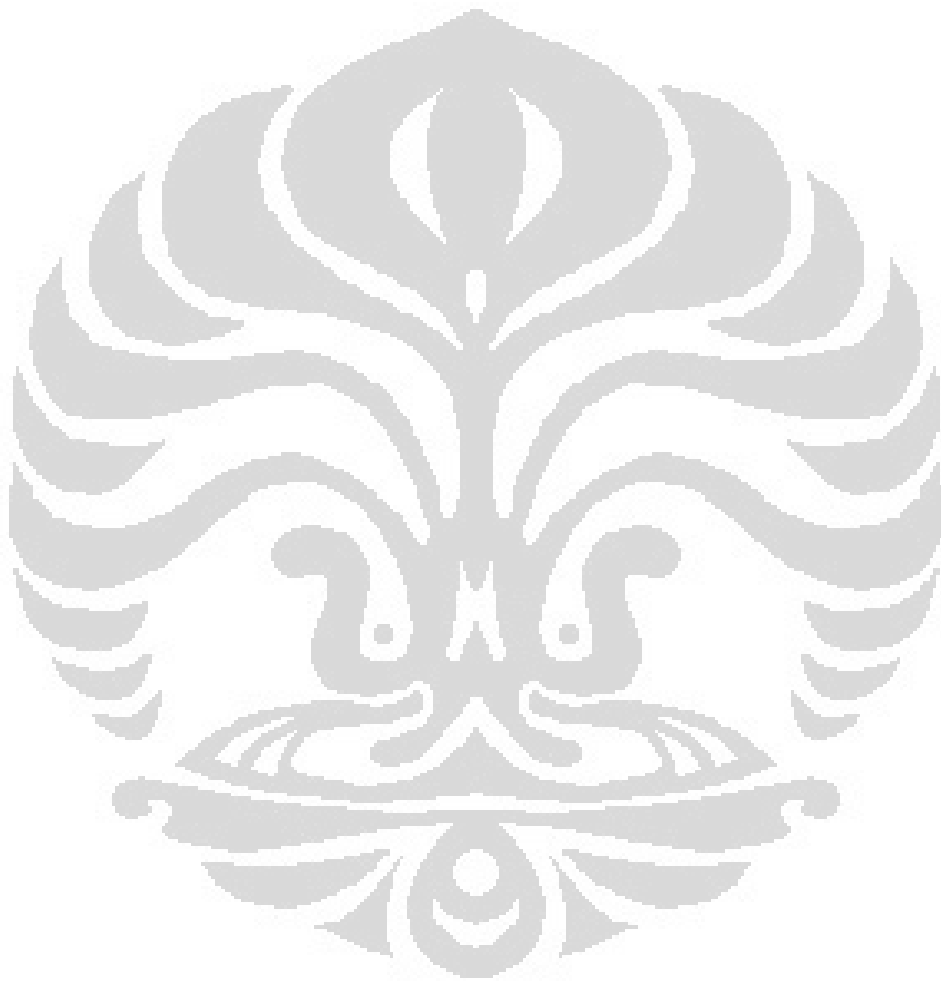
*Demi menjaga tubuh dan perut kaum beriman
dari virus keharaman
Kalian teliti dengan cermat semua barang dan makanan
Bumbu penyedap, mie, minyak, sabun, jajanan,
rokok dan berbagai jenis minuman
Alkohol, minyak babi, dan nikotin adalah najis dan setan
Yang mesti dibasmi dari kehidupan
Untuk itu kalian
Tidak hanya berkhotbaha dan memasang iklan
Bahkan menyaingi pemerintah kalian
Menariki pajak produksis dan penjualan
Dan agar terkesan sacral
Kalian gunakan sebutan mulia, label halal*

*Tapi agaknya kalian mepupakan
Setan yang lebih setan
Najis yang lebih menjijikkan
Virus yang lebih mematikan
Daripada virus alkohol, nikotin, dan minyak babi
Bahkan lebih merajalela daripada epidemic.
Bila karena merusak kesehataan, rokok kalian benci
Mengapa kalian biarkan korupsi
Yang merusak nurani
Bila karena meabokkan, alkohol kalian perangi
Mengapa kalaian biarkan korupsi
Yang kadar memabukkannya jauh lebih tinggi?
Bila karena najis, babi kalian musuhi
Mengapa kalian abaikan korupsi
Yang lebih menjijikkan ketimbang seribu babi?*

Ada apa dengan kalian?

*Kapan kalian berhenti
Membangun kandang-kandang babi
Di perut dan hati kalian
Dengan merusak kanan-kiri?
Sampai kalian mati dan dilaknati?*

12.2004



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

1. Kebangkitan Simbol Agama Islam

Selama satu dasawarsa terakhir –setelah terjadinya reformasi pada 1998—muncul fenomena baru di kalangan umat Islam Indonesia yaitu maraknya penggunaan simbol-simbol agama (Islam) dalam proses interaksi sosial masyarakat Indonesia. Penggunaan simbol agama ini tidak saja menjadi ekspresi sikap keagamaan, lebih dari itu telah menjadi sarana membangun jaringan sosial, pertarungan politik sampai pada alat mengorganisir gerakan. Setidaknya ada 3 tipologi dari simbolisasi agama ini; yaitu politik, ekonomi dan ideologi.

Tipe pertama politik, dimana simbol-simbol agama yang telah membudaya kembali menguat dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Simbol budaya bangkit di masyarakat Indonesia ditandai dengan munculnya elit agama sebagai tokoh politik. Para kiai dan ulama yang dulu menempati posisi subordinat, saat ini menempati posisi sentral dalam percaturan politik Indonesia. Beberapa kiai tampil di garis depan menjadi pemimpin partai politik. Mereka mengendalikan dan mempengaruhi arah dan sistem politik. Posisi dan nilai tawar elit muslim naik dalam posisi puncak. PKB misalnya, menggunakan istilah kiai khos. Para kiai yang tergabung di dalamnya mempunyai kartu penting dalam perjalanan PKB, yang di klaim sebagai partainya orang NU. Mereka (kiai khos) bukanlah sosok yang memiliki pengalaman secara politik namun keberadaan mereka lebih karena patronase, mereka adalah pemilik beberapa pesantren tertua dan terkemuka di Indonesia. Hal ini menjadi sesuatu yang wajar mengingat kebanyakan warga NU adalah santri. Terlebih kiai khos ini seringkali menjadi bahan rujukan Gus Dur pada pemilihan Presiden 1999, entah sebagai referensi atau justifikasi. Begitu pula ketika Gus Dur akan masuk kembali dalam jajaran kepengurusan PBNU (Gatra, 28 Pebruari 2007). Kiai khos ini kemudian memainkan peranan mereka sebagai elit politik dalam komunitas *Nahdliyin*.

Posisi yang sangat elitis ini kemudian dinikmati oleh keluarganya (anak-anak) dan orang-orang dekatnya untuk bermain dan memainkan simbol dan status sosial para kiai. Dengan memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai, para Gus (putra kiai) dan orang-orang terdekat bisa menikmati kehidupan yang mewah. Tak aneh kalau kemudian Gus Dur

pernah menyatakan kekesalannya tentang kiai sepuh yang takut dengan anaknya dan lebih memandang kepada materi dan jabatan (Gatra, 28 Pebruari,2007).

Sebagai bukti bahwa langkah yang dilakukan kiai ini sangat signifikan dalam peran politiknya adalah mendekatnya para tokoh dan elit politik serta pengusaha kepada komunitas kiai khos dan orang-orang terdekatnya. Bahkan banyak manuver politik dan kegiatan bisnis yang menggunakan simbol kiai khos sebagai basis legitimasi dan icon gerakan.

Keberhasilan penggunaan simbol agama dalam politik juga bisa dilihat dari naiknya beberapa kiai dan pemimpin agama menjadi Bupati Kepala Daerah dalam Pilkada di beberapa daerah, seperti yang terjadi di Gresik, Bangkalan dan beberapa daerah lainnya. Di kedua daerah tersebut, seorang kiai yang sebelumnya hanya menjadi pengasuh pesantren bisa terpilih menjadi Bupati. Mereka ini menjadi Bupati bukan karena *skill* (kemampuan) di bidang birokrasi atau pengalaman menjalankan pemerintahan, tetapi lebih karena kemampuannya menggunakan simbol agama dan modal sosial (kultural dan simbolik) dalam proses pilkada. Apa yang terjadi menunjukkan, proses reformasi telah menyebabkan terjadinya mobilitas sosial secara vertikal oleh beberapa elit agama melalui sistem politik.

Kedua, penggunaan simbol Islam dalam dunia bisnis. Fenomena kedua ini dapat dilihat pada Perusahaan Manajemen Qalbu (MQ Corporation) pimpinan Aa Gym. Lembaga ini memiliki swalayan, studio radio, cottage, percetakan dan berbagai unit usaha lainnya (Novriantoni Kahar, 2005) Semua unit usaha yang berada di bawah bendera MQ Corp. menggunakan label dan simbol agama sebagai merek dagang. Munculnya fenomena bisnis yang penggunaan simbol agama juga terlihat dalam maraknya gerakan kebangkitan sistem ekonomi syariah yang mempunyai fundamen anti “bunga” dengan mekanisme tersendiri yang unik. Pada era reformasi, produk ekonomi syariah ini bermunculan, mulai dari perbankan syariah, *baitul maal wat tamwil*, multi level syariah, asuransi syariah yang terakhir pegadaian syariah serta reksadana syariah.

Tipologi ketiga, ideologisasi simbol agama. Tipe ini ditandai dengan meluasnya spektrum gerakan dan ideologi (pemahaman keagamaan) umat Islam Indonesia. Selama era Orde Baru hampir tidak ada gerakan umat Islam di luar garis yang sudah ditetapkan oleh pemerintah. Meski terdapat banyak paham yang berbeda namun tidak terekspresikan secara nyata dalam bentuk gerakan. Akibatnya gerakan terkesan homogen, rutin dan searah. Ketika proses reformasi terjadi dan demokrasi menjadi pilar penyangga maka gerakan umat Islam

mulai terlihat semakin beragam dan spektrumnya menjadi semakin luas. Menurut penelitian Khamami Zada, dalam era reformasi paling tidak ada empat gerakan radikal yang secara eksplisit menggunakan simbol Islam (Khamami Zada; 2002). Sementara Zainuddin Fananie dkk. mencatat, pasca reformasi, di Surakarta ada sembilan kelompok radikal yang menggunakan simbol Islam (Fananie; 2002).

Penggunaan simbol agama dalam konteks ideologis yang terjadi dalam gerakan Islam simbolik ini tercermin dalam gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Masyarakat Muslim Indonesia (MMI), Laskar Jihad Ahlusunah Waljamaah, FPI dan sejenisnya. Semua gerakan ini melahirkan tokoh yang muncul dalam ruang publik dalam skala nasional, seperti Abu Bakar Baasyir, Habib Rizieq, Moh. Al-Khattath, Ja'far Umar Thalib dan sebagainya. Semua tokoh-tokoh tersebut, sebelumnya adalah tokoh lokal yang hanya bergerak dan diakui dalam komunitasnya masing-masing. Tetapi dengan adanya arus reformasi mereka bisa melakukan mobilitas sosial sehingga menjadi tokoh dalam konteks nasional. Maraknya penggunaan simbol dan wacana keislaman dalam realitas sosial pasca reformasi dapat dilihat pada tabel berikut ini :

Tabel : 01

Penggunaan Simbol dan Wacana Islam Dalam Interaksi Sosial Pasca Reformasi

No.	Wacana/Simbol	Komunitas	Figur/Institusi	Ranah Pertarungan
1	Islam Tradisional, Kultural, Inklusif dan Toleran	Santri Tradisional, Kiai dan ulama pesantren (kiai khos)	Pesantren Tradisional, NU	Politik
2	Bisnis dan Entrepreneur Islami	Pesantren modern, Pengusaha Islam	Aa Gym, MQ Coporation, Rugafa	Ekonomi
3	Ekonomi Islam	Eksekutif bisnis syari'ah	Ma'ruf Amin, MUI, DSN	Ekonomi
4	Kebangkitan Intelektual Islam	Cendekiawan muslim kelas menengah perkotaan	ICMI	Pendidikan, Birokrasi
5	Kebangkitan Spiritualitas Islam	Jamaah dzikir, majlis ta'lim kelas menengah perkotaan, eksekutif bisnis, birokrat dan teknokrat	Arifin Ilham, Yusuf Mansur, Jefry Al-Bukhari, Aa Gym, Ary Ginanjar, ESQ	Pendidikan dan pelatihan
6	Islamisasi kehidupan: syariah Islam, Negara Islam.	Gerakan Islam simbolik-formal	Abu Bakar Ba'asyir, Habib Rizieq dll., HTI, MMI, FPI	Politik

Apa yang terjadi menunjukkan bahwa proses reformasi yang ditandai dengan keterbukaan politik tidak saja membuka ruang ekspresi beragama, tetapi sekaligus juga membuka akses para elit agama untuk menjangkau jaringan secara lebih luas, melakukan negosiasi dan *bargaining* secara seimbang karena memiliki posisi yang setara. Sementara di sisi lain, liberalisasi ekonomi sebagai buah dari reformasi, juga melahirkan proses “kapitalisasi simbol-simbol agama sehingga ritus dan simbol-simbol agama bisa dieksplorasi untuk kepentingan bisnis. Pada era ini, ritus dan simbol agama tidak saja menjadi media ekspresi religiusitas, tetapi sudah menjadi sesuatu yang memiliki nilai sosial dan ekonomis tinggi. Pendeknya, keterbukaan politik dan liberalisasi ekonomi, telah memperkuat posisi *bargainin*, elit agama dalam dunia politik sehingga dapat meningkatkan kapital ekonomi para elit agama.

Dalam penelitian ini penulis tidak membahas seluruh fenomena tersebut, agar lebih fokus dan mendalam, penulis hanya akan membahas satu fenomena saja yaitu fenomena terjadinya kapitalisasi simbol agama dalam komunitas pesanten. Sebagaimana yang terjadi dalam komunitas lain, proses kapitalisasi simbol agama di kalangan komunitas pesantren juga melahirkan fenomena perubahan gaya hidup pada sekelompok elit santri.

2. Simbol Islam dan Kebangkitan Komunitas Santri

Paparan di atas menunjukkan adanya fenomena penggunaan kapital simbolik yang dimiliki para elit agama sebagai sarana melakukan negosiasi untuk membuka akses ekonomi politik dan meningkatkan pendapatan ekonomi para elit agama dan orang-orang terdekatnya, sehingga muncul kelompok baru dalam komunitas pesantren yang memiliki gaya hidup mewah.

Kelompok baru ini terlihat dalam gaya hidup mereka yang metropolitan meski dengan tampilan yang tetap “agamis”. Mereka hidup layaknya kaum elit; berlibur ke tempat-tempat wisata mahal, berkendara mewah, keluar masuk restoran dan hotel berbintang. Agar tetap terkesan agamis dan saleh, komunitas ini melakukan ritual ibadah yang elit juga, misalnya melakukan ibadah haji dan umroh berulang-ulang dengan paket yang mahal. Memakai pakaian dan sarana ibadah yang serba mahal; tasbih dari batu giok yang harganya ratusan juta, mengoleksi al Qur’an dari tinta emas, sajadah dari sutera dan berbagai macam pernik-pernik.

ibadah yang harganya ratusan hingga milyaran rupiah. Kelompok ini lebih terlihat sebagai selebritis yang hedonis daripada sebagai komunitas agama.

Gaya hidup kelompok baru ini terjadi juga di kalangan komunitas santri, yang sering diidentikkan dengan NU dan pesantren, suatu komunitas sosial yang selama ini disebut sebagai kelompok tradisional¹. Munculnya fenomena kelompok elit baru di kalangan santri ini menarik untuk dicermati, karena habitus para santri yang tradisional paradox dengan gaya hidup metropolis yang sebenarnya merupakan cerminan dari habitus komunitas modern.

Hal lain yang membuat fenomena ini menarik untuk diteliti karena belum banyak peneliti yang melakukan penelitian mengenai masalah ini. Ada beberapa peneliti yang mencermati kebangkitan kelas menengah Islam menjelang runtuhnya Orde Baru. Bachtiar Effendy (1995) misalnya, melakukan penelitian terhadap fenomena kebangkitan kelas menengah Islam di Indonesia. Menurut Effendy kelas menengah Islam, saat ini menempati porsi paling besar dalam konfigurasi kelas menengah, dengan posisi penting di birokrasi dan posisi penting lainnya (Bachtiar Effendy, 1995; 27). Peneliti lain yang meneliti masalah ini adalah Syafi'i Anwar (1995). Dalam hal ini Anwar menunjuk adanya *mutual accommodation* (akomodasi timbal balik) antara Islam dan birokrasi sebagai bukti kebangkitan kelas menengah. Sementara Robert W. Hefner (1995) menunjuk keberadaan ICMI sebagai bukti adanya perubahan besar dalam masyarakat Indonesia, khususnya islamisasi kelas menengah kota.

Aminudin (1999) menyebut pada era 90-an sebagai era akomodasi kekuatan Islam terhadap negara. Meski selama lebih dua setengah dekade terjadi hubungan yang frontal diameteral antara Islam dan negara yang menyebabkan kekuatan Islam terpinggirkan, namun selama periode itu pula terjadi perubahan sosial di kalangan umat Islam. Perubahan basis sosial ini terlihat pada semakin meningkatnya lapisan kelas menengah terpelajar di kalangan komunitas Islam yang dapat menimbulkan arus balik yang mendorong terjadinya proses reformasi.

Beberapa penelitian tersebut memang menunjukkan terjadinya mobilitas sosial di kalangan kelas menengah Islam. Namun penelitian tersebut tidak secara spesifik membahas

¹ Beberapa peneliti sering menyebut golongan santri sebagai kelompok tradisional, misalnya Kahin (1952) menyebut NU, sebagai organisasi kaum santri, sebagai kelompok konservatif yang merupakan antitesa dari organisasi pembaharu Muhammadiyah dan Masyumi; Benda (1958) juga memberikan penilaian yang sama; Deliar Noor (1973) menganggap golongan santri sebagai salah satu kendala bagi gerakan pembaharuan karena sifatnya yang konservatif dan tradisional; Pandangan yang sama juga dinyatakan oleh Ben Anderson (1972) meski dia menyayangkan adanya prasangka-prasangka ilmiah yang menyebabkan peminggiran kelompok santri dari pusat perhatian.

masalah santri sebagai komunitas Islam yang lebih spesifik. Mobilitas sosial yang terjadi di kalangan kelas menengah muslim bukan terjadi di kalangan komunitas santri, tetapi lebih pada kalangan Islam modernis yang non santri. Secara sosiologis, kelompok ini adalah golongan priyayi yang mengalami proses islamisasi, mereka sama sekali bukan dari kalangan pesantren yang menguasai wacana dan sistem nilai pesantren yang menjadi basis sosial kaum santri. Pada era ini, kaum santri, dalam pengertian komunitas Islam yang berbasis pesantren, masih mengalami marginalisasi dan tidak ikut dalam proses islamisasi birokrasi yang melahirkan kelas menengah Islam. Hal ini bisa dilihat tidak dilibatkannya para kiai dan alumni pesantren dalam ICMI, bahkan Gus Dur yang pada saat itu menjadi icon pesantren, menolak bergabung dengan ICMI. Fakta-fakta ini cukup menjelaskan bahwa kebangkitan kelas menengah Islam yang dimulai pada akhir dekade 80-an melalui islamisasi birokrasi tidak melibatkan komunitas santri.

Apa yang terjadi menunjukkan bahwa hasil penelitian tersebut belum mampu menjelaskan fenomena munculnya kelas baru di kalangan komunitas santri yang muncul pada era pasca reformasi. Kelas baru tersebut (baik yang dari komunitas santri maupun non santri) memiliki karakter dan gaya hidup yang berbeda dengan kelas menengah. Selain itu, beberapa penelitian tersebut juga belum membahas bagaimana penggunaan berbagai simbol agama oleh beberapa agen dalam komunitas santri, sebagai kapital simbolik dalam interaksi sosial yang melahirkan fenomena kelas baru. Atas dasar ini maka penelitian terhadap fenomena kelas baru di kalangan komunitas santri ini menjadi menarik.

B. Rumusan Masalah

Paparan di atas menunjukkan adanya penggunaan simbol agama sebagai kapital yang bisa dipertukarkan (dikonversi) untuk memperoleh keuntungan secara politik maupun ekonomi. Keuntungan politik dan ekonomi inilah yang dijadikan penopang gaya hidup baru yang sama sekali berbeda dengan tradisi dan habitus komunitas pesantren. Berdasarkan pada fenomena ini maka masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut :

1. Simbol dan ritus agama apa saja yang dimiliki oleh pesantren yang bisa dikapitalisasi oleh komunitas pesantren?
2. Bagaimana proses konversi dan kapitalisasi simbol agama terjadi dalam komunitas pesantren?

3. Apakah habitus pesantren bisa mendorong terjadinya kapitalisasi simbol agama yang bisa dikonversi menjadi kapital ekonomi?
4. Bagaimana dampak dari proses kapitalisasi simbol agama dalam konstruksi sosial komunitas pesantren ?

C. Tujuan Penelitian

1. Menganalisis berbagai macam cara komunitas pesantren menggunakan berbagai kapital yang dimiliki dalam ruang sosial khususnya dalam ranah politik-ekonomi.
2. Melihat secara lebih detail pola interaksi agama, modernitas dan kapitalisme melalui perilaku komunitas pesantren yang menggunakan kapital yang mereka miliki (sosial, kultural dan simbolik).
3. Memetakan konstruksi sosial umat Islam ketika terjadi proses interaksi sosial yang menggunakan berbagai kapital yang dimiliki. Pemetaan ini meliputi pola hubungan antara elit agama dengan umatnya dan antara elit agama dengan kelompok lain (politisi, pengusaha).
4. Memberikan kerangka teoritis atas fenomena munculnya kelas baru di kalangan komunitas Islam Indonesia, khususnya komunitas pesantren.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian tentang kelas baru dalam komunitas pesantren yang merupakan cerminan penggunaan simbol agama sebagai kapital dalam interaksi sosial komunitas santri secara umum memiliki dua kegunaan; pertama secara teoritis penelitian ini signifikan untuk mengkaji penerapan pemikiran Bourdieu mengenai konsep kapital dalam proses interaksi sosial umat Islam di Indonesia. Teori kapital Bourdieu dibangun berdasarkan pengamatan yang cermat terhadap masyarakat modern, kapitalis dan sekuler sementara masyarakat Indonesia adalah masyarakat "antara" (berbaur antara yang sudah modern dan kapitalis dengan yang masih tradisional bahkan primitif) dengan tarikan agama yang cukup kuat. Dalam formasi sosial seperti ini, penulis melihat adanya kecenderungan terjadinya proses rekonversi antar kapital secara intensif, khususnya ketika terjadi keterbukaan ranah politik sebagai medan pertarungan, sebagaimana terlihat dalam fenomena penggunaan kapital simbolik yang berbasis agama oleh para elit agama. Dengan melihat penggunaan kapital non-ekonomi dalam bentuk simbol-simbol

agama yang dilakukan oleh para elit agama, diharapkan akan dapat memperkaya khazanah teori ilmu sosial, melalui pengembangan pemikiran Bourdieu tentang berbagai konsep kapital non-ekonomi.

Secara praktis penelitian ini memiliki beberapa kegunaan; *pertama*, memberikan peringatan (*warning*) dan pemahaman kepada komunitas santri tentang peran fungsi dan nilai strategis simbol agama sebagai kapital simbolik dalam interaksi sosial. Melalui penelitian ini mereka bisa menggunakan kapital simbolik agama secara efektif untuk kepentingan masyarakat, tidak hanya kepentingan segelintir elit agama; *kedua*, dapat memahami peran, posisi dan fungsi simbol agama secara proporsional sehingga bisa memilah antara wilayah doktrin dan ajaran yang harus dijaga dengan wilayah pemikiran/pemahaman, tradisi dan budaya yang bisa diubah dan direkonstruksi; *ketiga*, meningkatkan daya kritis masyarakat sehingga bisa memberikan kontrol terhadap elit agama yang menggunakan status dan simbol agama yang mereka miliki sebagai kapital simbolik dalam melakukan interaksi sosial secara efektif dan fungsional.

E. Tinjauan Pustaka

1. Kebangkitan Kelas Menengah Islam Indonesia

Kebangkitan kelas menengah Islam ini ditandai dengan terjadinya “panen besar” golongan inteligensia muslim pada dasawarsa 1970an. M. Dawam Raharjo (1991) mensinyalir, dinamika sosial ekonomi kaum muslim-santri menjelang jatuhnya Soekarno telah menimbulkan frustrasi dalam kehidupan berwiraswasta, termasuk usaha kecil maupun bidang pertanian yang mayoritas ditangani oleh kaum muslim-santri. Kesulitan dalam kehidupan ini mendorong keluarga muslim-santri menyekolahkan anak-anaknya, dengan konsekuensi biaya berapapun agar anak mereka bisa rampung sekolah dan menjadi pegawai negeri.

Akibatnya ledakan kaum terdidik ini mendorong terjadinya mobilitas golongan muslim-santri, baik secara vertikal maupun horizontal. Mobilitas horizontal ditandai dengan penyebaran profesi kaum santri di berbagai sektor, sedangkan mobilitas vertikal ditandai dengan meningkatnya peran dari strata bawah atau menengah ke strata yang lebih tinggi, misalnya ke pemerintahan atau ke struktur yang lebih modern (M. Syafi’I Anwar, 1995; 13). Penyerapan besar-besaran kaum terdidik santri ke dalam badan-badan pemerintahan, lembaga akademis serta berbagai organisasi sosial-budaya lainnya telah memberikan berbagai kesempatan strategis jauh lebih luas kepada mereka, yang selama dua dekade Orde Baru dan sebelumnya secara terbatas dinikmati oleh elemen non-santri (Fachry Ali’ 1990; 95-96). Banyak dari

kalangan Islam-santri yang terekrut dalam institusi-institusi modern tersebut adalah mantan aktivis mahasiswa yang secara jeli meniti posisi strategis mereka melalui sistem patronase. Sementara itu anggota lainnya adalah rekrutmen baru yang menanjak posisinya melalui akses alumni dan organisasi-organisasi mahasiswa berdasarkan loyalitas kelompok Islam (Aswab Mahasin, 1993; 154). Pada dekade 70-an, kelompok Islam-santri ini masih berada pada lapis kedua kelompok teknokrat.

Pada dasawarsa 80-an, kelompok kelas menengah Islam-santri mulai memasuki jenjang kepangkatan menengah dalam pemerintahan atau menejer menengah perusahaan bahkan mulai meningkat ke eselon dua dan satu atau menduduki posisi puncak dalam bisnis dan profesi lainnya (Dawam, 1991). Di sini kita dapat menemukan anggota-anggota borjuasi negara, staff ahli kementerian, anggota DPR, Direktur Jendral, para direktur, kepala-kepala biro, dan sub direktorat, dan mereka yang menduduki berbagai posisi penting dalam beberapa departemen dan BUMN (Aswab, 1993). Perembesan lebih jauh kaum muslim santri di berbagai sektor modern tersebut antara lain juga dipengaruhi oleh ide-ide yang dilontarkan dari gerakan “pemikiran baru” yang memberikan “dasar moral” (legitimasi keagamaan) atas kelompok Islam yang baru bangkit itu (Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, 1986; 160).

Lance Castle sebagaimana dikutip Aminudin (1999) berkesimpulan, di zaman Orde Baru, mereka –kaum muslim-santri– mengikuti “trayek lain” yang tak terduga sebelumnya. “Bukan kelas pengusaha kecil yang tumbuh menjadi besar, tetapi kelas menengah muslim yang bergaji besar, alim dan taat.” Lapisan menengah muslim-santri, dalam rangka mengaktualisasikan dirinya sebagai muslim di lingkungan kantor kerjanya memilih cara “berperan dari dalam”. Setelah dua dasawarsa, pengaruh “berperan dari dalam” ini membawa dampak sistematis, yaitu terjadinya mobilitas vertikal islamisasi. Fenomena ini pada dekade 80an dikenal sebagai gejala *Islamisasi Birokrasi*, yang memberikan dampak bagi cairnya dikotomi santri-priyayi sebagaimana pernah diformulasikan oleh Geertz (Syafi’i, *op.cit*). Perkembangan sosiologi politik kelas menengah dan terpelajar masyarakat muslim sejak 1970an, Bachtiar Effendy menyatakan:

“Selama dua puluh lima tahun terakhir ini komunitas Islam mengalami proses mobilisasi sosial-ekonomi dan politik yang berarti. Sebagian besar akibat pembangunan ekonomi (terutama di bawah Orde Baru) dan meluasnya akses dan pendidikan tinggi modern (di dalam maupun di luar negeri) mereka telah mentransformasikan ke dalam entitas kelas menengah, baik secara sosial, ekonomi maupun politik. Dalam konteks sekarang, tidaklah terlalu berlebihan untuk dikatakan bahwa mereka menempati porsi paling besar (setelah komunitas Cina) dalam

konfigurasi kelas menengah dengan posisi-posisi penting di birokrasi dan sektor-sektor profesional lainnya” (1995; 27).

Meski hampir seluruh peneliti menyatakan bahwa terjadi kebangkitan kelas menengah Islam-santri pada era tersebut, namun kalau kita cermati lebih lanjut, dan konsisten pada konsep santri sebagaimana penulis sebutkan di atas, sebenarnya kebangkitan tersebut tidak termasuk kelompok santri. Hal ini bisa kita lihat dari tokoh-tokoh yang terserap dalam kelompok kelas menengah pada dekade 70an, seperti Bintoro Tjokroamidjoyo, Barli Halim, Deliar Noer, Madjid Ibrahim, Ainul Yasni, Omar Tusin, Bustanil Arifin dan Hariry Hady (*Dawam, op.cit.*). Kemudian pada dekade 80-an, disusul oleh generasi Mar’ie Muhammad. Di Yogyakarta, lahir intelektual Islam kelas menengah yang pada akhir dekade 70an mereka berangkat studi S-2 dan S-3 ke Amerika. Mereka itu diantaranya adalah Amien Rais, Syafi’i Ma’arif, Kuntowijoyo, Yahya Muhaimin, Umar Anggoro Jeni, Ahmad Watik Pratiknyo dan lain-lain. Di Jakarta muncul tokoh-tokoh seperti Nurcholis Majid, Johan Effendi, Amin Aziz, Adi Sasono, Sri Bintang Pamungkas, Aswab Mahasin, Abdurahaman Wahid.

Kalau dicermati, kebangkitan kelas menengah tersebut tidak melibatkan kaum santri pesantren. Sebaliknya pada era ini, yang terjadi justru proses marginalisasi kaum santri karena terdesak oleh kelompok menengah profesional yang mengalami proses islamisasi. Proses marginalisasi kaum santri-pesantren ini terjadi karena mereka dianggap tradisional, konservatif. Sebagaimana dinyatakan oleh Deliar Noer (1973), yang memasukkan kelompok santri tradisional, sebagaimana tercermin dalam komunitas NU sebagai kelompok tradisional dan konservatif, sebagai salah satu kendala bagi gerakan pembaharuan. Stigma negatif sebagai kelompok tradisional yang konservatif ini memojokkan posisi kaum santri pesantren sehingga mereka tidak terserap oleh arus modernitas. Oleh karenanya, menurut Hasyim Wahid sebenarnya era ini tidak selayaknya disebut sebagai era kebangkitan kelas menengah Islam-santri, tetapi lebih tepat dikatakan sebagai era kebangkitan kelas menengah Islam modernis dan marginalisasi kaum santri tradisional².

² Wawancara dengan Hasyim Wahid (Gus Im), salah seorang intelektual NU pada 4 Agustus 2008. Ada analisis menarik yang dikemukakan oleh Gus Im mengenai fenomena ini. Menurut Gus Im, kebangkitan kelas menengah tahun 70an merupakan skenario kaum modernis untuk meminggirkan kaum tradisional. Skenario ini dimulai dengan cara membenturkan antara kelompok santri tradisional (NU) dengan kelompok abangan (PKI pada tahun 1965). Setelah terjadi benturan, maka keduanya akan tersingkir sehingga memberi jalan bagi kelompok priyayi untuk muncul. Dalam hal ini Gus Im melihat pembagian kelompok sosial masyarakat Indonesia yang dilakukan oleh Geertz memiliki peran

Proses marginalisasi santri ini telah menyebabkan tumbuhnya kesadaran kaum santri pesantren untuk bangkit. Di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid, seorang intelektual yang berbasis santri pesantren, melakukan pembaharuan besar-besaran di kalangan kaum santri melalui organisasi NU. Berkat kepemimpinan Gus Dur yang radikal, terjadi perubahan besar di kalangan komunitas santri pesantren. Kemampuan Gus Dur dalam mendobrak tradisi telah membuka peluang komunitas santri untuk mengakses berbagai wacana dan pengetahuan dari luar pesantren. Pada akhir dekade 80-an akhirnya lahir beberapa intelektual dari kalangan santri tradisional. Akibatnya komunitas ini menjadi obyek penelitian yang menarik bagi peneliti nasional maupun internasional.

Beberapa peneliti yang melakukan penelitian terhadap komunitas santri tradisional ini diantaranya adalah Greg Fealy dan Greg Barton (1997). Kedua peneliti Australia ini melakukan penelitian terhadap radikalisme NU yang merupakan wadah komunitas santri tradisional. Menurut Greg sikap radikal NU merupakan cerminan kritisisme dan hubungan yang dibinanya dengan kekuatan antara tentara dan negara. Selain itu ada juga Martin Van Buinessen yang meneliti tentang berbagai dinamika perubahan yang terjadi dalam tubuh NU. Martin mendeskripsikan adanya relasi-relasi kuasa yang ada di tubuh NU sebagai komunitas Islam tradisional, dan relasi kuasa inilah yang melatarbelakangi terjadinya perubahan dalam tubuh NU. Andree Feillard (1999), seorang wartawan Agence France Presse (AFP) dalam penelitiannya, membongkar sejumlah *stereotype* Islam tradisional, dengan menunjukkan komitmen yang mendalam kelompok ini terhadap nilai-nilai kebangsaan, keterbukaan mereka terhadap perubahan sosial dan pendidikan, serta mendalamnya dialog dengan kebudayaan lokal, khususnya Jawa.

Pemikiran kalangan santri tradisional terus berkembang pada dekade 90-an yang ditandai dengan munculnya berbagai pemikiran dan aktivitas sosial yang melibatkan kalangan muda komunitas santri tradisional NU. Hal ini dibuktikan dengan hasil penelitian Badrun Alaina (2000) yang menunjukkan adanya pergeseran pemahaman Aswaja dari produk pemikiran menjadi metode pemikiran para tokoh madzhab. Melalui penelitiannya, Mochammad

yang amat besar dalam skenario ini. Analisis Gus Im ini meski tidak berdasarkan penelitian yang valid namun sulit dibantah, karena terbukti sejak terjadinya benturan sosial ini hampir tidak ada kelompok santri pesantren yang bisa masuk dalam jajaran birokrasi, akses ekonomi juga tertutup bahkan pesantren terus mengalami marginalisasi. Dengan demikian era Orde Baru bisa dianggap sebagai era islamisasi priyayi.

Sodik (2000) mengungkapkan bahwa terjadi gerakan di kalangan generasi muda NU yang mencerminkan terjadi aktivitas sosial budaya yang lebih transformatif. Muzammil Qamar (2002) juga menyatakan hal yang sama, terjadi liberalisasi pemikiran di kalangan NU sehingga menimbulkan transformasi pemikiran dari tradisional ke universalisme Islam. Penelitian mengenai terjadinya perubahan di kalangan santri tradisional NU ini juga dilakukan oleh Sonhadji Sholeh (2004). Penelitian ini menyoroti tumbuhnya arus baru kalangan muda NU yang mengusung wacana-wacana kritis keagamaan. Penelitian Sonhadji menunjukkan, di balik kesan NU sebagai organisasi Islam tradisional, sebenarnya telah terjadi perubahan mendasar dan radikal. Perubahan itu meliputi berbagai masalah keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan, kenegaraan dan isu global. Penelitian yang sama juga dilakukan oleh Laode Ida (2005) dan Hairussalim HS dan Muhammad Ridwan (ed.) (1999), yang kesemuanya membahas munculnya arus baru di kalangan NU sebagai representasi komunitas pesantren.

Ada dua hal penting yang perlu dicatat dari berbagai penelitian ini; pertama, penelitian mengenai kebangkitan kelas menengah Islam terlalu bias modernis sehingga tidak menyinggung fenomena komunitas santri tradisional; kedua penelitian tentang berbagai perubahan yang terjadi di kalangan komunitas santri tradisional NU tidak mencerminkan terjadinya perubahan gaya hidup yang memunculkan keberadaan kelas baru dalam komunitas santri tradisional. Keterbukaan tradisi dan pemikiran yang terjadi kalangan santri tradisional di samping melahirkan pemikiran kritis di sisi lain juga melahirkan proses kapitalisasi simbol keagamaan yang menyebabkan munculnya kelompok elit baru dengan gaya hidup mewah dan metropolis. Fenomena ini belum tercover dan belum dijelaskan dalam berbagai penelitian yang telah ada.

2. Ekonomi Pesantren dan Munculnya Gaya Hidup Elit.

Kegiatan ekonomi merupakan sesuatu yang sangat vital dalam kehidupan pesantren. Kegiatan ekonomi pesantren ini sangat tergantung pada kegiatan ekonomi para kiai sebagai pemimpin pesantren. Melalui kegiatan ekonomi inilah pengelolaan pesantren dapat dilakukan dan independensi pesantren dapat dijaga. Sebagaimana disebutkan dalam penelitian Horikoshi (1987) mengelola pesantren dan madrasah, sebagai basis pendidikan kaum santri, bukanlah suatu perusahaan ekonomis, tetapi merupakan tugas keagamaan. Karena bukan suatu perusahaan yang bersifat ekonomis, maka sangat perlu bagi keluarga kiai untuk memiliki harta dalam jumlah memadai yang berasal dari pertanian atau sumber-sumber lain.

Pada mulanya sumber utama ekonomi pesantren adalah pertanian. Panen dari tanah yang dimiliki sendiri atau yang dibeli untuk memberi makan keluarga dan tamu-tamu, menyisihkan sedikit uang untuk kebutuhan keluarga. Selain itu dari hasil pertanian ini para kiai bisa menyisihkan uang membangun sarana dan prasarana pesantren. Itulah sebabnya para kiai pada saat itu banyak memiliki lahan pertanian. Lahan ini berasal dari wakaf para dermawan atau dibeli dari hasil tabungan para kiai. Tanah wakaf ini tidak saja digunakan untuk pembangunan fasilitas pesantren tetapi ada juga yang dikelola sebagai lahan pertanian yang hasilnya untuk mengelola pesantren.

Meski peranan kegiatan ekonomi sangat penting dalam komunitas pesantren, namun sampai saat ini belum ada penelitian yang secara spesifik membahas kegiatan ekonomi pesantren. Sejauh penelusuran penulis, ada tiga peneliti yang membahas keterkaitan kegiatan ekonomi dengan Islam di Indonesia, yaitu Clifford Geertz, James T. Siegel dan Lance Castle. Meski tidak secara spesifik mengamati kegiatan ekonomi pesantren, namun apa yang diteliti oleh ketiga peneliti ini dapat memberikan gambaran tentang keberadaan ekonomi pesantren

Dalam bukunya *Paddlers and Princes*, Geertz mengungkapkan peran sentral kelas menengah muslim dalam bidang wirausaha di daerah Mojokuto, Jawa Timur. Dilihat dari sisi teoritis, seperti peran etika Protestan yang telah dikaji Weber dalam merangsang kegiatan komersial, kaum Islam Mojokuto, menurut Geertz, sampai tingkat tertentu juga telah menganut sebetulnya etos yang mirip dengan etika Protestan di Barat. Sebagai pengusaha kecil, mereka itu juga profesional, hemat, rajin dan saleh. Mereka menjadi pesaing-pesaing bisnis yang gigih dan tidak kenal menyerah terhadap pengusaha-pengusaha Cina (Geertz, 1971; 25). Semua jenis tingkah laku tampak khas, terutama jika dipertimbangkan dalam konteks budaya Jawa, sebagai pedagang. Dalam pandangan sosial masyarakat Jawa *wong dagang*, pada saat itu, selalu dipandang rendah, dianggap sebagai orang asing (bukan asli Jawa), selain itu juga dianggap berada di luar komunitas Jawa, karena dalam komunitas Jawa pada saat itu hanya dikenal dua kelas; kelas *priyayi* (atas) dan kelas *wong cilik* (kelas rendahan).

Di Mojokuto mereka mengembangkan gaya hidup sendiri, lingkungan hidup sendiri dan melaksanakan bisnis dengan cara yang berbeda caranya dengan penduduk lainnya di daerah itu, sehingga makin menekankan perbedaan kultural antara mereka dengan budaya dasar Jawa. Artinya, mereka mampu menciptakan suatu budaya khas, atau budaya bawah yang belum dikenal dalam budaya Jawa sebelumnya. Dengan kata lain, mereka mengambil semangat niaga

bukan dari budaya komunitas Mojokuto yang lebih luas, tetapi setidaknya-tidaknya dari agama Islam: suatu unsur baru (dibanding budaya Jawa itu sendiri) dalam budaya Jawa.

Hanya saja, menurut pengamatan Geertz, perkembangan ekonomi Mojokuto bukan tanpa masalah. Bagi Geertz, problem yang dihadapi kelompok pengusaha kecil Muslim itu bukan kekurangan modal, karena mereka memiliki pangsa pasar yang memadai dan semangat yang cukup besar. Persoalan mendasar mereka terletak pada dua hal yaitu; mereka tidak memiliki kemampuan memobilisasi modal dan kemampuan membentuk lembaga-lembaga ekonomi. Pendeknya, mereka tidak memiliki dukungan organisasional dan struktural. Menurut Geertz, mereka merupakan pengusaha tanpa bidang usaha (Geertz, 1971; 28).

Persoalan ketidakmampuan membentuk organisasi ini juga telah disoroti lebih jelas lagi oleh James T. Siegel dalam *The Rope or God*. Di sini Siegel mengamati perkembangan perusahaan suku Aceh, jaringan distribusi mereka dan peran Islam. Siegel melihat, sosok perusahaan tidak tampak. Dia mengamati hubungan di pasar bukan terlaksana sebagai hubungan antar badan usaha, melainkan antar individu, walaupun individu tersebut bertindak atas nama perusahaan (James T. Siegel, 1969; 200). Artinya, dalam menjalankan bisnis di Aceh, otoritas dan kapasitas individu lebih dominan, melampaui institusi dagang.

Selain Geertz dan Siegel, Castles juga mengkaji persoalan ini melalui penelitian yang dilakukan di Kudus, Jawa tengah. Dalam bukunya *Religion, Politics and Aconomic Behavior*, Castles menunjukkan bahwa kelas menengah santri di Kudus adalah para pengusaha yang gigih. Banyak diantara mereka adalah kaum santri puritan. Mereka dikenal sangat hemat, sederhana (dalam pakaian dan tingkah laku), dan memiliki kecenderungan sempit menilai sesuatu dalam kerangka uang. Mereka juga sama-sama memiliki orientasi prestasi dalam kerja (*achievement orientation*). Castles bahkan menekankan, ceritanya mengenai Kudus hanyalah salah satu bukti lain bahwa di Indonesia terdapat hubungan antara perusahaan pribadi dengan kepatuhan kepada Islam (Lance Castles, 1967; 90) . Dalam pengamatan Castles, para pengusaha kelas menengah yang dia amati itu telah berhasil menciptakan industri. Mereka sukses menanggulangi serangkaian gejala dan tantangan dalam kondisi perubahan ekonomi dan politik. Hanya saja mereka gagal untuk mengembangkan organisasi ekonomi yang lebih kompleks ketimbang perusahaan keluarga.

Menurut Sobary, baik Castles maupun Geertz, keduanya sepakat mengatakan bahwa sistem pondok pesantren mungkin telah mendorong timbulnya kelas santri pemilik tanah di

Jawa. Namun, seandainya pernyataan itu benar, hal ini tidak ada relevansinya dengan kelas menengah santri kota. Mereka juga gagal dalam persaingan dengan kelompok etnik Cina. Hanya saja, bagi Sobary kegagalan mereka ini adalah kegagalan politik atau sosial, bukan kegagalan ekonomi. Etos kelas menengah yang ada pada diri pengusaha-pengusaha itu telah menjadi lemah. Akibatnya mereka gagal berperan sebagai kelas menengah yang diharapkan mampu menggantikan atau menjembatani warisan ideologi Indonesia yang menggunakan sistem dua kelas (*dual class system*). Sebagaimana yang terlihat dalam kasus Mojokuto, kurangnya kemampuan untuk membentuk organisasi masih menjadi kelemahan utama dan mendasar dari kelas menengah santri di Kudus (Sobary, 1995; 28).

Hasil penelitian itu secara jelas menggambarkan kegagalan sistem ekonomi yang dirintis oleh kelompok Islam. Hal yang sama terjadi dalam komunitas pesantren. Sistem ekonomi pesantren yang bertumpu pada sektor pertanian dan model ekonomi *bazaar* gagal menghadapi sistem ekonomi kapitalis. Sebagaimana disinyalir Aswab Mahasin, kebijaksanaan mengundang modal asing untuk berperan dalam perekonomian nasional telah menyebabkan tersisihnya ekonomi *bazaar* golongan menengah yang banyak dikuasai kaum santri (Aswab Mahasin, 1993; 139-140). Menurut Richard Robison, kondisi ini mendorong terwujudkannya formasi sosial (*social formation*) yang kapitalistik (1982; 131-148). Formasi sosial yang kapitalistik ini menutup peluang bagi ekonomi *bazaar* yang dikembangkan oleh pesantren. Dalam hal ini Castle menyatakan : "ekonomi Orde Baru" ternyata tidak menguntungkan proses perkembangan usaha-usaha tradisional kaum santri menjadi perusahaan yang semakin besar, padat modal, canggih teknologi, pemasaran dan sebagainya". Dalam hal ini Castle menunjukan pada sejumlah perusahaan batik tradisional yang tidak bisa bertahan menghadapi kompetisi proses pewarnaan yang baru dengan dukungan pemodal asing (Castle, 1991).

Meski belum ada penelitian yang secara spesifik mengamati sistem ekonomi pesantren, namun pembahasan mengenai masalah ini pernah dilakukan oleh beberapa peneliti pesantren, diantaranya adalah lembaga P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat). Pada tahun 1990, lembaga ini pernah melakukan penelitian awal yang hasilnya didiskusikan dalam suatu forum halaqah (diskusi terbatas para ahli). Dalam halaqah ini ditemukan beberapa pola dan sistem ekonomi pesantren. Pada tahap awal, pesantren mengembangkan usahanya dalam sektor pertanian, yang dikenal dengan bentuk ekonomi subsistem. Pada era ini, pesantren merupakan satu sub tersendiri dan membentuk suatu komunitas, yakni komunitas ekonomi yang

tertutup. Sebagaimana digambarkan Horikoshi, para santri pada saat itu tidak hanya mengaji tetapi dipekerjakan di tanah kiai. Dalam melakukan kerja ekonomi ini para santri tidak mendapat upah, namun mereka berhak memperoleh makan dari hasil penggarapan. Kelebihannya barulah dijual keluar. Jadi intinya adalah suatu pola ekonomi yang tersistem (Pesantren No 1/Vol. VII/1990).

Disamping pola pertanian, ada beberapa pesantren yang membuka usaha dalam bentuk lain, misalnya di sebuah pesantren di Madura banyak aktivitas ekonomi berupa pabrik tahu dan bata merah. Ada juga yang membuka usaha semacam Bulog, yaitu di setiap musim panen tembakau, ada pesantren yang membeli tembakau dari petani dengan harga yang relatif lebih baik. Dengan demikian pesantren ini telah berperan dalam aktivitas ekonomi di sektor produksi (pabrik tahu dan bata) dan distribusi (tembakau).

Pola ini berbeda dengan yang dilakukan suatu pesantren di Tulungagung. Di pesantren ini mula-mula pendiri yang juga pengasuh pesantren membuka pengajian di rumahnya. Para santri yang datang dari luar desa dia tampung dan diajari teknik pertukangan (membuat mebel). Kegiatan pertukangan ini dilakukan pada siang hari, sedangkan pada malam harinya mereka mengaji. Dengan demikian, pesantren ini sebenarnya adalah badan usaha sekaligus lembaga pendidikan. Kegiatan pengajian yang diberikan sehabis maghrib bertujuan agar para tukang tersebut tidak keluyuran pada waktu malam setelah seharian bekerja (*Ibid.*; 5).

Pola seperti ini pernah diterapkan di pesantren Pabelan, Magelang. Melalui kerjasama dengan Departemen Agama, pesantren ini memberikan latihan ketrampilan di bidang pertukangan kepada para santri. Program ini pada mulanya cukup berhasil. Melalui kegiatan ini, pesantren Pabelan telah berhasil merubah wajah desa. Banyak pemuda anak buruh tani yang tidak memiliki tanah menjadi kelas menengah dan memiliki tanah yang agak luas berkat ketrampilan mereka sebagai tukang kayu.

Model lain yang tergolong langka adalah kasus pesantren Guluk-guluk, Madura. Pesantren ini berhasil memasukan konsep baru terhadap institusi ekonomi yang berlaku di daerah itu, yaitu institusi gadai. Semula pada musim paceklik petani kecil bisa menggadaikan tanahnya kepada pemodal. Melalui transaksi ini, selama waktu tertentu dan sebelum petani sanggup membayar hutangnya, pemodal berhak menggarap tanahnya dan menikmati hasilnya. Sedangkan petani pemilik sawah hanya menjadi buruh, kalau diperlukan.

Oleh seorang pengasuh pesantren Guluk-guluk, institusi gadai itu diubah menjadi sistem *sharing* (penyertaan modal). Pesantren melalui Balai Pengabdian Masyarakat (BPM) memberi pinjaman sejumlah uang (sesuai kebutuhannya) kepada petani dengan menyerahkan tanah garapannya kepada BPM sebagai agunan. Tetapi tanah itu diserahkan kembali oleh BPM kepada petani pemilik untuk digarap dan hasilnya dibagi dua, separoh untuk petani dan separohnya lagi untuk BPM yang diperhitungkan sebagai pengembalian pinjaman. Dengan demikian mereka tidak lagi menjadi buruh di tanahnya sendiri. Pola ini menunjukkan pesantren telah mencoba melakukan transformasi sistem ekonomi melalui penerapan sistem gadai dengan pola baru.

Contoh lain dari model ekonomi pesantren diperlihatkan oleh Pesantren Daarul Fallah, Bogor. Penelitian P3M menunjukkan, pesantren ini menggunakan pola upah kepada masyarakat sekitar untuk mengerjakan usaha peternakan dan pertanian. Masyarakat yang bekerja dalam usaha pertanian dan peternakan di pesantren ini mendapat upah Rp 2.000 untuk pekerja pria dan Rp 1.500 untuk perempuan perhari. Jumlah upah dan keadaan kerja di pesantren ini ditetapkan melalui musyawarah antara kedua belah pihak (pesantren dan pekerja). Para pekerja juga diberi kesempatan melakukan protes terhadap hal-hal yang dipandang tidak wajar. Selain itu, pesantren ini juga menyelenggarakan program pinjaman modal untuk pedagang kecil. Dengan cara ini, pesantren telah dapat melepaskan masyarakat dari cengkeraman lintah darat.

Semua ini menunjukkan bahwa pesantren telah membentuk sub-sistem ekonomi, melakukan usaha produktif untuk memenuhi kebutuhannya sendiri. Namun berbagai usaha ekonomi yang pada dekade 90an bisa hidup dikalangan pesantren itu, saat ini hilang tanpa jejak. Semua usaha ekonomi itu tidak berkembang bahkan hancur. Tidak ada satupun entrepreneur yang lahir dari proses kegiatan ekonomi yang dilakukan oleh pesantren. Kalau kita menggunakan cara pikir Castle, Geertz dan Siegel diatas, semua ini terjadi karena ketidakmampuan kalangan pesantren melakukan antisipasi dan penyesuaian terhadap sistem kapitalisme, sehingga etos kerja dan sistem ekonomi yang dibangun kalangan pesantren semuanya mati dan hancur terlindas oleh kuatnya arus kapitalisme. Apa yang terjadi menunjukkan bahwa sistem ekonomi kapitalis dan kebijakan perekonomian yang diambil oleh pemerintah Orde Baru telah menyebabkan terjadinya "kebangkrutan ekonomi" pesantren.

Namun di tengah suasana seperti ini justru pesantren banyak mengalami perkembangan, membangun gedung mewah dan sarana pendidikan yang mewah serta jumlah

santri yang makin meningkat. Dalam pengamatan penulis pesantren-pesantren yang membangun sarana pendidikan yang mewah tersebut tidak memiliki sumber ekonomi yang memadai. Sementara itu, di sisi lain, para santri yang menempuh di pesantren tersebut juga tidak ditarik iuran dan uang gedung yang cukup tinggi, sebagaimana yang terjadi di lembaga pendidikan komersial yang lainnya. Kenyataan ini menimbulkan pertanyaan, dari mana dan dengan upaya apa para pengelola pesantren tersebut dapat memperoleh dana yang amat besar untuk membangun pesantrennya dengan berbagai fasilitas dan sarana yang cukup mewah.

Bahkan dalam era pasca reformasi, muncul sekelompok orang dengan gaya hidup mewah dan elit di kalangan komunitas pesantren. Para elit pesantren ini tampil dengan pakaian yang mewah, meski dengan gaya "islami" (surban, baju koko, kain sarung, peci), namun bahan-bahan yang mereka kenakan sangat mahal dan berkelas. Selain itu, komunitas pesantren jenis ini juga sering memakai pakaian casual yang modis dan modernis dengan model mutakhir dan bahan yang mahal. Kelompok ini juga sering keluar masuk restoran dan hotel-hotel berbintang dengan kendaraan mobil mewah. Padahal, rata-rata mereka tidak memiliki pekerjaan yang jelas sebagaimana layaknya seorang eksekutif yang memiliki gaji tinggi. Fenomena inilah yang menarik untuk dicermati, karena selain belum banyak diteliti oleh para peneliti, fenomena ini juga kelihatan aneh karena menunjukkan adanya paradox antara tampilan dan gaya yang diperlihatkan dengan realitas dan kapasitas kehidupan yang sebenarnya.

3. Elit Agama dan Transformasi Sosial

Terdapat beberapa tulisan yang menempatkan elit agama sebagai faktor penentu perubahan sosial. Horikoshi (1987) melakukan penelitian tentang Kiai dan Perubahan Sosial yang menyimpulkan peran kiai sebagai mediator. Menurutnya, kiai dapat menjadi penghubung antara kepentingan atasan dan bawahan, karena kiai memiliki kemampuan untuk memahami dunia kaum bawahan dan dunia kaum atasan. Kiai ternyata memiliki kemampuan individual untuk melakukan perubahan sosial terhadap pandangan hidup lingkungannya. Kiai dapat membawa perubahan dari pandangan tradisional ke arah pandangan hidup modern dengan watak emansipatoris. Kiai dengan kharismanya ternyata dapat menjadi mediator di tengah berbagai kesulitan yang dihadapi masyarakat. Di dalam posisi sulit, kiai justru berperan kreatif dengan menawarkan perubahan di dalam menatap kenyataan sosial di sekelilingnya.

Penelitian Horikoshi ini adalah kritik terhadap tulisan Geertz tentang kiai sebagai makelar budaya (*cultural broker*). Geertz beranggapan bahwa kiai adalah figur yang menjadi penyaring berbagai budaya atau informasi dari luar kearah kehidupan kaum santri dengan cara mengambil yang berguna dan membuang yang tidak ada manfaatnya. Peran ini akan macet, manakala arus informasi itu demikian keras masuk kedalam kehidupan masyarakat dan kiai tidak lagi dapat membendung arus budaya dan informasi yang masuk. Dari kemacetan fungsi ini, maka akan terjadi kesenjangan budaya antara kiai dengan masyarakatnya, dan tidak jarang kiai akan ditinggalkan oleh penganutnya (Wahid, 1987; xvi-xvii).

Tulisan lain yang masuk tipologi ini adalah Dhofier (1983) yang mengkaji mengenai tradisi pesantren. Menurutnya, dunia pesantren dengan kainya tidaklah merupakan sebuah komunitas yang stagnan tanpa perubahan, akan tetapi kiai dengan pesantrennya adalah wadah yang memiliki kemampuan untuk berubah seiring dengan perkembangan zaman. Melalui konsep *continuity and change*, dapat dikemukakan bahwa kiai dengan berbagai perubahan sosial disekitarnya telah melakukan perubahan dengan cara melestarikan sesuatu yang bernilai baik dan mengambil sesuatu di luar dirinya yang bernilai positif. Penelitian lain yang sejenis dilakukan oleh Imron Arifin (1995) mengenai perubahan pola kepemimpinan kiai. Dalam penelitiannya Imron menyatakan bahwa kepemimpinan kiai tidak berjalan secara linear dari kepemimpinan kharismatik, ke tradisional kemudian legal-formal, namun terjadi pola campuran, bergerak dari kharismatik, kharismatik tradisional kemudian ke kharismatik tradisional formal.

Studi lain tentang kiai dilakukan oleh Pradjarto Dirdjosanjoto (1999). Dia meneliti peran dan efektifitas kepemimpinan kiai pesantren dan kiai langgar di pedesaan. Persoalan pokok yang disoroti dalam penelitian ini adalah tentang respon kiai sebagai pemimpin dan elit agama terhadap berbagai perubahan sosial, ekonomi dan politik yang terjadi di sekeliling mereka.

Penelitian Sanjoto ini menyimpulkan bahwa kiai mampu bertahan dalam situasi yang sangat kompleks. Kemampuan para kiai untuk bertahan tersebut tidak hanya ditentukan oleh kuatnya tradisi yang telah mapan di lingkungan pesantren, tetapi juga karena sejak semula kiai berada pada posisi yang mendua. Mereka adalah tokoh agama sekaligus tokoh politik. Peran ganda ini telah dimainkan oleh mereka secara amat baik. Peran ganda ini memberinya ruang gerak yang cukup untuk membuka dan menutup arena.

Penelitian mengenai pergeseran peran kiai ini dilakukan oleh Turmudzi (2003). Menurutnya ada pergeseran kiai yang semula sentral kemudian menjadi memudar, terutama di bidang sosial politik. Jika sebelumnya kiai berperan di dalam seluruh kehidupan masyarakat, maka seiring dengan perubahan zaman, peran itu berubah menjadi untuk urusan ukhrowi saja,

sementara urusan duniawi diambil oleh para profesional. Kiai tidak lagi dominan menentukan perilaku politik masyarakat.

Disamping beberapa penelitian tersebut di atas, masih ada puluhan lagi penelitian mengenai kiai di Indonesia. Karena terlalu banyak, Ali Maschan (2007) mengelompokkan hasil penelitian tentang kiai ke dalam lima tema besar yaitu; *pertama*, kajian yang menekankan pada aspek pemahaman keagamaan kiai; *kedua*, kajian yang menekankan pada aspek kepemimpinan kiai; *ketiga*, kajian yang memfokuskan pada sisi kesejarahan kiai; *keempat*, kajian yang mengambil tema tentang Islam dan Negara, dimana di dalamnya juga melibatkan peran kiai; *kelima*, kajian yang menekankan pada figur atau biografi para kiai. Dari semua jenis penelitian tersebut, yang paling dekat keterkaitannya dengan penelitian ini adalah kajian yang menekankan aspek kepemimpinan kiai.

Ada beberapa hal yang bisa dicatat dari beberapa hasil kesimpulan penelitian mengenai kepemimpinan kiai sebagai elit agama; *pertama*, semua penelitian di atas menunjukkan bahwa kiai memiliki peran yang sangat vital dan strategis dalam konstruksi sosial komunitas Islam; *Kedua*, perubahan sosial yang terjadi tidak merubah posisi kiai di hadapan umatnya; *Ketiga*, peran kiai yang vital dan strategis hanya berlaku secara internal. Artinya hanya dihadapan komunitas umatnya sendiri, tidak mampu menjangkau kelompok lain; *Keempat*, semua penelitian di atas tidak ada yang menjelaskan mobilitas sosial kiai. Peran kiai stagnan dipuncak tangga komunitasnya. Memang ada dinamika, tetapi dinamika itu terjadi secara internal, belum bisa menembus dinding sosial komunitas lain.

Berangkat dari catatan di atas, maka penelitian yang akan dilakukan penulis ini menjadi penting karena belum tercover oleh para peneliti sebelumnya, yaitu mobilitas sosial kiai secara eksternal. Penelitian tersebut membantu penulis untuk memetakan kondisi sosial kiai sebagai elit agama, sekaligus menjadi *guide* untuk menyusun pertanyaan penelitian selanjutnya. Misalnya, setelah terbukti peran kiai sangat vital dan strategis dalam mengendalikan komunitasnya, lalu bagaimana dia memainkan peran tersebut di hadapan kelompok lain? Penulis melihat penelitian tersebut dilaksanakan ketika sistem politik dan kondisi sosial yang masih tertutup, sehingga potensi para kiai tidak teraktualisasi secara maksimal di kalangan eksternal. Dengan demikian penelitian ini jelas tidak bisa mengcover fenomena kekinian yang kian kompleks. Misalnya, ketika Pradjarto menyebut kuatnya kemampuan daya tahan kiai. Kemampuan itu ternyata hanya digunakan secara internal, padahal realitas kekinian menunjukkan kemampuan tersebut ternyata bisa berguna untuk kelompok lain yang bisa mendatangkan berbagai keuntungan.

Hal lain yang dicermati lebih lanjut adalah dinamika internal dan eksternal kiai tidak tercover dalam penelitian tersebut. Posisi kiai sebagai elit agama seolah statis dan berhenti di tangga atas komunitasnya. Misalnya ketika Turmudzi menjelaskan hilangnya beberapa peran

kiai karena diambil alih oleh kelompok profesional dan institusi. Realitas kekinian menunjukkan bahwa era reformasi telah melahirkan kegamangan masyarakat terhadap para profesional dan institusi. Kondisi ini menyebabkan masyarakat bahkan elit penguasa, elit partai dan kalangan pengusaha, berlomba-lomba mendekati kiai dan memanfaatkan peran kiai untuk kepentingan masing-masing. Meski di sisi lain ada proses delegitimasi terhadap kiai dan elit agama, namun di sisi lain terjadi peningkatan nilai tawar terhadap kiai dan elit agama. Situasi ini ditangkap oleh para kiai dan elit agama, dengan modal status sebagai kapital simbolik yang mereka miliki, akhirnya mereka mengambil peran dan posisi. Dari sini para elit agama mampu menembus dinding sosial sehingga elit agama bisa bermain melampui komunitas internalnya. Akibatnya terjadi dinamika sosial yang sangat tinggi di kalangan elit agama. Persoalan inilah yang menjadi fokus penelitian yang hendak dilakukan penulis, karena penulis melihat hal ini belum tercover dalam berbagai penelitian yang dilakukan oleh para peneliti sebelumnya.

Hal lain yang juga belum tercover dalam berbagai penelitian tersebut adalah elit-elit agama dalam struktur sosial di luar pesantren. Semua penelitian tersebut mengkaji peran elit agama dalam institusi keagamaan. Sementara itu, dalam realitas kekinian banyak elit agama yang berada dalam institusi lain yang menempati posisi strategis, seperti menduduki jabatan komisaris dan direktur pada suatu perusahaan dan lembaga keuangan, menjadi pejabat (presiden, bupati, menteri dan sejenisnya). Kenyataan ini belum dikaji dan mendapat perhatian yang memadai dari para peneliti. Artinya pembahasan mengenai masalah ini masih sangat minim. Atas dasar inilah maka penulis memilih topik ini sebagai bahan kajian penelitian. Berbagai penelitian mengenai kelompok santri di atas dapat dilihat dalam tabel berikut :

Tabel 02
Peta Penelitian Terhadap Komunitas Santri

Tema/topic Penelitian	Peneliti	Hasil	Catatan
Kebangkitan Kelas Menengah Islam –Santri	Dawam Raharjo(1992) Syafi'I Anwar(1992) Fachry Aly (1991) Bachtiar Effendi (1995) Aswab Mahasin (1991, 1992)	<ul style="list-style-type: none"> • Terjadi kebangkitan kelas menengah Islam yang diasumsikan sebagai kebangkitan kelompok santri. • Hal ini ditandai dengan munculnya intelektual Islam dan tersebarnya kelompok santri dalam berbagai profesi dan meningkatnya jumlah birokrat dan eksekutif bisnis santri 	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian tersebut hanya melihat komunitas Islam dari kalangan priyayi. Kelompok Islam dari kalangan non pesantren. Komunitas pesantren sebagai basis sosial komunitas santri tidak terlihat dalam penelitian tersebut. Oleh karenanya penelitian tersebut lebih menunjukkan

			terjadinya <i>islamisasi priyayi</i> dari pada kebangkitan kaum santri.
	Greg Feley dan Greg Barton (1997); Martin Van Bruenessen (1993); Andree F (1999)	<ul style="list-style-type: none"> • Sikap radikal kaum santri merupakan cerminan kritisisme santri • Ada dinamika internal kaum santri (NU) karena terjadinya pergeseran relasi kuasa • Kaum santri punya komitmen yang tinggi terhadap bangsa dan memiliki sikap yang lebih terbuka. Sikap ini merupakan hasil dialog dengan budaya lokal 	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian ini tidak menjelaskan terjadinya pergeseran sosial komunitas santri secara eksternal karena hanya menjelaskan pergeseran internal yang terjadi dalam tiap-tiap lapis sosial komunitas santri.
	Badrun Alaina(2000); Mochammad Sodik (2000); Muzamil Qamar (2002); Sonhaji Soleh (2004);Laode Ida (2005)	Ada arus baru di kalangan komunitas santri pesantren, yaitu munculnya kaum muda yang menjebol dinding tradisi untuk melakukan transformasi. Mereka mengusung berbagai wacana transformatif dalam pemikiran Islam, seperti demokrasi HAM, Gender, Aktualisasi Kitab Kuning, reinterpretasi ajaran dan sebagainya	<ul style="list-style-type: none"> • Kelompok ini masih berada di pinggiran, dan masih mengalami benturan dengan para elit ulama sebagai pemegang otoritas institusi dan pengendali wacana • Penelitian ini belum bisa menjelaskan munculnya arus baru yang berada di tengah pusaran elit dan mampu memanfaatkan mereka secara sosial ekonomi
Ekonomi Pesantren	Clifford Geertz (1971); Teames T. Siegel (1969) Lance Castle (1967)	<ul style="list-style-type: none"> • Ada benih-benih etos ekonomi di kalangan Islam, tetapi mereka tidak memiliki kemampuan mobilisasi dan membangun sistem/institusi ekonomi yang kuat • Hubungan ekonomi lebih bersifat individu bukan antar badan usaha sehingga mudah rapuh menghadapi tekanan sistem ekonomi kapitalis • Kelas menengah islam mampu menciptakan industri yang mampu menghadapi gejolak dan perubahan ekonomi dan 	<ul style="list-style-type: none"> • Semua penelitian ini membahas ekonomi golongan Islam, atau kelas menengah Islam. Mereka tidak secara spesifik berbicara tentang ekonomi pesantren sebagai suatu komunitas dan institusi agama. • Sobari mencoba memilah antara ekonomi santri desa yang tradisional dengan kelompok kelas menengah Islam, namun porsi pembahasannya lebih ditekankan pada kelas

	<p>Muhammad Sobary (1995)</p> <p>Aswab Mahasin (1991), Richard Robison (1982)</p>	<p>politik, tapi gagal membangun dan mengembangkan organisasi yang lebih kompleks, mereka masih terikat pada ekonomi keluarga.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Menilai ada perbedaan antara ekonomi santri desa dan kelas menengah Islam. Sistem ekonomi santri desa berbasis pada pertanian dan kelas menengah Islam pada perdagangan. Keduanya gagal menghadapi gempuran kapitalisme • Ekonomi kapitalis yang padat modal dan teknologi tinggi telah menyebabkan tersisihnya model ekonomi bazaar yang dikuasai santri. • Formasi sosial yang kapitalistik tidak menguntungkan proses perkembangan usaha ekonomi tradisional santri 	<p>menengah Islam. Dengan demikian penelitian ini kurang memberikan gambaran yang jelas dan detail mengenai sistem ekonomi pesantren</p> <ul style="list-style-type: none"> • Semua penelitian ini menjelaskan kelemahan model ekonomi komunitas Islam yang gagal menghadapi tekanan kapitalisme, namun tidak menjelaskan upaya bagaimana mereka, khususnya kalangan pesantren, bertahan dalam menghadapi serangan kapitalisme dan dampak dari kegagalan tersebut dalam formasi sosial umat Islam/ komunitas pesantren
	<p>Tim Peneliti P3M (1990)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Muncul berbagai upaya di kalangan pesantren untuk mempertahankan diri dari tekanan sistem ekonomi kapitalis • Upaya-upaya ini telah memunculkan berbagai model kegiatan ekonomi di kalangan pesantren, seperti pertukangan, pegadaian, simpan pinjam dan sebagainya. Namun tetap saja upaya ini belum bisa menahan tekanan sistem kapitalisme 	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian ini memang secara spesifik mencermati sistem ekonomi pesantren, namun hanya menjelaskan proses eksplorasi kapital ekonomi (material) dan skill yang dimiliki oleh pesantren. • Penelitian ini tidak bisa menjelaskan terjadinya fenomena eksplorasi dan eksploitasi kapital non ekonomi yang dimiliki oleh pesantren seperti kapital sosial, kultural dan simbolik,

			sebagaimana yang terlihat dalam kehidupan pesantren saat ini.
Pergeseran Sosial dan Elit Pesantren	<p>Hiroko Harokoshi (1987)</p> <p>Zamakhsari Dhofier (1983)</p> <p>Imron Arifin (1995)</p> <p>Pradjarto Dirdjosanjoto (1999)</p> <p>Endang Turmudzi (2003)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Kiai sebagai elit agama di pesantren berperan sebagai mediator dalam perubahan sosial. Peran ini dapat dimainkan kiai karena dukungan kharisma yang dimiliki. • Pesantren dan kiainya bukan komunitas yang stagnan, tetapi merupakan yang memiliki kemampuan berubah seiring perkembangan zaman. Dengan Konsep <i>continuity and change</i>, kiai telah melakukan perubahan dengan cara melestarikan nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik • Perubahan pola kepemimpinan kiai tidak terjadi secara linear dari kepemimpinan kharismatik, ke tradisional kemudian legal-formal, namun terjadi pola campuran, bergerak dari kharismatik, kharismatik tradisional kemudian ke kharismatik tradisional formal. • Kiai mampu bertahan dalam situasi kompleks karena dia mampu berperan ganda, sebagai tokoh agama sekaligus tokoh politik • Terjadi pergeseran peran 	<ul style="list-style-type: none"> • Penelitian tersebut menunjukkan: <i>pertama</i>, semua penelitian di atas menunjukkan bahwa kiai memiliki peran yang sangat vital dan strategis dalam konstruksi sosial komunitas Islam; <i>Kedua</i>, perubahan sosial yang terjadi tidak merubah posisi kiai di hadapan umatnya; <i>Ketiga</i>, peran kiai yang vital dan strategis hanya berlaku secara internal. Artinya hanya dihadapan komunitas umatnya sendiri, tidak mampu menjangkau kelompok lain; • Semua penelitian di atas tidak ada yang menjelaskan mobilitas sosial kiai. Peran kiai stagnan di puncak tangga komunitasnya. Memang ada dinamika, tetapi dinamika itu terjadi secara internal, belum bisa menembus dinding sosial komunitas lain. • Penelitian di atas juga belum melihat munculnya komunitas elit yang berada di sekitar kiai yang memanfaatkan peran strategis dan berbagai kapital yang dimiliki oleh kiai sebagai elit

		kiai, yang semula sentral menjadi memudar khususnya di bidang sosial politik, karena diambil oleh kelompok profesional.	agama
--	--	---	-------

F. SISTEMATIKA PENULISAN

Penulisan disertasi ini disusun menjadi beberapa bab yang masing-masing terdiri dari beberapa sub bab. Adapun sistematika penulisan adalah sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan. Pada bagian ini akan dipaparkan latar belakang dari penulisan penelitian ini, rumusan masalah, tujuan penelitian dan signifikansi penelitian, serta kajian pustaka yang memaparkan beberapa penelitian sejenis yang telah dilakukan sebelumnya. Dalam bab ini juga akan dipaparkan sistematika penulisan.

Bab II; memaparkan kerangka teori yang dijadikan pijakan, rumusan tentang beberapa kerangka konsep yang dimaksud dalam penelitian ini serta paparan mengenai metodologi yang akan digunakan dalam penelitian ini.

Bab III, akan memaparkan konsep habitus dari subyek penelitian ini meliputi habitus pesantren, habitus kelas menengah-metropolis dan habitus kelas baru dalam komunitas pesantren. Selain itu dalam bab ini juga akan dipaparkan posisi sosial-politik komunitas pesantren dalam era reformasi dan saat terjadinya krisis ekonomi. Hal ini penting untuk dijelaskan karena faktor-faktor inilah yang mendorong terbentuknya kelas baru dalam komunitas tersebut.

Bab IV: akan menguraikan proses terbentuknya Kapital Simbolik dalam Komunitas Pesantren. Pembentukan kapital simbolik penting dijelaskan karena kapital simbolik inilah yang menjadi modal utama terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren. Beberapa sub bab yang akan dibahas dalam bab ini adalah para aktor yang terlibat dalam proses pembentukan kapital simbolik, berbagai bentuk pertarungan wacana untuk menuju terbentuknya kapital simbolik serta wacana dan instrument sosial yang digunakan dalam pertarungan tersebut.

Bab V: Dalam bab ini akan diuraikan terjadinya proses konversi kapital simbolik yang dimiliki oleh komunitas pesantren ke dalam kapital ekonomi yang menyebabkan

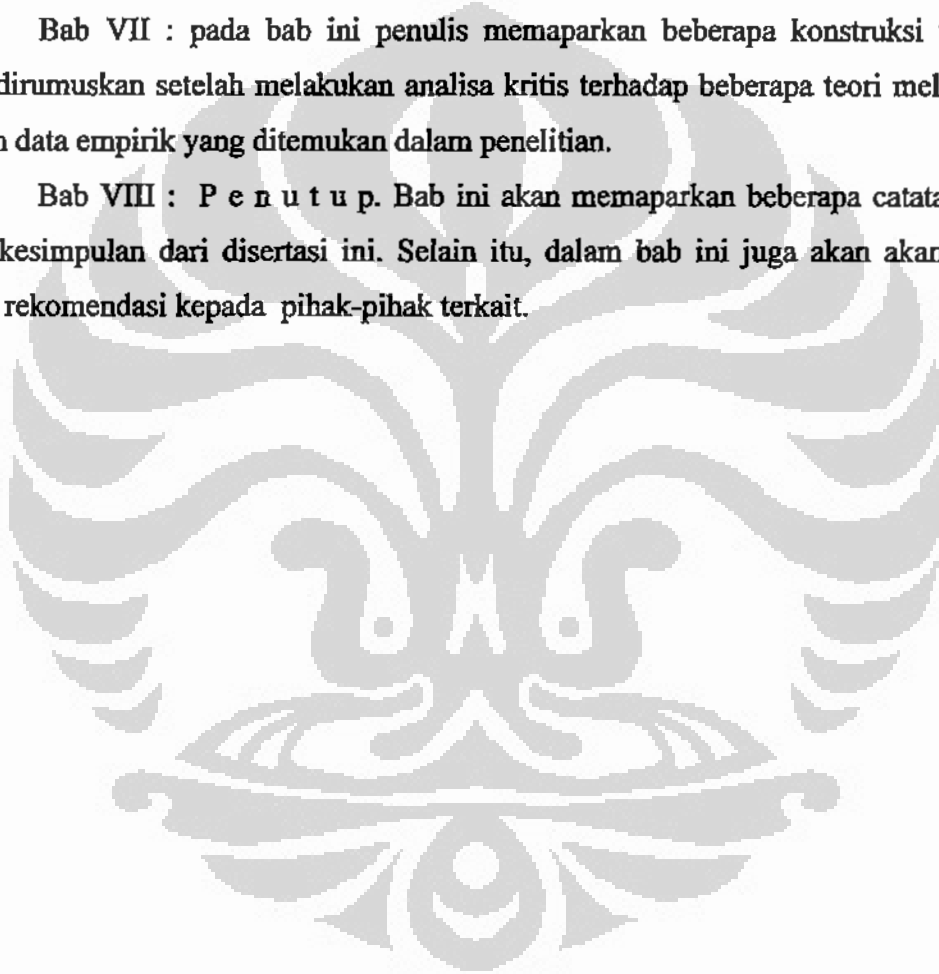
Universitas Indonesia

terjadinya perubahan gaya hidup sehingga terbentuk kelas baru dalam komunitas pesantren. Dari sini akan dibuat pola untuk mengenali berbagai jenis dan tipologi kelas baru tersebut serta beberapa faktor yang mendorong terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren.

Bab VI : bab ini akan memaparkan terjadinya proses eksploitasi beberapa ritus dan simbol agama untuk kepentingan mempertahankan gaya hidup kelas baru. Artinya dalam bab ini penulis menjelaskan beberapa kasus yang mencerminkan terjadinya upaya mempertahankan eksistensi dari kelas baru tersebut. Selanjutnya dalam bab ini juga akan dipaparkan terjadinya formasi sosial pesantren akibat munculnya kelas baru dalam komunitas pesantren.

Bab VII : pada bab ini penulis memaparkan beberapa konstruksi teoritik yang berhasil dirumuskan setelah melakukan analisa kritis terhadap beberapa teori melalui berbagai kasus dan data empirik yang ditemukan dalam penelitian.

Bab VIII : P e n u t u p. Bab ini akan memaparkan beberapa catatan yang akan menjadi kesimpulan dari disertasi ini. Selain itu, dalam bab ini juga akan akan dirumuskan beberapa rekomendasi kepada pihak-pihak terkait.



BAB II

KERANGKA TEORI, KERANGKA KONSEP DAN METODOLOGI

A. Kerangka Teori

I. Ranah dan Habitus Dalam Konsepsi Bourdieu

Kapitalisasi simbol agama yang bisa melahirkan kelas baru dalam komunitas pesantren terjadi ketika ada interaksi sosial dalam suatu ranah. Atas dasar inilah penelitian ini menggunakan kerangka teoritik ranah, habitus dan kelas yang dikonsepsikan Bourdieu sebagai pijakan untuk melakukan analisis.

Menurut Bourdieu ranah adalah suatu jaringan yang terbentuk dari relasi objektif di antara posisi-posisi yang ada. Hubungan antar aktor dalam ranah ini lebih bersifat relasional daripada struktural, sebagaimana dinyatakan Bourdieu: "... a network, or a configuration, of objective relation between positions" (Bourdieu and Wacquant, 1992: 97). Ranah juga merupakan arena kontestasi yang menggunakan dan menyebarkan berbagai jenis kapital baik berupa ekonomi, kultur, sosial maupun simbolik. Dalam ranah, kapital mengambil peranan yang sangat penting, karena penguasaan modal ini akan menentukan posisi seseorang. Semakin besar kekuasaan aktor terhadap modal akan semakin kokoh posisinya dan semakin eksis.

Ranah bukanlah struktur yang statis dengan bebragai batasan yang ketat. Ia terbentuk karena adanya kesamaan antar agen sosial (bahasa, gaya hidup, pengetahuan, minat, dan seterusnya) yang bertemu dalam suatu titik tertentu. Beberapa agen yang memiliki gaya hidup dan selera sama, misalnya sama-sama suka makan di restoran mewah, sama-sama penggemar musik blues atau sama-sama suka nonton film akan bertemu dalam ranah yang sama sekalipun habitus mereka berbeda.

Karena tidak ada batasan dan struktur yang jelas, maka setiap agen bisa menjadi menempati dan memposisikan diri lebih dari satu ranah dalam waktu yang bersamaan. Misalnya dalam suatu waktu tertentu, seorang agen bisa berada dalam ranah agama sekaligus ranah ekonomi. "Simpul pertemuan" diantara para agen memunculkan ranah tertentu, yaitu ranah budaya. Para agen selalu berupaya untuk memperkuat posisinya pada setiap ranah yang ditempatinya. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa ranah ini merupakan medan pertarungan antar para agen untuk memperkuat posisi masing-masing. Hal inilah yang menyebabkan suatu ranah sangat sulit ditetapkan batas-batasnya karena sifatnya yang cair dan dinamis. Oleh karena itu, menurut Bourdieu, suatu ranah dapat ditemukan batas-batasnya adalah dengan melakukan penelitian empiris (Bourdieu and Wacquant, 1992: 100):

“The question of the limits of the field is a very difficult one, if only because it is always at stake in the field itself and therefore admits of no apriori answer. Participants in a field, say, economic firms, high fashion designers, or novelists, constantly work to differentiate themselves from their closest rivals in order to reduce competition and to establish a monopoly over a particular subsector of the field”.

Untuk dapat melakukan analisis terhadap suatu ranah, menurut Bourdieu dibutuhkan tiga langkah. Pertama adalah menggambarkan keutamaan ranah kekuasaan (politik) untuk menemukan hubungan setiap ranah khusus dengan ranah politik. Kedua, menggambarkan struktur obyektif hubungan antar berbagai posisi di dalam ranah tertentu. Ketiga, analisis itu harus mencoba menentukan ciri-ciri kebiasaan agen yang menempati berbagai tipe posisi di dalam ranah (Andi Rahman; 2007).

Masyarakat dalam pemikiran Bourdieu merupakan cerminan dari kumpulan antar berbagai ranah yang membentuk ruang sosial (*social space*). Ini artinya masyarakat bukanlah sesuatu yang memiliki status dengan hubungan yang serba teratur dan harmonis sebagaimana yang dibayangkan oleh kaum strukturalis, sebaliknya masyarakat adalah sesuatu yang dinamis karena dia merupakan cerminan dari medan pertarungan antar agen untuk memperkuat posisi masing-masing. Aktor yang sudah kuat akan berupaya mempertahankan posisinya, sedangkan yang masih berada di pinggiran akan berusaha untuk merbutnya. *“As a space of potential and active forces, the field is also a field of struggles aimed at preserving or transforming the configuration of these force”* (Bourdieu and Wacquant, 1992: 101):

Dalam pandangan Bourdieu pertarungan yang terjadi antar para agen dalam suatu ranah tidaklah bisa menimbulkan kekacauan sehingga menghancurkan suatu tatanan sosial sebagaimana yang dibayangkan oleh para pemikir teori konflik. Hal ini terjadi karena pertarungan hanya terjadi pada level wacana dan penampilan. Inilah perbedaan mendasar antara Bourdieu dengan para pemikir teori konflik. Para pemikir teori konflik membayangkan konflik terjadi secara vulgar, konfrontatif dan bersifat fisik sebagaimana konflik yang terjadi antara kelas bourjus dan proletar dalam pemikiran marx, yang melahirkan revolusi. Sebaliknya, dalam pemikiran Bourdieu, pertarungan antar aktor untuk memperebutkan posisi dalam suatu ranah lebih merupakan kontestasi wacana dan gaya haidup dari apra actor. Untuk itu selanjutnya Bourdieu menyatakan:

Furthermore, the field as a structure of objective relations between positions of force undergirds and guides the strategies whereby the occupants of these positions seek, individually or collectively, to safeguard or improve their position and to impose the principle of hierarchization most favorable to their own products” (*Ibid.*).

Selain ranah yang merupakan dimensi obyektif struktur, pada agen juga melekat dimensi subyektif yang dikonsepsikan Bourdieu sebagai habitus. Ia terdiri atas berbagai

disposisi yang membentuk sistem klasifikasi (Bourdieu, 1977: 214) yang merupakan representasi konseptual (pengetahuan, perasaan, sikap) dari realitas yang dialami agen sesuai dengan posisi obyektifnya dalam ranah. Namun, habitus bukanlah seperangkat nilai atau konsepsi teoritis yang abstrak, terkodifikasi, dengan sumber referensi jelas, dan secara sadar dipelajari oleh agen. Ia adalah sesuatu yang diproduksi dan direproduksi karena diterima secara sosial.

Habitus adalah "struktur mental atau kognitif" yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial. Melalui habitus, aktor dibekali serangkaian skema atau pola yang diinternalisasikan yang mereka gunakan untuk merasakan, memahami, menyadari, dan meniali dunia sosial (George Ritzer-Douglas J. Goodman; 2008; 522). Melalui pola-pola itulah aktor memproduksi tindakan mereka dan juga menilainya. Secara dialektika habitus adalah "produk internalisasi struktur" dunia sosial (Bourdieu, 1989; 18). Kita juga dapat membayangkan habitus sebagai "struktur sosial yang diinternalisasikan, yang diwujudkan" (Bourdieu, 1984; 486).

Habitus mencerminkan pembagian obyektif dalam struktur kelas, seperti menurut umur, jenis kelamin, dan kelas sosial. Ia terbentuk sebagai akibat dari lamanya posisi seseorang dalam kehidupan sosial. Dengan demikian habitus akan berbeda-beda, tergantung pada wujud posisi agen dalam kehidupan sosial; tak semua orang sama kebiasaannya. Orang yang menduduki posisi yang sama dalam kehidupan sosial, cenderung mempunyai kebiasaan yang sama. Dalam pengertian inilah habitus dapat pula menjadi fenomena kolektif. Habitus memungkinkan orang memahami dunia sosial, tetapi dengan adanya banyak habitus berarti kehidupan sosial dan strukturnya tak dapat dipaksakan seragam kepada seluruh aktor.

Di dalam habitus ada skema yang membentuk semacam sistem klasifikasi. Dengan sistem itulah agen mengorganisir tindakan sosialnya dan mempersepsi serta mengapresiasi tindakan sosial agen lain. Ia melekat (skema-skema tertanam pada diri agen) sekaligus mewujud pada agen (cara bicara, berjalan, makan, hingga membuang ingus) sehingga secara otomatis (tak disadari) memandu praksis sosialnya (Bourdieu, 1984: 466):

"The schemes of the habitus, the primary forms of classification, owe their specific efficacy to the fact that they function below the level of consciousness and language, beyond the reach of introspective scrutiny or control by the will. Orienting practices practically, they embed what some would mistakenly call values in the most automatic gestures or the apparently most insignificant techniques of the body—ways of walking or blowing one's nose, ways of eating or talking—and engage the most fundamental principles of construction and evaluation of the social world, those which most directly express the division of the labour (between the classes, the age groups and the sexes) or the division of the work of domination, in divisions between bodies and between relations to the body which borrow more features than one, as if to give them appearances of naturalness, from the sexual division of labour and the division of sexual labour".

Wujud praksis sosial agen, misalnya gaya hidup yang glamour dan konsumeris, adalah hasil dari dialektika antara ranah dengan habitus yang melekat pada diri agen tersebut. Bagaimana hal ini dimungkinkan? Menurut Bourdieu, ranah mengkondisikan habitus, sedangkan habitus mengklasifikasikan ranah (Bourdieu and Wacquant, 1992: 19).

Artinya, meskipun tidak terjadi secara otomatis sebagaimana asumsi pendekatan struktur, suatu ranah dapat mempengaruhi praksis sosial agen. Sedangkan keberadaan habitus dapat memperantarai atau menyaringnya hingga menjadi praksis sosial. Habitus memilih praksis sosial tertentu dengan mempertimbangkan posisi sosial agen dan relasinya dengan agen lain dalam ranah. Pada titik ini nampak adanya peran agen, melalui habitus, dalam memproduksi praksis, sekalipun bukan agen bebas (karena dikondisikan ranah) sebagaimana asumsi pendekatan agen.

Dengan berpijak pada konsep ranah dan habitus itulah, penulis akan menyusun konstruksi teoritik mengenai kelas baru dalam komunitas pesantren. Dalam hal ini penulis berasumsi bahwa kelas baru merupakan hasil dari suatu proses pertarungan para aktor dengan habitus yang berbeda dalam suatu ranah dengan menggunakan berbagai bentuk kapital. Atas dasar ini maka perlu ada uraian yang menjelaskan mengenai berbagai konsep kapital.

2. Konsep Kapital Menurut Bourdieu

Pierre Bourdieu dalam menyampaikan konsep kapitalnya memulai dengan melakukan kritik terhadap adanya simplifikasi makna kapital. Menurutnya, telah terjadi reduksi makna yang dilakukan oleh para pemikir kapitalis dalam teori-teori ekonominya. Pertukaran yang sebenarnya memiliki makna dan dimensi yang universal dan luwes (*fleksibel*) telah dibatasi hanya pada aspek perdagangan (*to mercantile exchange*) yang secara obyektif maupun subyektif semata-mata berorientasi pada upaya untuk memaksimalkan kepentingan individu dalam bentuk peningkatan keuntungan material.

Dalam karyanya, *The Form of Capital (TFC)*, secara metaforis Bourdieu mendefinisikan kapital sebagai "sekumpulan tenaga (dalam bentuk yang sudah termaterikan atau berwujud dalam bentuk tertentu) yang bila digunakan secara pribadi atau eksklusif (umpamanya dijadikan modal dasar oleh agen-agen maupun sekelompok agen) maka dia akan mungkin sekali menyediakan energi sosial dalam bentuk tenaga yang bernyawa dan nyata" (Bourdieu, <http://www.viet-studies.org>). Pemikiran Boerdieu ini menunjukkan adanya relasi yang kuat antara pengertian capital dalam perspektif sosiologis dengan relasi sosial yang terjadi dalam masyarakat. Di sini terlihat bahwa capital tidak hanya hal-hal yang

bersifat kebendaan (material) tetapi juga hal-hal yang immaterial, seperti relasi social, power, posisi dan sebagainya. Seseorang yang tidak memiliki material, tetapi dia memiliki jaringan social yang kuat, posisi bagus, pendidikan yang legitimate dan mendapat pengakuan dari masyarakat, maka sebenarnya dia memiliki potensi capital yang baik yang bisa pertukarkan oleh agen yang memilikinya. Berbagai capital immaterial yang dimiliki oleh agen dapat mendatangkan keuntungan material melalui proses konversi.

Gagasan Bourdieu di atas diperkuat dan diperluas oleh sosiolog Amerika, Francis Fukuyama. Dalam hal ini Fukuyama menyatakan bahwa kegiatan ekonomi senantiasa berakar pada kehidupan social, dengan demikian realitas social yang ada di balik kegiatan ekonomi akan sangat terkait dengan kehidupan yang ada di sekitarnya. Karena Ekonomi tidak tumbuh di ruang social yang vakum, maka tidak mungkin dia bisa dipahami secara terpisah dengan persoalan social yang melingkupinya, misalnya tentang pertumbuhan masyarakat industri mustahil dipahami secara terpisah dari persoalan yang lebih besar, yakni tentang proses pengorganisasian diri masyarakat modern. (Francis Fukuyama, Terj. Ruslani, 2002; xvii). Pendapat ini senada dengan Bourdieu yang menyatakan:

“Pada kenyataannya, memang tidak mungkin memperhitungkan sebuah struktur dan fungsinya dalam dunia social kecuali bila seseorang memperkenalkan ulang makna kapital dalam berbagai bentuknya dan tidak membatasinya pada suatu bentuk (saja) seperti yang dilakukan oleh teori ekonomi” (Bourdieu, *The Form of Capital (TFC)*).

Lebih lanjut, Bourdieu menegaskan bahwa kekeliruan model penjelasan teori ekonomi dalam sosial tidak hanya karena penjelasan tersebut mempresentasikan tindakan (aktor/manusia) sepenuhnya bersifat rasional dan penuh kepentingan (*interested*), tetapi, -kesalahan terbesarnya- justru ketika membatasi (bentuk-bentuk) kepentingan dan rasionalitas (tindakan) pada aspek pendapatan materi yang langsung, sehingga mengasumsikan individu-individu sebagai pencari keuntungan semata (*profit-seeking*). Padahal, menurut Bourdieu, dalam kenyataannya setiap tindakan sosial selalu “terkait kepentingan” (*interested*) yang tidak semata-mata materi, bahkan tidak jarang individu-individu tertentu tidak sadar akan kepentingan mereka sendiri, sehingga (kadang kala) imbalan atas tindakan-tindakan tersebut justru bukan pendapatan materiil (Tunmer, 1997; 551).

Argumentasi Bourdieu itu diperkuat oleh contoh yang menurutnya sudah sangat nyata, yaitu bahwa dalam beberapa segmen masyarakat tertentu, masih berkembang pola hubungan yang dia sebut “ekonomi pertukaran hadiah” (*gift exchange economics*). Menurut Bourdieu, sebagaimana dikutip Sadzily dan Burhanuddin, pola “ekonomi pertukaran hadiah” secara tipikal masih mengurat mengakar dalam relasi sosial yang luas, dan terutama dalam

bentuk-bentuk solidaritas kesukuan. Hal yang sama bisa kita lihat pada komunitas etnik Jawa yang tercermin dalam tradisi *slametan*. Dalam tradisi *slametan* yang oleh Geerts disebut sebagai symbol masyarakat kejawaen, sebenarnya tersimpan makna akumulasi *capital social* di kalangan masyarakat Jawa

Hal unik dari pola ekonomi dalam ritual *selametan* tersebut adalah kenyataan bahwa pola hubungan yang terbentuk antar mereka yang melakukannya, tidak sepenuhnya bersifat instrumental dan material, tetapi juga mempunyai kualitas moral yang kuat (TB Ache Hasan Sadzily dan Burhanuddin, 1993; 93). Pola seperti ini juga bisa dilihat hubungan antara kiai dengan santri. Hubungan keduanya tidak bisa dilihat hanya dengan ukuran materi, misalnya ketika kiai mengajar para santri, maka hal tersebut terjadi bukan karena adanya dorongan imbalan materi, tetapi lebih karena tuntutan moral dan suatu bentuk peribadatan. Karena mengajar dipahami sebagai bagian dari ibadah, maka para kiai tidak menuntut balasan material, mereka hanya berharap pahala dari Allah untuk belak di akherat sebagai imbalan atas jerih payah yang mereka lakukan di dunia sebagai balasan. Demikian sebaliknya, para santri yang melakukan kerja untuk para kiai juga tidak berharap balasan material, semua itu dilakukan sebagai bentuk pengabdian kepada guru agar memperoleh berkah ilmu yang bermanfaat. Praktek belajar mengajar yang dalam masyarakat kapitalis modern merupakan bentuk hubungan ekonomi, dalam masyarakat pesantren justru menjadi hubungan moral. Dalam konteks hubungan moral dalam kegiatan ekonomi antara kiai-santri inilah yang oleh Bourdieu diokonsepsikan sebagai *capital social*.

Dengan merujuk Bourdieu, antropologi W. Hafner juga berbicara tentang kapital sosial dan kapital simbolik dalam bukunya *Civil Islam; Islam dan Demokratisasi di Indonesia*. Dalam hal ini dia menyatakan :

“Baik kapital sosial maupun kapital simbolik, keduanya sama-sama setuju akan adanya sumber-sumber non-material dalam masyarakat, seperti status, kepercayaan atau niat baik yang bisa diakumulasikan oleh agen-agen sosial dan dapat digunakan sebagai pembayaran atas ‘barang-barang’ sosial lainnya” (Robert W. Hefner, 2001; 49).

Apa yang terjadi menunjukkan, sebagai makhluk social, manusia tidak hanya bisa disimplifikasikan ke dalam makhluk ekonomi. Oleh karenanya, tindakan ekonomi manusia tidak bisa dilihat secara terpisah dengan aspek social, hal ini lah menjadi dasar Bourdieu atas konsep *capital* yang terlalu *economic-oriented*. Atas dasar ini maka Bourdieu menjelaskan adanya tiga bentuk *capital* yang dapat dilihat dalam kegiatan ekonomi manusia sebagai makhluk social. Menurut Bourdieu:

“—kapital dapat menghadirkan dirinya dalam tiga wajah yang fundamental: pertama, dalam bentuk kapital ekonomi yang secara langsung dapat ditukar menjadi uang dan

terinstitusionalisasi dalam bentuk hak-hak kepemilikan barang; kedua, dalam bentuk kapital kultural yang dalam kondisi tertentu juga dapat ditukar menjadi kapital ekonomi dan setelah terinstitusi kedalam bentuk-bentuk kualifikasi pendidikan; dan ketiga, kapital sosial yang kemudian membentuk ikatan-ikatan sosial ("koneksi-koneksi"). Kapital jenis ini dalam kondisi tertentu juga dapat ditukar menjadi kapital ekonomi dan telah terinstitusionalisasi dalam bentuk-bentuk seperti gelar kebangsawanan. (TFC, 1986).

Tiga kapital Bourdieu itu kemudian dikembangkan oleh Turner dengan menambahkan satu tipe baru, yaitu *symbolic capital* (kapital simbolik). Kapital jenis ini mengasumsikan adanya simbol-simbol yang dapat digunakan untuk melegitimasi kepemilikan atas beberapa kapital dan mengkonfigurasi ketiga tipe kapital lainnya (Jonathan S. Turner, 1997:52).

Jelas di sini terlihat, kegiatan ekonomi manusia tidak bisa semata-mata dilihat dengan perspektif ekonomi, karena di balik tindakan manusia dalam melakukan interaksi sosial ada sederet hukum sosial yang melingkupinya (norma, nilai, budaya dan sebagainya). Dari sini dapat disimpulkan, bahwa bentuk-bentuk kapital menurut Bourdieu berkembang menjadi empat tipe, yaitu kapital ekonomi, kapital kultural, kapital sosial dan kapital simbolik.

a. Kapital Ekonomi

Pada umumnya, orang mengerti apa yang dimaksud dengan kapital ekonomi, bahkan ada kecenderungan pengertian kapital selalu diasumsikan dengan ekonomi sehingga pembahasan tentang kapital selain ekonomi hampir tidak terpikirkan.

Kapital ekonomi adalah suatu kapital yang berbentuk barang-barang produksi seperti uang dan beberapa obyek material yang bisa digunakan untuk menghasilkan barang dan jasa (Turner, 1997; 512). Di era modern, ia dianggap yang paling penting karena dinilai memiliki tingkat rasionalitas (terutama rasionalitas instrumental) yang paling tinggi. Bourdieu juga tidak mengingkari bahwa kapital jenis pertama ini merupakan bentuk rasionalitas yang tertinggi dibanding kapital lainnya. Sebab ia memiliki nilai nominal tertentu, punya eksistensi yang independen dalam bentuk uang, yang mungkin sekali diakumulasikan, ditentukan harganya, dibawa dan diinvestasikan secara lebih nyata.

Oleh karena itu, kapital ekonomi cenderung digunakan sebagai model yang dipertentangkan dengan bentuk-bentuk kapital lainnya, misalnya dengan kapital kultural yang menurut Bourdieu memiliki derajat yang paling rendah tingkat rasionalitasnya. Meskipun demikian, untuk memahami fenomena sosial manusia secara lebih komprehensif tidak cukup dengan menjadikan kapital ekonomi sebagai satu satunya pendekatan.

Untuk melihat bagaimana pentingnya kapital yang lain selain kapital ekonomi dapat ditunjukkan dengan fenomena mobilisasi sosial elit-elit agama di tanah air. Dalam fenomena itu, kapital non-ekonomi cenderung lebih mendominasi dalam proses interaksi sosial daripada kapital ekonomi sebagaimana diasumsikan orang pada umumnya.

b. Kapital Sosial

Terkait dengan kapital sosial, Bourdieu mendefinisikannya sebagai “kumpulan sejumlah sumberdaya, baik aktual maupun potensial yang terhubung dengan kepemilikan jaringan atau relasi, yang sedikit banyak telah terinstitusionalisasi dalam pemahaman dan pengakuan bersama”. Secara lebih sederhana, Turner mendefinisikan kapital sosial sebagai suatu posisi atau relasi dalam suatu kelompok serta jaringan-jaringan sosial” (Turner, *Loc. Cit.*, 512). Lebih lanjut, Bourdieu menjelaskan bahwa kapital sosial sangat tergantung pada luasnya jaringan koneksi yang dapat dimobilisasi dengan efektif dan jumlah kapital (ekonomi, kultural, simbolik) yang dimiliki suatu masyarakat.

Penjelasan yang hampir sama mengenai konsep kapital sosial ini juga dijelaskan oleh Francis Fukuyama. Menurutnya, kapital sosial adalah “serangkaian nilai-nilai atau norma-norma informal yang dimiliki bersama diantara para anggota kelompok, yang memungkinkan terjalinnya kerjasama diantara mereka”. (F. Fukuyama, Terj. Ruslani; 2002; 22). Di sini Fukuyama mencoba mengkaitkan antara konsep kapital sosial dengan konsep kepercayaan (*trust*).

Bagi Fukuyama persoalan manifestasi keluar dari nilai-nilai dan norma-norma sosial begitu penting untuk melihat apakah nilai-nilai dan norma-norma dalam suatu masyarakat dapat bernilai kapital sosial. Pada titik ini Fukuyama membedakan antara *eksternalitas positif* dan *eksternalitas negative* dari nilai-nilai dan norma-norma yang berlaku dalam masyarakat (Ibid; 30). Dengan menginterpretasi pemikiran Weber, Fukuyama mengatakan, bentuk *eksternalitas positif* dari nilai-nilai dan norma-norma telah ditunjukkan Weber dalam bukunya *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*. Sementara, menifestasi *eksternalitas negative* dari nilai-nilai dan norma tidak memiliki nilai kapital sosial yang baik seperti norma kebencian pada kelompok lain, mafioso dan sejenisnya.

Dari definisi-definisi di atas menunjukkan bahwa aspek utama yang bisa dilihat dari kapital sosial adalah ditentukan dari posisi, jaringan dan relasi seseorang dalam suatu interaksi sosial. Artinya, kuat tidaknya kapital sosial yang dimiliki oleh seseorang atau kelompok akan tergantung pada sejauhmana dia menempati posisi yang bisa menguasai dan memiliki jaringan dan relasi. Semakin banyak seseorang atau kelompok memiliki jaringan,

relasi dan menduduki posisi yang penting dalam kelompok maka kapital sosial yang dimiliki seseorang itu juga akan semakin meningkat.

Para ahli sosiologi telah melakukan berbagai kajian tentang pentingnya kapital sosial kaitannya dengan kegiatan ekonomi maupun politik. Klaim-klaim empirik tentang pentingnya kapital sosial diantaranya; *pertama*, kapital sosial selalu penting untuk pengembangan kapital manusia (*human capital*). *Kedua*, kapital sosial juga dianggap dapat meningkatkan kesejahteraan individu dan memberi kebahagiaan yang subjektif. *Ketiga*, kapital sosial juga dianggap penting peranannya guna meminimalisir ongkos dan resiko yang mungkin dikeluarkan dalam kegiatan ekonomi (John F. Halliweel, 2001; 47). *Keempat*, kapital sosial dapat mendorong individu atau kelompok untuk melakukan mobilitas sosial secara vertikal.

c. Kapital Kultural

Bourdieu memberikan pengertian tentang kapital kultural sebagai “nilai-nilai yang bisa dipertukarkan, yang merupakan akumulasi bentuk kultur yang berkembang dalam dunia sosial” (Bourdieu; *Op.Cit.*). Kapital jenis ini dianggapnya kurang rasional jika dibandingkan dengan kapital ekonomi. Namun demikian dalam konteks tertentu kapital ini bisa menjadi penting. Secara lebih jelas, Bourdieu beranggapan bahwa kualifikasi pendidikan sebagai bentuk yang terinstitusi dari kapital kultural. Kualifikasi akademik, tentu bukan sesuatu yang fleksibel yang dapat dipertukarkan secara instan seperti uang. Kapital ini biasanya didapat dari –setidaknya- lingkungan keluarga, institusi pendidikan dan pengakuan secara sosial. Lebih jauh Turner mendefinisikan kapital kultural dalam bentuk “keterampilan informal yang bersifat interpersonal, adat kebiasaan, kelakuan, gaya bertutur (bahasa), tingkat pendidikan, cita rasa dan gaya hidup” (Turner; p. 512).

Pemanfaatan kapital kultural membutuhkan proses dan tidak bisa dilakukan secara mendadak dan fleksibel seperti kapital sosial dan ekonomi. Misalnya, keberhasilan seseorang menempuh pendidikan di Timur Tengah, sebagai bentuk keberhasilan institusionalisasi simbol kultural, tidak akan serta merta mendapatkan penghasilan materiil tanpa proses kultural yang panjang, sehingga dia dapat pengakuan dan diabsahkan secara kultural sebagai ahli agama oleh masyarakat. Pengakuan masyarakat secara kultural inilah yang bisa menjadi kapital kultural yang bisa digunakan untuk mencapai kapital lain, baik kapital simbolik maupun kapital ekonomi. Kenyataan itu yang menunjukkan bahwa kapital kultural berkaitan erat dengan kompleksitas kultural secara lebih luas.

Dengan demikian, Bourdieu memberikan pandangan bahwa kapital kultural tidak bersifat tunggal, tetapi selalu eksis dalam tiga bentuk; *Pertama*, dalam bentuk yang menyatu (*embodied state*) dalam diri seseorang. *Kedua*, menjelma dalam bentuknya yang obyektif (*objectified state*). Jenis kedua ini dapat dicontohkan dalam bentuk perkakas kultural seperti lukisan, buku, perkakas rumah tangga dan sejenisnya. *Ketiga*, dalam bentuk yang terinstitusi (*institutionalized state*), sebagaimana terlihat dalam bentuk kualifikasi akademik.

d. Kapital Simbolik

Bourdieu menggambarkan kapital simbolik secara lebih luas. Menurutnya, ia dapat bermakna status atau pengakuan yang dapat mewujudkan dalam bentuk yang obyektif maupun institusi. Berbagai bentuk penghargaan dan anugerah yang diraih oleh seseorang dapat dianggap sebagai bentuk kapital jenis ini (Bourdieu; *Op. Cit.*).

Kapital simbolik, menurut Bourdieu juga hadir dalam bentuk yang lunak, seperti suatu kondisi bagaimana seseorang individu dipersepsikan. Kapital simbolik dalam bentuk lunak ini, dapat dikatakan tidak punya bentuk obyektif. Istilah-istilah seperti rasisme, seksisme, radikalisme, fundamentalisme, teroris, dan berbagai bentuk sigmatisasi lainnya (kalau sudah melekat pada individu atau kelompok) adalah bentuk yang ekstrim dari penurunan nilai kapital jenis ini (Bourdieu; *Op. Cit.*).

Menurut Turner, kapital simbolik sangat terkait dengan cara penggunaan simbol-simbol untuk melegitimasi atau mengabsahkan posisi individu atau kelompok di berbagai level dan pada konfigurasi dari tiga bentuk kapital sebelumnya (ekonomi, sosial dan kultural) (Turner, *Op. Cit.* 512). Jadi kapital simbolik pada hakekatnya menjadi kerangka yang membayang-bayangi bentuk kapital lainnya. Sebagaimana kapital kultural dan sosial, untuk memperoleh kapital simbolik ini juga perlu proses sosial, karena sangat tergantung pada aspek pengakuan masyarakat luas berdasarkan status, prestise, kualitas spesifik, kemampuan dan aset yang dimiliki.

Ringkasnya, Shultz menyatakan bahwa secara faktual kapital simbolik adalah “pengakuan, baik berbentuk institusional maupun tidak, yang didapatkan seseorang dari kelompok tertentu” (Thomas Shultz, <http://www.jolt.unc.edu>). Untuk itu bisa dikatakan bahwa kapital simbolik merupakan kekayaan simbolik yang menganugerahkan otoritas dan kharisma kepada si empunya.

Tentu saja, proses untuk memperoleh anugerah kapital simbolik ini tidak mudah. Pada dasarnya semua tergantung kepada aspek pengakuan masyarakat luas berdasarkan status, prestise, kualifikasi spesifik, kemampuan, dan aset yang dimiliki oleh seseorang. Upaya untuk memperoleh kapital simbolik ini dapat dilakukan dengan cara mengakses dan memobilisasi simbol dan sumber-sumber kultur yang bersifat simbolik.¹

¹ Untuk menjadi icon pejuang demokrasi misalnya, Gus Dur mesti mengakses, bersosialisasi dan memobilisasi icon-icon kultural komunitas NU dan para kiai dalam berbagai gerakan pro demokrasi.

Kapital simbolik dapat datang dari seseorang, sekelompok orang, ataupun institusi-institusi yang menggunakan simbol-simbol tertentu yang diakui masyarakat. Tetapi seseorang, sekumpulan orang ataupun suatu institusi akan memiliki kapital simbolik bila mereka diakui oleh masyarakat setelah memenuhi prasyarat kepemilikan karakter yang sangat berharga dalam pandangan masyarakat.

Dari uraian di atas, dapat dipahami ketika Bourdieu mengkaitkan antara kapital simbolik dan kekuasaan simbolik (*symbolic power*). Definisi yang sederhana namun jelas mengenai kekuasaan simbolik dapat dilihat dalam pendapat James Lull yang menyatakan kekuasaan simbolik sebagai “kemampuan menggunakan berbagai macam bentuk simbol untuk mencampuri dan mempengaruhi jalannya aksi atau suatu peristiwa” (Lull, 1998; 83-84). Lull juga mengakui bahwa kekuasaan simbolik itu tidak bisa didapat dengan mudah. Kekuasaan simbolik dan kekuasaan budaya sebagai korelasinya, menurut Lull, berasal dari upaya-upaya taktis para aktor sosial untuk membangun kehidupan sehari-hari mereka dan bukan semata-mata dijalankan oleh lembaga sosial.

Lull memprediksi kekuatan simbolik ini berlangsung sebentar, bersifat plastis dan demokratis. Sekalipun demikian dia bersifat umum, oleh karena itu, menurut Hefner ia bisa disebarkan untuk (melihat) segala tujuan apapun, tidak hanya terbatas pada kajian yang ditujukan untuk menunjukkan efisiensi pasar atau politik demokratik. Selain itu, kekuasaan simbolik ini bersifat instan.

Dengan merujuk pada Bourdieu, Piliang mengatakan bahwa di balik sebuah simbol, selalu beroperasi sebuah mekanisme kekuasaan. Simbol memiliki kekuatan dalam mengkonstruksi realitas, yang –bagai sebuah sihir– mampu menggiring orang untuk mempercayai, mengakui dan mengubah pandangan mereka tentang realitas seseorang, sekelompok orang, atau suatu bangsa. Dengan demikian, kata Piliang, simbol adalah sebuah “kapital simbolik” dalam sebuah “perang simbol” yang dapat digunakan sebagai alat pemersatu, perlawanan, subversif, perubahan, reformasi atau transformasi. Artinya, meski simbol tidak mempunyai kekuatan substansial dalam “perubahan sosial”, ia mempunyai kekuatan dalam “menggerakkan” kekuatan-kekuatan nyata yang ada di masyarakat (kekuatan massa, *people power*, kekuatan partai, kekuatan agama, kekuatan bangsa) (Piliang, *KOMPAS*, 17 Des. 2004).

Munculnya da’i kondang yang bisa memikat perhatian umat, mobilisasi dzikir yang menyedot ribuan publik dan menjadikan pemimpinnya sebagai selibritis tidak bisa lepas dari peran media massa khususnya TV. Namun demikian, besarnya peran media massa dalam membentuk citra positif juga sama besarnya dengan peranannya dalam membentuk citra negatif. Kasus yang menimpa Aa Gym merupakan contoh kongkrit bagaimana media massa memainkan kapital simbol secara positif dan negatif. Berkat peran media sosok Aa Gym menjadi da’i kondang yang menyedot perhatian umat. Bahkan dengan simbol itu, dia bisa mengembangkan usaha bisnisnya secara cepat (Novriantoni Kahar; 2005). Namun, melalui

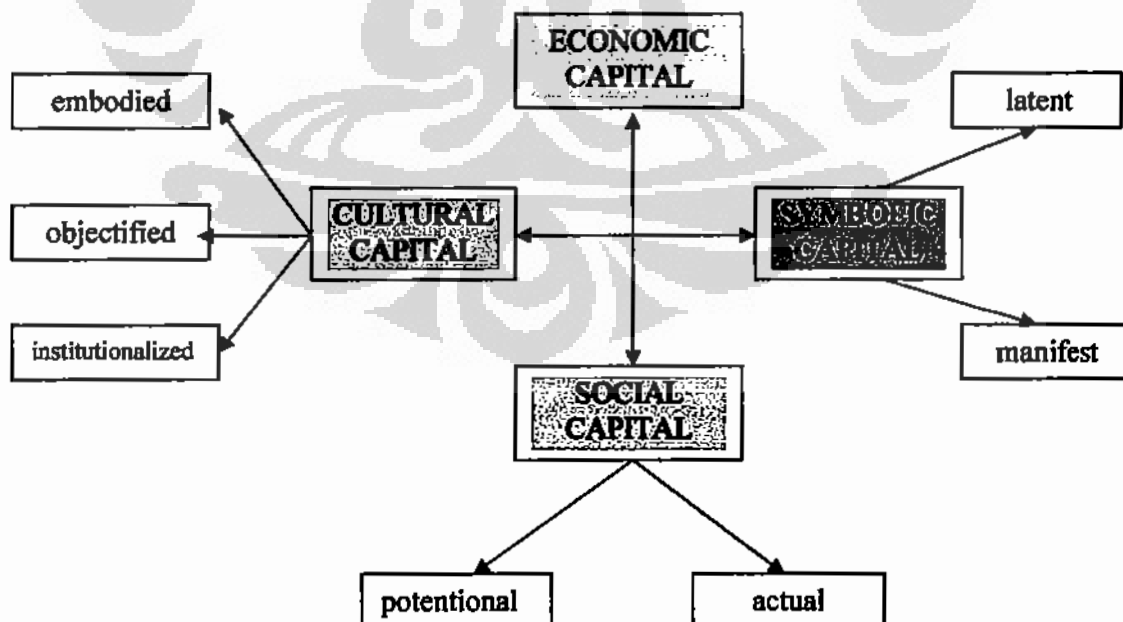
media massa juga kapital simbolik yang sudah dijaga bertahun-tahun itu hancur. Bahkan kehancuran kapital simbolik Aa Gym berimbas pada kehancuran bisnis yang dikelolanya.

Mengingat pada labilitas dan rentannya kapital simbolik, maka dapat dipahami kalau Bourdieu mengingatkan bahwa kapital simbolik, bagaimanapun eksisnya (sebagai kapital) tetap saja masih sebagai simbol, sekalipun tetap aktif (bertransformasi) menjadi bentuk materil. Dia akan menjadi kapital yang efektif hanya bila, dan bergantung sejauhmana diakui oleh agen-agen (orang-orang yang mempunyainya), diimplementasikan, dan diinvestasikan sebagai senjata dan tiang pancang suatu pergumulan dalam medan-medan reproduksi kultural. Dalam hal ini Bourdieu menyatakan:

“Karena kondisi sosial bagi transmisi dan penerimaan (atas kapital simbolik) tidak lebih baik dari penerimaan terhadap kapital ekonomi, makanya fungsi kapital simbolik selalu dipredisposisikan sebagai (kapital) yang tidak diakui sebagai kapital, tetapi hanya diakui sebagai ‘kompetensi yang diabsahkan’(Bourdieu; op. cit.).

Pernyataan Bourdieu ini dapat diartikan, penggunaan kapital simbolik tidak akan bisa berjalan secara maksimal jika tidak ditopang oleh kapital lain yaitu kapital sosial dan kultural. Watak kapital simbolik yang temporal dan labil hanya bisa dijadikan sebagai sasaran antara untuk melakukan mobilitas sosial. Supaya bisa stabil dan kokoh maka seseorang harus didukung dengan kompetensi yang tinggi (kapital kultural) dan jaringan yang luas (kapital sosial). Secara skematik berbagai jenis capital tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Gambar 01 :
Bentuk-Bentuk Kapital²



² Bagan diadopsi dari Novriantoni Kahar 2005; 69

e. Konversi Antar Kapital

Meskipun secara konsepsional, berbagai bentuk kapital yang dijelaskan oleh Bourdieu berdiri sendiri-sendiri, namun dalam praktek sosialnya semua kapital tersebut tidak bisa dipisahkan bahkan terjadi hubungan yang saling terkait antar masing-masing jenis kapital (Kahar, 2005; 71). Keterkaitan antar kapital inilah yang disebut konversi antar kapital. Sebagaimana dijelaskan oleh Marginson, berbagai bentuk kapital yang ditulis Bourdieu dalam TFC itu tidak berdiri sendiri-sendiri, tetapi mempunyai relasi dalam bentuk kemungkinan mengalami perubahan atau pertukaran (*conversion*) (Simon Marginson, 2005).

Bourdieu memang menegaskan bahwa berbagai bentuk kapital yang dia uraikan tersebut semuanya dapat diderivasikan dari kapital ekonomi. Hanya saja, ketiga bentuk kapital lainnya (sosial, kultural dan simbolik) tidak bisa direduksi ke dalam kapital ekonomi semata, karena setiap bentuk tersebut memiliki spesifikasi masing-masing. Hanya saja, pada akhirnya kapital ekonomi memang menjadi akar dari semuanya. (Bourdieu dalam Richardson (Ed.), 1986). Pernyataan ini membuktikan bahwa dalam kenyataannya tiap-tiap kapital akan mengalami transformasi bahkan konversi dari satu bentuk ke dalam bentuk lainnya.

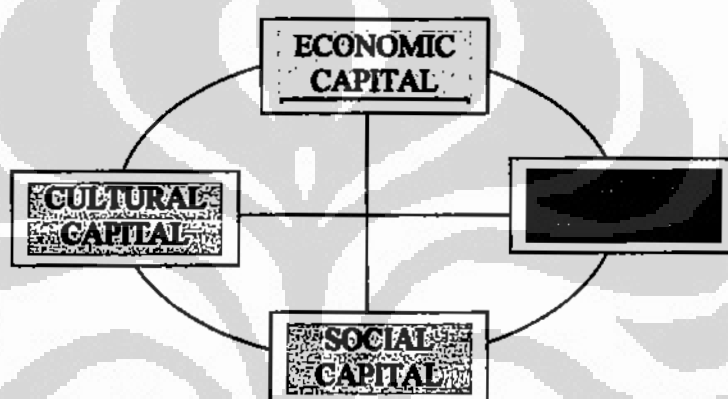
Akan tetapi transformasi dan konversi berbagai bentuk kapital tersebut tidak berjalan secara otomatis, tetapi memerlukan usaha keras dan serius yang tidak jarang baru terlihat hasilnya dalam jangka panjang. Keuntungan dalam satu tempat terkadang harus dibayar dengan ongkos di tempat lain. Misalnya, ketika Gus Dur “membelanjakan” kapital sosial dan kapital kultural yang dimiliki untuk memimpin gerakan demokrasi, di satu sisi dia memperoleh keuntungan karena dia bisa memperoleh dukungan dari pihak lain, terutama kelompok pro demokrasi dan golongan minoritas. Dengan demikian kapital simbolik Gus Dur akan terbentuk, sementara kapital sosial dan kultural juga bertambah. Namun di sisi lain Gus Dur harus kehilangan kapital simbolik di mata kelompok formalis fundamentalis, karena di mata mereka Gus Dur adalah agen sekuler, antek Yahudi dan boneka kapitalis. Menurunnya kapital simbolik Gus Dur di mata kelompok fundamentalis-formalis, dengan sendirinya akan mengurangi kapital sosial dan kultural Gus Dur di kalangan komunitas fundamentalis-formalis.

Dalam proses pertukaran antar kapital tersebut, Pinnington menyatakan bahwa kapital simbolik dengan merujuk pada kapital yang berasal dari ruang pendidikan, ruang kultural dan ruang sosial, yang sangat tinggi nilainya dalam sebuah profesi, dalam tingkat tertentu dapat pula diperdagangkan (*traded*) dalam pasar ekonomi demi memperoleh keuntungan ekonomis (Ashly, Pinnington, 2001; 4).

Lebih lanjut Turner juga menegaskan bahwa semua bentuk kapital yang telah disebutkan di atas dapat mengalami konversi satu dengan lainnya, tetapi hanya dalam batasan

tertentu (Turner; *Ibid.*). Tingkat konvertibilitas berbagai bentuk kapital tersebut dalam beberapa pasar sangat tergantung pada pergulatan sosial sang agen (individu/kelompok). Tingkat pendidikan yang tinggi, misalnya, dalam waktu tertentu dapat dikonversi menjadi kapital kultural. Dalam moment tertentu kapital kultural dari tingkat pendidikan yang tinggi ini dapat dikonversikan lagi menjadi kapital ekonomi. Dengan kata lain, bentuk-bentuk kapital tersebut, selain mengalami kemungkinan konversi juga dapat mengalami pertukaran. Singkatnya, berbagai bentuk kapital di atas dapat saling melakukan konversi dan bersifat inkonvertibilitas atau mungkin saling terkonversi antara satu dengan lainnya. Pola konversi ini digambarkan oleh Kahar (2005; 72) sebagai berikut:

Gambar 02 :
Pola Konversi Antar Kapital-Kapital



3. Teori Kelas Menurut Bourdieu

Dalam pemikiran Bourdieu, konsep kelas tidak dikaitkan dengan kepemilikan properti atau alat produksi, akan tetapi lebih terkait dengan masalah habitus, ranah dan selera. Untuk membuat konstruksi kelas Bourdieu memusatkan perhatian pada perbedaan dalam “selera” keindahan antara berbagai kelas sosial terhadap berbagai macam obyek kultural yang mengandung nilai keindahan. Temuannya menunjukkan selera keindahan berbagai kelas sosial itu cenderung berbeda secara signifikan. Selera adalah praktik yang antara lain membantu memberikan pemahaman seorang individu maupun orang lain mengenai posisinya di dalam tatanan sosial. Selera membantu menyatakan orang yang memiliki preferensi serupa dan membedakannya dengan yang lain. Melalui penerapan habitus dan selera, orang menggolong-golongkan obyek dan sekaligus menggolong-golongkan diri mereka sendiri. Dengan demikian kita dapat mengkatagorikan orang melalui selera yang mereka wujudkan, umpamanya menurut preferensi mereka terhadap jenis musik atau film yang berbeda. Dalam hal ini Bourdieu menjelaskan:

“Social class is not defined by a property (not even the most determinant one, such as the volume and composition of capital) nor by a collection of properties (of sex, age, social origin, ethnic origin-proportion of blacks and whites, for examples, or natives and immigrants-income, educational level etc.), nor even by a chain of properties strung out from a fundamental property (position in the relations of production) in a relation of cause and effect, conditioner and conditioned; but by the structure of relation between all the pertinent properties which gives its specific value to each of them and to the effects they exert on practices. (Distinction, 1984:106)³

Bourdieu juga menyebutkan bahwa pengelompokan kelas itu berdasarkan kesamaan posisi dan selera. Selera adalah peluang untuk mengalami maupun menegaskan posisi seseorang dalam ranah. Lingkungan kelas sosial memiliki pengaruh besar terhadap kemampuan seseorang untuk memainkan permainan; kelas sosial dominan memiliki kemampuan yang lebih besar untuk mempertahankan selera mereka sendiri dan menentang selera orang-orang yang berada pada kelas yang lebih rendah. Hal ini menunjukkan, peran kultural berkaitan dengan tindakan kelas sosial dan ranah kultural itu sendiri bertingkat dan menciptakan tingkatan. Sebagaimana dinyatakan Bourdieu:

Classes are sets of agents who occupy similar positions and who, being placed in similar conditions and subjected to similar conditionings, have every likelihood of having similar dispositions and similar stances. (however) this ‘class on paper’ has the theoretical existence which is that of theories...it is not really a class, an actual class, in the sense of a group, a group mobilized for struggle; at most it might be called a probable class, inasmuch as it is a set of agents which will present fewer hindrances to efforts at mobilization than any other set of agents. (ibid: 114)⁴.

Selain selera, formasi kelas sosial juga dapat dilihat dari pembelanjaan terhadap jenis makanan. Seseorang yang membeli bahan-bahan makanan murahan akan dilihat sebagai kelas rendahan demikian sebaliknya. Dalam hal ini Bourdieu mengamati belanja makanan yang dilakukan antara kelompok pekerja pabrik dengan kelompok eksekutif dan guru. Para pekerja lebih banyak belanja pengeluarannya untuk jenis-jenis makanan berkualitas rendah, sedikit sekali mereka membelanjakan uangnya untuk membeli buah-buahan, sayuran dan daging segar. Mereka lebih mengutamakan kuantitas makanan daripada kualitasnya.

³ Kelas tidak ditentukan berdasar kepemilikan (bahkan untuk sesuatu yang paling menentukan, seperti jumlah dan komposisi modal) atau kumpulan dari kepemilikan (dari gender, umur, asal usul sosial, warna etnik; hitam dan putih, pendatang-pribumi, tingkat pendidikan dsb.) atau juga rantai yang mengikat kepemilikan (posisi yang terkait dengan produksi) yang berkaitan dengan sebab akibat, yang mengkondisikan dan dikondisikan; akan tetapi kelas ditentukan oleh struktur relasi antara semua kepemilikan terkait, yang memberikan nilai khusus pada setiap kelompok kelas dan berpengaruh dalam setiap praktek sosial yang mereka lakukan.

⁴ Kelas adalah sejumlah agen yang mempunyai posisi sama, berada dalam kondisi dan orang-orang yang terkondisikan sehingga memiliki perilaku dan selera yang sama pula. Namun demikian, kelas secara teoritis mempunyai keberadaan teoritis.. itu bukan merupakan kelas secara nyata, dalam arti kesadaran kelompok, atau kelompok yang memobilisasi perjuangan; hal itu mungkin dapat disebut sebagai kelas bayangan, yaitu sejumlah agen yang akan menampakan perlawanan yang lebih lemah dari pada agen-agen lainnya.

Sebaliknya kelas eksekutif lebih banyak membelanjakan uangnya untuk jenis-jenis makanan yang berkualitas. Sementara para guru, lebih memilih makanan yang non alkohol, meski mereka mengkonsumsi makanan yang tidak terlalu berkualitas. Ini artinya, kelas sosial guru hampir sama dengan kelas sosial pekerja pabrik, hanya saja mereka lebih memiliki posisi yang agak tinggi karena didukung oleh kapital kultural yang mereka miliki. Hal ini terlihat dari kebiasaan mereka meminum minuman non alkohol. Jelas di sini terlihat bahwa pola pengeluaran uang belanja makanan menjadi pembeda posisi kelas sosial dalam masyarakat, sebagaimana dinyatakan Boudieu:

“The system of differences (between classes) becomes clear when one looks more closely at the patterns of spending on food. In this respect the industrial and commercial employers differ markedly from the professionals, and a fortiori from the teachers, by virtue of the importance they give to cereal-based products (especially cakes and pastries), wine, meat preserves (foie gras, etc.) and game, and their relatively low spending on meat, fresh fruit and vegetables. The teachers, whose food purchases are almost identically structured to those of office workers, spend preserves and non- alcoholic drinks, less on wine and spirits and distinctly less than the professions on expensive products such as meat—especially the most expensive meats, such as mutton and lamb—and fresh fruit and vegetables. The members of the professions are mainly distinguished by the high proportion of their spending which goes on expensive products, particularly meat (18.3 per cent of their budget), and especially the most expensive meat (veal, lamb, mutton), fresh fruit and vegetables, fish and shellfish, cheese and aperitifs. (Distinction, 1984:183-185)⁵

Selain selera dan makanan, habitus memiliki peran penting dalam pembentukan kelas sosial. Dalam hubungan antara habitus dan selera, Bourdieu menjelaskan, selera dibentuk oleh habitus yang berlangsung lama. Preferensi orang terhadap aspek kultur duniawi seperti pakaian, perabot rumah tangga, atau selera makan dibentuk oleh habitus. Habitus inilah yang cenderung menempa terjadinya kesatuan kelas tanpa sengaja (Bourdieu, 1984; 77). Selera adalah tukang pencari jodoh, karena dengan melalui selera, habitus tertentu memperkuat affinitasnya dengan habitus lain (*ibid*, 243), sehingga membentuk suatu kelas sosial. Sebagaimana dinyatakan Bourdieu:

Class and class habitus must therefore be analyzed in terms of the broad method being used in the general strategy. Class habitus creates meaning which allows participants of a social class ‘to know the value’ of certain practices and certain objects in a field, thus either acting towards a reproduction of habitus of class, or its transgression. Agents are thus capable of

⁵ Berbagai sistem pembeda (antar kelas) akan menjadi jelas ketika kita melihat secara lebih dekat pola pembelanjaan makanan. Dalam hal ini para pekerja pabrik dan sektor komersial jelas berbeda dengan para profesional dan para guru, mereka lebih membutuhkan pengeluaran untuk mengkonsumsi cereal, wine, daging tidak segar dan permainan, dan mereka hanya membutuhkan pengeluaran yang lebih sedikit untuk daging segar, buah-buahan dan sayur-sayuran. Para guru yang makanannya hampir sama dengan yang dibeli pekerja kantor, mengkonsumsi minuman non alkohol, jarang minum wine atau yang beralkohol, dan juga jarang makan daging mahal seperti kambing buah dan sayur segar. Kaum profesional biasanya dapat dilihat dari makanannya yang mahal-mahal, seperti daging (18% dari budget) dan khususnya daging mahal (daging yang protein tinggi, kambing...) buah dan sayur segar, ikan, kerang.

knowing the implications of their class cultural practices, value. These practices are thus historically constituted categories of meaning which orchestrate practice, both beyond the will of the individual and subject to the will. (an Introduction to the work of Pierre Bourdieu,1990:123)⁶

Di sini terlihat peran habitus dalam pembentukan kelas sosial. Habitus adalah struktur mental atau kognitif yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial. Habitus diperoleh sebagai akibat dari lamanya posisi dalam kehidupan sosial diduduki. Jadi habitus akan berbeda-beda, tergantung pada wujud posisi seseorang dalam kehidupan sosial; tak setiap orang sama kebiasaannya; orang yang menduduki posisi yang sama dalam kehidupan sosial cenderung memiliki kebiasaan yang sama. Dapat dikatakan, habitus merupakan cerminan pembagian obyektif dalam struktur kelas seperti menurut umur, jenis kelamin, kelompok dan kelas sosial.

Terkait dengan struktur kelas, Bourdieu menyebut konsep "*distingsi*" sebagai proses terbentuknya kelas dalam habitus. Dalam hal ini dia menyatakan, tujuan utama "*distingsi*" adalah menjadi eksis dalam ruang sosial, menjadi titik dimana dia menjadi individu dalam ruang sosial, dan menjadi pembeda agar menonjol dalam ruang tersebut. Ia diberi kategori persepsi, dengan skema pengklasifikasian, dengan selera tertentu, yang memungkikannya membuat perbedaan, mengetahui, dan membedakan. Misalnya orang yang memilih musik klasik atau jazz akan berbeda dengan orang yang memilih jenis musik dangdut. Anggapan bahwa pilihan pertama (klasik/jazz) lebih bermartabat, sedangkan yang lainnya (dangdut) lebih vulgar, adalah anggapan yang muncul dari sudut pandang kekerasan simbolik yang dilakukan terhadap orang-orang yang menganut pandangan yang berbeda. Disini terlihat, kategori selera tidak sekedar menjadi cermin perbedaan subyektif individu, tetapi menjadi cerminan perbedaan kelas dalam realitas sosial. Bourdieu menjelaskan *distingsi* dan peran habitus dalam pembentukan konsep kelas sebagai berikut:

"My goal in *Distinction* was to show that these habitus connected to positions in social space, and that these habitus, these tastes, were unifying and generating principles. For this I needed an objectivist theory of class, as in class theory: I used class as an instrument to bring the occupants of adjacent positions together in social space...and even in the discussion of the restrained criteria to construct the class, like a theoretical class, in the most rigorously positivistic way: I always believed that class criteria play a role in the social space, and in the struggle over class criteria play a role in the social space, and in the struggle over

⁶ Habitus kelas menciptakan makna yang membuat para pelaku dalam kelas sosial 'mengetahui suatu nilai' dari praktek dan objek tertentu dalam suatu ranah, baik itu tindakan untuk menciptakan habitus kelas atau yang melawannya. Agen-agen tersebut harus mampu mengetahui implikasi dari praktek kelas budaya mereka. Praktek-praktek ini secara historis akan menciptakan kategori makna, dimana ia bukan lagi dibawah kontrol para individu dan tunduk pada kepentingan bersama.

classifications, in which the condition of the construction of the classes are real, and mobilized groups are at stake. (an Introduction to the work of Pierre Bourdieu, 1990:113)⁷.

Selain habitus dan selera, ranah juga memiliki fungsi yang signifikan dalam konsepsi kelas Bourdieu. Dalam konsepsi Bourdieu, ranah dilihat sebagai serangkaian posisi dimana berbagai permainan dilakukan. Dalam ranah inilah berbagai strategi dimainkan oleh individu maupun institusi untuk memenangkan permainan. Karena ranah adalah medan permainan maka dalam ranah inilah terjadi pengerahan berbagai bentuk capital. Ini artinya hubungan antar kelas dalam relasi sosial tidak statis tetapi berjalan secara dinamis dan penuh pertarungan dalam suatu ranah (*field*).

Karena ranah merupakan medan pertarungan, maka ranah juga biasa dilihat sebagai sejenis pasar kompetisi dimana berbagai jenis modal disebar. Struktur ranahlah yang menyiapkan dan membimbing strategi yang digunakan penghuni posisi tertentu (baik secara individual maupun kolektif) yang mencoba melindungi atau meningkatkan posisi mereka untuk melaksanakan prinsip penjenjangan sosial yang paling menguntungkan bagi produk mereka sendiri.

Dalam ranah terjadi hubungan timbal balik antara habitus dan tindakan (*practice*). Di satu pihak, habitus diciptakan melalui tindakan; di lain pihak, habitus adalah hasil dari tindakan yang diciptakan dalam suatu ranah. Tindakan cenderung membentuk habitus dan habitus, pada gilirannya, berfungsi sebagai penyatu dan menghasilkan tindakan. Hubungan timbal balik (*reversible*) antara habitus dan praktik inilah membuat kelas sosial menjadi dinamis.

Perebutan posisi dalam ranah ini ditentukan oleh jumlah dan bobot relatif dari kapital yang mereka miliki. Agen (individu atau kelompok) yang memiliki kapital lebih besar memiliki kemungkinan yang lebih besar untuk memenangkan pertarungan. Selain itu, mereka juga memiliki pengaruh yang dominan dalam ruang sosial, sebagaimana dinyatakan:

The dominant class constitutes a relatively autonomous space whose structure is defined by distribution of economic and cultural capital among its members, each class fraction being

⁷ Tujuan konsep *distingsi* (mengejar kehormatan) adalah untuk menunjukkan bahwa habitus seseorang itu akan terkait dengan posisi dalam ruang sosial dan habitus akan selalu menyatu dan menciptakan aturan-aturan umum. Oleh karena itu saya membutuhkan teori kelas dari kaum obyektif, sebagaimana dalam teori kelas; saya menggunakan kelas sebagai sarana utk membawa posisi terkait/ terdekak dari orang secara bersam-sama dalam ruang sosial... dan bahkan dalam diskusi tentang kriterian kontrol untuk menciptakan kelas, seperti kelas secara teoritis. Dari beberapa kacamata positivistik: saya percaya bahwa kriteria kelas punya peran dalam ruang sosial, dalam perjuangan kriteria kelas punya peran dalam konteks sosial, dan perjuangan dalam klasifikasi kelas, dimana kondisi dari bentuk kelas lebih nyata, dan kelompok yang memobilisasi akan dipertaruhkan.

characterized by a certain configuration of this distribution to which there corresponds a certain lifestyle, through the mediation of habitus (*Distinction*:260)⁸

Kerangka teori mengenai kelas yang digagas Bourdieu ini akan penulis gunakan sebagai pijakan dan pisau analisis untuk melihat interaksi sosial dalam komunitas pesantren dalam disertasi ini. Dengan perspektif teori Bourdieu mengenai ranah, habitus dan kapital penulis berasumsi bahwa proses rekonversi kapital komunitas santri dengan habitus pesantrennya dalam suatu ranah tertentu (politik dan ekonomi) telah menyebabkan terbentuknya suatu kelompok baru yang memiliki habitus baru dengan gaya hidup, selera dan tampilan tertentu yang berbeda dengan habitus pesantren.

4. *Distingsi*: Penerapan Konsep Ranah dan Habitus dalam Pembentukan Kelas

Dalam bukunya mengenai *distingsi (Distinction; 1984)* Bourdieu meneliti preferensi estetis antara kelompok yang berlainan dalam sebuah masyarakat. Di sini, antara lain, Bourdieu mencoba menyatukan kembali antara pengertian “kultur tinggi” (contohnya, preferensi terhadap music klasik) dan pengertian kultur menurut antropologi yang memperhatikan seluruh bentuknya, baik yang tinggi maupun yang rendah. Lebih khusus lagi antara selera kesopanan dengan selera makan paling mendasar.

Karena ranah dan habitus secara structural tidak berbeda, preferensi cultural berbagai kelompok dalam masyarakat (terutama kelas dan fraksi kelas) merupakan sisem yang saling berkaitan. Di sini Bourdieu memusatkan perhatian pada perbedaan dalam “selera” keindahan antara berbagai kelas social terhadap berbagai macam obyek cultural yang mengandung nilai keindahan. Temuannya menunjukkan bahwa selera keindahan berbagai kelas social itu cenderung berbeda-beda secara signifikan. Selera ternyata adalah juga praktik yang antara lain membantu memberikan seseorang individu maupun orang lain pemahaman mengenai posisinya di dalam tatanan social. Selera membantu menyatakan orang lain yang mempunyai preferensi serupa dan membantu membedakan mereka dari orang lain yang mempunyai selera berlainan. Jadi melalui penerapan habitus dan selera, orang mengolong-golongkan obyek dan sekaligus mereka berada dalam proses mengolong-golongkan diri mereka sendiri. Dengan demikian, kita mengkatagorikan orang melalui selera yang mereka wujudkan, umpamanya menurut preferensi mereka terhadap jenis music atau film yang berbeda-beda. Kebiasaan ini begitu juga kebiasaan lainnya, perlu dilihat dalam

⁸ Kelas dominan relatif lebih punya ruang otonomi dimana strukturnya lebih ditentukan dari distribusi ekonomi dan modal budaya antara mereka, setiap kelompok kelas dibedakan oleh konfigurasi tertentu yang terkait dengan gaya hidup tertentu, dengan perantara habitus.

konteks hubungan timbale balik secara keseluruhan. Jadi selera tersendiri mengenai seni atau film berkaitan erat dengan preferensi terhadap makanan, sport atau bagian gaya rambut (*Distinction: 257-294*).

Mengenai selera pandangan Bourdieu ada dua ranah yang saling berkaitan yaitu hubungan kelas dan hubungan kultur. Dia melihat ranah sebagai serangkaian posisi dimana berbagai “permainan” dilakukan. Tindakan yang dilakukan oleh agen (individu atau kolektif) yang menduduki posisi khusus ditentukan oleh struktur ranah dan kepentingan yang berkaitan dengan posisi itu. Ranah juga merupakan permainan yang melibatkan posisi diri sendiri dan penggunaan berbagai strategi yang memungkinkan orang memenangkan permainan. Selera adalah sebuah peluang baik untuk mengalami maupun untuk menegaskan posisi seseorang di dalam suatu ranah. Tetapi, ranah kelas social besar pengaruhnya terhadap kemampuan orang untuk memainkan permainan ini; mereka memiliki kemampuan yang lebih besar untuk mempertahankan selera mereka sendiri dan menentanag selera orang yang berada di kelas yang lebih rendah. Dengan demikian peran cultural berkait dengan tindakan kelas sosiala dan ranah cultural itu sendiri bertingkat dan menciptakana tingkatan.

Dalam hubungan antara selera dengan habitus, Bourdieu menjelaskan bahwa selera dibentuk oleh habitus yang berlangsung lama; bukan dibentuk oleh opini dangkal dan retorika. Preferensi orang terhadap aspek kultur keduniawian seperti pakaian, perabot rumah tangga, atau masakanpun dibentuk oleh habitus. Bahkan habitus ini cenderung “menempa kesatuan kelas tanpa sengaja” (*Distinction; 77*). Selanjutnya Bourdieu menyatakan “selera adalah ‘tukang pencari jodoh’.... Dengan selera , habitus tertentu memperkuat affinitasnya dengan habitus lain” (*Ibid; 243*).

Meski ranah dan habitus merupakan konsep penting dalam pemikiran Bourdieu, tetapi hubungan dialektika antara keduanya jauh lebih penting; menurut Bourdieu, ranah dan habitus saling menentukan satu sama lain:

“The dispositions cinsituting the cultivated habitus are only formed, only functions and are only valid in field, in the relationship with a field wich, as Gaston Bachelard says of the physical field, is itself a ‘field of possible forces’, a ‘dynamic situation, in wich forces are only manifested in their relationship wich certain disposition. This is whay the same practices may receive opposite meanings and values in different fields, in different configurations or in opposing sectors of the same field” (*ibid; 94*)⁹.

⁹ “Habitus yang kokoh hanya terbentuk, hanya berfungsi dan hanya sah dalam suatu ranah, dalam hubungannya dengan suatu ranah.....Sebagaimana dinyatakn Gaston Bachelard, habitus itu sendiri adalah “ranah dari kekuatan yang ada”, sebuah situasi dinamis dimana kekuatan hanya menjelma dalam hubungan dengan kecenderungan tertentu. Inilah yang menyebabkan mengapa habitus yang sama mendapat makna dan nilai yang berlawanan di dalam ranah yang berlainan, dalam konfigurasi yang berebeda atau dalam sector yang berlawanan dari ranah yang sama”

Secara lebih umum Bourdieu menyatakan : “terdapat hubungan erat antara posisi social dan kecenderungan agen yang menempati posisi” (ibid; 110). Dalam hal ini dia melihat, kultur seperti sejenis ekonomi atau pasar. Di pasar ini orang lebih memanfaatkan kapital kultur ketimbang kapital ekonomi. Kapital ini sebagian sebagian besar adalah asal usul kelas sosial dan pengalaman pendidikan mereka. Di pasar inilah orang menambah atau mengurangi modal dan membelanjakannya untuk meningkatkan atau kehilangan posisi mereka, dengan demikian menyebabkan posisinya dalam ekonomi memburuk.

Berbagai macam ranah kultural memanjakan orang untuk mengejar kehormatan dengan tanpa batas. Dari minuman yang mereka minum (Perrin atau cola), mobil yang mereka kendarai (sedan mewah atau butut), koran yang mereka baca (Kompas atau Pos Kota) hingga rumah peristirahatan yang mereka kunjungi (villa mewah di Puncak atau apartemen) adalah ranah-ranah kultural. Di sana, secara obyektif, ada hubungan erat dengan kehormatan yang terpahatkan dalam produk tersebut (mobil, misalnya) dan diartikan kembali setiap produk itu disediakan. Menurut Bourdieu, “ranah itu menawarkan peluang untuk mengejar kehormatan hampir tak ada habis-habisnya” (Ibid; 227). Barang-barang kultural tertentu (misalnya sebuah sedan mewah) menghasilkan keuntungan, sedangkan yang lainnya (sedan butut) tidak menghasilkan keuntungan atau bahkan menimbulkan “kerugian”.

Dalam tulisannya yang lain Bourdieu berpendapat bahwa “kekuatan pendorong dari semua perilaku manusia adalah mencari kehormatan” (1989; 9). Seseorang sangat berkeinginan untuk “menjadi eksis dalam ruang sosial, menduduki titik dimana dia menjadi individu dalam ruang sosial, menjadi berbeda sehingga menonjol dalam ruang tersebut. Di ruang itu seseorang diberikan diberikan kategori dengan skema menjadikannya terklasifikasi dengan selera tertentu, yang membuatnya berbeda” (1989; 9). Jadi, misalnya, orang yang memilih memiliki piano adalah berbeda dengan orang yang memilih arkeodion. Gilirannya, orang yang pertama dianggap lebih bermartabat daripada yang kedua.

Ada hubungan dialektika antara sifat produk kultural dengan selera. Perubahan barang-barang kultural menimbulkan perubahan selera, tetapi perubahan selera juga ada kemungkinan mengakibatkan merubahan produk kultural. Struktur ranah tak hanya memelihara hasrat konsumen atas produk kultural, tetapi juga menentukan apa yang akan diciptakan produsen untuk memuaskan selera konsumen.

Perubahan selera adalah akibat dari pertarungan antara kekuatan yang berlawanan, baik dalam ranah kultural (misalnya pendukung mode lama versus mode baru) maupun dalam arena kelas (antara fraksi yang dominan versus yang didominasi dalam kelas

dominan). Tetapi, inti pertarungan terletak dalam sistem kelas dan pertarungan kultural. Pertentangan dalam struktur kelas mengkondisikan pertentangan selera dan kebiasaan. Meskipun Bourdieu memberikan peran besar dalam kelas sosial, dia menolak untuk mereduksi kelas sosial semata-mata sebagai persoalan ekonomi atau hubungan produksi, tetapi memandang kelas sosial juga ditentukan oleh habitus. Inilah pikiran terpenting Bourdieu yang relevan dalam penelitian ini.

B. Kerangka Konsep

Ada beberapa kerangka konsep yang perlu dirumuskan secara detail dalam penelitian ini. Melalui penelitian ini penulis melakukan beberapa konsep yang bisa dijadikan pijakan untuk merumuskan kerangka konsep dalam menyusun penelitian. Beberapa kerangka konsep yang berkaitan dengan kerangka konsep penelitian yang berhasil penulis lacak diantaranya adalah :

1. Komunitas Pesantren

Untuk merumuskan konsep komunitas pesantren, terlebih dahulu penulis perlu menjelaskan tentang pesantren. Menurut Endang Rutmudzi, pesantren adalah sistem pembelajaran dimana para murid (santri), memperoleh pengetahuan keislaman dari seorang kiai yang biasanya memiliki pengetahuan khusus (2003; 28). Jelas disini terlihat unsur utama dalam dunia pesantren adalah Santri dan kiai, selain kitab rujukan digunakan sebagai rujukan dan bahan pelajaran dan sistem nilai yang diterapkan (Abdurrahman Wahid, 1974).

Dalam dunia pesantren, kiai merupakan figur sentral yang memegang otoritas penuh terhadap semua aktivitas pesantren. Dalam tradisi masyarakat Islam Jawa, istilah kiai berbeda dengan dengan istilah ulama.' Hirokoshi (1976) dan Mansourmoor (1990), membedakan kiai dai ulama dalam peran dan pengaruhnya di masyarakat. Ulama adalah istilah yang lebih umum dan merujuk kepada seorang muslim yang berpengetahuan. Kaum ulama adalah kelompok yang "secara jelas memiliki fungsi dan perana sosial sebagai cendekiawan penjaga tradisi yang dianggap sebagai dasar identitas primordial individu dan masyarakat"(Gilsenen, 1973). Dengan kata lain,, "fungsi ulama yang terpenting adalah peran ortodoks dan tradisional mereka sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan-amalan keagamaan ortodoks di kalangan ummat Islam (Horikosh, 1976; 232). Istilah lama digunakan secara luas di dunia Islam dan, paling tidak, setiap muslim tahu istilah itu. Di Indonesia, istilah kiai digunakan untuk

menunjukkan berbagai tingkat keulamaan yang lebih spesifik dan dianggap memiliki peran dan kemampuan yang lebih tinggi (Turmuzi, 2003; 29).

Karena kedekatan kiai dengan dunia pesantren, maka secara sosiologis yang membedakan kiai dengan ulama adalah pesantren. Pendeknya, istilah ulama diberikan kepada setiap orang yang memiliki pemahaman dan pengetahuan mendalam terhadap ilmu agama, sedangkan kiai adalah orang yang memiliki pengetahuan dan pemahaman mendalam di bidang agama yang berbasis dari pesantren, meskipun mereka tidak mengelola atau memiliki pesantren pesantren. Dengan demikian dapat dikatakan setiap kiai pada dasarnya adalah ulama, tetapi tidak semua ulama bisa disebut ulama, karena ada perbedaan akar kultural dan sistem nilai yang menjadi basis pemahaman keagamaan.

Selain kiai, unsur terpenting dalam pesantren adalah santri. Geertz adalah peneliti yang memunculkan istilah santri dalam sosiologi-antropologi. Dalam penelitiannya Geertz membagi masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok; santri, priyayi dan abangan. Sejak itu istilah santri menjadi populer dalam sosiologi. Menurut Geertz (1976; 178) istilah santri memiliki makna yang sempit dan luas:

"Santri dalam pengertian sempit ialah 'seorang pelajar sekolah agama yang disebut pondok atau pesantren..... Dalam artinya yang luas dan lebih umum kata santri mengacu pada seorang anggota bagian penduduk yang menganut Islam dengan sungguh-sungguh –yang sembahyang, pergi ke masjid pada hari jum'at dan sebagainya."

Dari pengertian ini, dia membagi santri dalam dua kelompok yaitu santri modernis yang tercermin dalam kelompok Muhammadiyah dan santri tradisional yang tercermin dalam kelompok NU.

Sejalan dengan perkembangan realitas sosial politik yang terjadi di Indonesia, perlu mengkaji ulang konsep santri yang dirumuskan Geertz tersebut. Saat ini, sangat sulit memasukkan orang-orang yang taat menjalankan ibadah sebagai golongan santri, mereka lebih sering disebut sebagai kelompok Islam modernis. Kelompok yang tersebut terakhir ini bisa dari kelompok abangan dengan latar belakang pendidikan sekuler, yang kemudian rajin menjalankan ibadah formal, menggunakan atribut dan simbol Islam dalam kehidupannya. Namun mereka tidak menguasai ilmu agama yang memadai apalagi menguasai khazanah pemikiran Islam klasik sebagaimana tercermin dalam kitab kuning. Apa yang terjadi menunjukkan bahwa konsep santri yang dikemukakan Geertz terlalu umum dan di dalamnya mengandung banyak varian, karena orang yang rajin beribadah, menguasai ajaran Islam dengan baik dan menggunakan simbol dan atribut keislaman ternyata berasal dari kelompok sosial yang berbeda.

Berangkat dari kenyataan ini, Abdurrahman Wahid memberikan batasan yang lebih spesifik mengenai pengertian santri. Menurut Wahid, istilah santri hanya ditujukan kepada komunitas pesantren yaitu mereka yang belajar di pesantren, menguasai khazanah ilmu agama klasik sebagaimana tercermin dalam kitab kuning dan menggunakan sistem nilai dan kultur pesantren (Abdurrahman Wahid; 1974). Kultur dan sistem nilai pesantren inilah yang saat ini lebih digunakan sebagai pemilah antara komunitas santri dengan kelompok Islam modernis, yaitu mereka yang rajin beribadah, memiliki pemahaman keagamaan yang baik dan menggunakan simbol Islam tetapi bukan berasal dari komunitas pesantren.

Dalam penelitian ini, penulis tidak menggunakan konsep santri dalam pengertian luas, karena konsep tersebut sudah sangat bias. Konsep santri yang dimaksud dalam penelitian ini adalah orang-orang yang belajar di pesantren, menguasai khazanah pemikiran Islam klasik sebagaimana tercermin dalam kitab kuning, menjalankan sistem nilai dan budaya pesantren. Dan pesantren yang penulis maksud dalam penelitian ini adalah pesantren tradisional, istilah santri dalam penelitian ini merujuk pada komunitas pesantren NU.

Komunitas pesantren adalah para aktor yang ada di lingkungan pesantren atau mereka yang pernah tinggal dalam lingkungan pesantren sehingga memiliki habitus (pola hidup, sistem nilai, cara pandang) pesantren dalam pratek kehidupan mereka. Dengan pengertian ini, maka komunitas pesantren tidak saja mereka yang berada dalam lingkungan pesantren yang terdiri dari kiai dan santri, tetapi juga mereka yang sudah berada di luar lingkungan pesantren tetapi tetap menjalankan habitus pesantren dalam praktek sosial mereka. Ini artinya penelitian ini tidak hanya peneliti orang-orang yang hidup di lingkungan pesantren (kiai dan santri), tetapi juga orang-orang yang berada di luar pesantren tetapi hidup dengan habitus pesantren.

2. Kapitalisasi Simbol Agama

Sebagai lembaga pendidikan agama, pesantren sarat dengan berbagai simbol agama. Dalam dunia pesantren, ritus dan simbol-simbol agama tersebut menjadi identitas sosial dan kultural yang membedakan dengan komunitas lain. Nilai-nilai dan ajaran agama yang ada di balik ritus dan simbol agama tersebut menjadi sumber etik yang memandu praktek sosial komunitas pesantren. Praktek sosial yang berbasis pada pemahaman keagamaan ini seperti ini telah menyebabkan terbentuknya berbagai kapital di kalangan pesantren; kapital sosial yang diwujudkan dengan munculnya jaringan sosial yang luas; kapital kultural yang ditandai meningkatnya prestise pesantren, pengakuan terhadap berbagai pengetahuan dan keterampilan yang dimiliki oleh pesantren sebagaimana terlihat

dalam meningkatnya animo masyarakat untuk ikut istighotsah, dzikir, dan berbagai *haflah* (perayaan keagamaan) yang dilakukan; kapital simbolik, berbagai pengakuan dari masyarakat terhadap status dan persepsi positif terhadap pesantren.

Pada mulanya, munculnya berbagai kapital di pesantren tersebut tidak dianggap sebagai suatu yang berarti bagi kalangan komunitas pesantren. Berbagai jenis kapital yang muncul tersebut dibiarkan begitu saja. Hal ini terjadi karena kemunculan berbagai jenis kapital tersebut bukan sesuatu yang disengaja atau direncanakan oleh kalangan pesantren, dia muncul dengan sendirinya sebagai respon terhadap berbagai aktivitas sosial keagamaan yang dilakukan oleh pesantren.

Namun sejalan dengan perkembangan situasi sosial-politik yang terjadi di Indonesia, berbagai kapital tersebut bisa dipertukarkan (dikonversi) menjadi kapital ekonomi (material) yang bisa mentangkan keuntungan secara material maupun sosial (politik). Kondisi inilah yang kemudian dimanfaatkan oleh sekelompok orang dari komunitas pesantren yang kemudian secara sengaja melakukan proses konversi terhadap berbagai kapital yang dimiliki oleh pesantren. Akibatnya berbagai simbol agama yang dahulu hanya menjadi identitas kultural religius, kemudian secara sengaja dijadikan sebagai sumber kapital oleh sekelompok orang dari komunitas pesantren untuk dikonversikan menjadi kapital ekonomi sehingga bisa mendatangkan keuntungan secara material maupun politik.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa yang dimaksud kapitalisasi simbol agama dalam penelitian ini adalah proses penggunaan berbagai simbol dan ritus agama yang dimiliki oleh komunitas pesantren sebagai kapital untuk dikonversikan kedalam kapital ekonomi yang bisa mendatangkan keuntungan secara material maupun politik.

3. Konsep Kelas

Disertasi ini meneliti munculnya sekelompok orang yang memiliki gaya hidup tertentu dari komunitas pesantren. Selanjutnya penelitian akan melihat apakah mereka ini merupakan kelas tersendiri dalam komunitas pesantren ataukah hanya merupakan kelompok baru yang muncul dari komunitas pesantren. Untuk merumuskan hal tersebut, terlebih dahulu penulis akan memaparkan berbagai konsep mengenai kelas dan kelompok dalam perspektif sosiologi.

Dalam sosiologi, konsep kelas menunjukkan adanya perbedaan status, posisi sosial antara kelompok atau individu dalam masyarakat (David Jary and Julian Jary, 1991, p. 74). Istilah kelas sering dijadikan sebagai istilah untuk melihat struktur sosial dalam masyarakat. Para ahli sosiologi membedakan antara kelas dengan kasta. Sistem kelas terjadi

berdasarkan proses sosial dan capaian atas kemampuan individu dalam melakukan perjuangan hidup. Dengan demikian, sistem kelas sebenarnya lebih dinamis dan terbuka. Sementara sistem kasta terbentuk berdasarkan kesadaran dogmatis dan ideologis suatu agama, sehingga lebih bersifat tertutup dengan susunan yang ketat (Edgar F. Borgatta dan Marie L. Borgatta, 1992; 172).

Pada awalnya, istilah kelas mengandung makna ekonomi yang cukup kental. Orang pertama yang mengemukakannya adalah David Ricardo, yang mengidentifikasi kategori sosial kaum buruh dengan kategori ekonomi tenaga kerja yang dilihatnya hanya sebagai satu faktor produksi kapitalis. Para penganut pemikiran Ricardo mengembangkannya menjadi suatu teori ekonomi pembagian kelas yang komprehensif yang selanjutnya dikembangkan dan diterapkan oleh Marx (Adam Kuper dan Jessica Kuper, 115-116). Di tangan Marx konsep kelas menjadi dominan dalam analisis sosiologi. Ini terjadi karena Marx menjadikan kelas sebagai basis analisis sosial. Bagi Marx seluruh sejarah kehidupan manusia dinyatakan sebagai sejarah perjuangan atau pertentangan antar kelas. Dalam konteks ini perjuangan perubahan sosial yang terjadi selalu bersumber dari revolusi kelas (Doyle Paul Johnson, Robert M.Z. Lawang (Pentj.), 1986).

Kerangka konsep dan teori kelas yang dirumuskan oleh Marx kemudian menjadi pijakan analisis dan bahan kritik dalam pemikiran sosiologi. Dari kritik dan derivasi atas teori kelas Marx ini lahir beberapa teori sosial. Misalnya Lukas (1963) yang melakukan revisi terhadap teori kelas Marx dan mengemukakan teori "*Kesadaran yang Keliru*". Dalam teori ini Lucas membedakan "Kesadaran Kelas" dan "Kesadaran Tentang Kelas" (Lukacs, 1968). Dahrendorf (1959) yang menganalisa "Kelompok-kelompok Semu" sebagai pengembangan dari konsep kelas Marx. Perdebatan mengenai kelas ini kemudian diteruskan dengan munculnya rumpun teori kelas yang bersumber dari pemikiran Weber. Weber berpendapat bahwa kepentingan di setiap pasar, dan juga peluang-peluangnya, senantiasa berbeda, sehingga segala pengaruh pasar tidak bisa dipukul rata.

Meskipun seluruh kerangka teori mengenai kelas berbasis pada persoalan materi (ekonomi dan relasi industri) namun secara faktual, pengelompokan politik dan budaya masyarakat (termasuk agama) merupakan faktor yang tidak dapat dipisahkan dari proses terbentuknya kelas, karena bagi Weber aspek-aspek tersebut tidak bisa dipisahkan dari ekonomi dan merupakan kategori yang berdiri sendiri, sejajar dan tidak berada di bawah dominasi ekonomi, karena masing-masing memiliki aturan dan logika perkembangannya sendiri.

a. Kelas Dalam Perspektif Marx

Dalam konsepsi Marx, kelas merupakan katagori paling mendasar dalam struktur sosial. Posisi kelas inilah yang mempengaruhi gaya hidup dan kesadaran individu; ketegangan dan konflik yang paling besar dalam masyarakat terjadi antar kelas. Sebagaimana dijelaskan Marx:

“Sejarah dari semua masyarakat yang ada hingga saat ini adalah sejarah perjuangan kelas. Perang bebas dan budak, bangsawan dan rakyat biasa, tuan dan hamba, pemimpin perusahaan orang-orang lontang lantung. Penindas dan yang ditindas selalu bertentangan satu sama lain, berlangsung secara terus menerus dalam satu pertarungan yang kadang sembunyi kadang terbuka suatu pertarungan yang setiap kali berakhir. Baik dalam bentuk rekonsitusi masyarakat yang pada umumnya terjadi secara revolusioner, maupun dalam keruntuhan dari kelas-kelas yang bertikai” (Karl Marx, dalam Robert C. Tucker, ed., 1972, p. 335-336).

Pemilikan atau kontrol atas alat produksi merupakan dasar utama pembentukan kelas sosial dalam semua tipe masyarakat; dari masyarakat primitif dengan pembagian kerja dan pemilikan pribadi yang masih sangat sederhana sampai masyarakat kapitalis modern. Meskipun pemilikan atau penguasaan alat produksi selalu menjadi sumber mutlak untuk pembagian kelas, karakteristik khusus dari kelas-kelas yang berbeda dan sifat hubungan sosial diantara kelas-kelas itu akan berbeda dalam masyarakat yang berbeda atau dalam tahap sejarah yang berbeda. Misalnya, hubungan sosial antara bangsawan yang memiliki tanah dan budak dalam masa feodal berbeda secara substansial dari hubungan sosial antara kelas majikan kapitalis dan kelas buruh proletariat. Bersama dengan perbedaan dalam hubungan kelas berbagai tahap sejarah, ada pula perbedaan-perbedaan internal gaya hidup dan bentuk kesadaran dalam kelas-kelas utama.

Marx mengidentifikasi ada tiga kelas utama dalam masyarakat kapitalis; buruh upahan, kapitalis dan pemilik tanah. Kelas-kelas ini dibedakan terutama dalam sumber-sumber pendapatan pokok, yakni upah, keuntungan dan sewa tanah. Sejalan dengan perkembangan sistem kapitalis, ketiga kelas ini secara bertahap berubah menjadi sistem dua kelas, karena lapisan menengah akan hilang. Sebagaimana dijelaskan dalam *The Communist Manifesto (CM)*; “Masyarakat sebagai satu keseluruhan menjadi semakin terbagi dalam dua kelompok besar yang saling bermusuhan, ke dalam dua kelas yang saling berhadapan secara langsung; borjuis dan proletariat” (Tucker, Ibid, p. 336).

Menurut Marx, kaum cendekiawan juga membentuk suatu kelas menengah yang tidak persis masuk ke dalam salah satu model dua kelas atau tiga kelas. Namun pada umumnya mereka mendukung kelas borjuis dengan mengembangkan ideologi-ideologi yang memperkuat struktur sosial dan ekonomi. Dalam *CM* Marx menekankan bahwa “ahli fisika,

pengacara, imam, pujangga, ilmuwan”, sudah berbalik menjadi “buruh upahan yang dibayar” dari kelompok borjuis (Tucker, op.cit., p. 338).

Di sini Marx memasukkan imam (elit agama) sebagai kelas menengah yang berfungsi sebagai pendukung kelas borjuis dengan cara mengembangkan ideologi untuk memperkuat struktur sosial. Kaum agamawan bisa menjadi *supporting system* atas tegaknya sistem kapitalis yang menguntungkan kelas borjuis. Hal inilah yang akan menjadi perhatian penulis dalam penelitian selanjutnya. Ketika kapitalisme sudah berkembang sedemikian rupa, saat ini muncul fenomena lain, dimana para imam (elit agama) tidak saja menjadi *supporting system* terhadap kelanggengan sistem kapitalis, lebih dari itu, para elit agama telah menjadikan (simbol) agama sebagai komoditi yang memiliki nilai jual tinggi. Fenomena inilah yang menarik untuk dilihat, sebagai proses munculnya kelas ongkang-ongkang dalam komunitas Islam Indonesia.

b. Kelas Dalam Perspektif Weber

Salah satu pemikiran yang sangat mendasar dalam sosiologi adalah mengenai struktur sosial. Menurut Weber, masyarakat pada dasarnya adalah susunan orang-orang secara hirarkhis dalam suatu stratifikasi sosial. Mengenai kelas, Weber sepakat dengan Marx, namun Weber memperluas dan mengembangkan pemikiran Marx, yang menekankan ekonomi sebagai dasar terbentuknya kelas sosial. Menurut Weber, kelas sosial terdiri dari semua mereka yang memiliki kesempatan hidup yang sama dalam bidang ekonomi (Hans Gerth and C. Wright Mills, *From Max Weber; Essay on sociology*).

Para anggota dari kelas yang sama menjadi sadar akan kepentingan bersama mereka dalam bidang ekonomi, dan terlibat dalam tindakan ekonomi atau politik yang terorganisasi untuk meperjuangkannya, sebagaimana dikemukakan Marx dalam pandangannya mengenai kesadaran kelas. Menurut Weber, disamping kriteria ekonomi, manusia dikelompokkan dalam lapisan-lapisan berdasarkan kehormatan atau prestise, seperti yang dinyatakan dalam gaya hidup bersama yang menghasilkan peraturan orang dalam dalam kelompok status (*status group*).

Tidak seperti kelas-kelas ekonomi, kelompok status berdasarkan pada ikatan subyektif antar para anggotanya, yang terkait menjadi satu karena gaya hidup yang sama, nilai serta kebiasaan yang sama, dan sering pula karena perkawinan yang sama di dalam kelompok itu sendiri, serta oleh perasaan akan jarak sosial dari kelompok lainnya. Hal ini berlaku juga untuk mereka yang berada pada lapisan yang paling bawah. Mereka merasa karena adanya perasaan bersama bahwa mereka dikucilkan dan dianggap rendah, dan

karenanya ada keharusan melaksanakan peran yang memperlihatkan kepatuhan pada atasannya. Dengan kata lain mereka mengetahui tempatnya meskipun mereka mungkin berusaha merubahnya.

Selain posisi ekonomis, dan penghormatan pada kelompok status, dasar lain dari konsep stratifikasi sosial yang diasumsikan Weber adalah kekuasaan politik (Davis Ashley and D. Michaiel Orienstein, 1995; 274-276). Bagi Weber kekuasaan adalah kemampuan untuk memaksakan kehendak seseorang meskipun mendapat tantangan dari orang lain. Orang mungkin berjuang untuk memperoleh kekuasaan saja, atau kekuasaan untuk meningkatkan posisi ekonomi atau statusnya. Penguasaan atas kekuasaan dan ekonomi inilah yang dapat menempatkan seseorang dalam posisi tertentu sehingga memunculkan konsep kelas dalam struktur sosial masyarakat.

Pemikiran Marx dan Weber mengenai kelas hampir sama yaitu menjadikan ekonomi dan ideologi sebagai basis argumentasi terbentuknya kelas. Kalau hanya persamaan gaya hidup, nilai serta kebiasaan maka hal itu belum bisa dikatakan sebagai kelas, tetapi ikatan tersebut oleh Weber disebut sebagai kelompok status. Konsep kelas ini berbeda dengan Bourdieu, karena bagi Bourdieu, selera makan, musik, gaya hidup, model pakaian, cara berbicara dan bahasa sudah cukup dijadikan sebagai dasar pembentukan suatu kelas. Ialah kelas di sini bukan lagi dalam pengertian kepemilikan alat-alat produksi, akan tetapi lebih mengacu pada pada suatu perspektif yang lebih luas dan kenyal. Oleh sebab itu, pengertian kelas lebih luas, lebih transparan serta lebih pluralis. Kelas adalah suatu terminologi dimana yang penting bukan kepemilikan alat-alat produksi, akan tetapi akses seseorang kepada sumber-sumber kekuasaan, seperti kekayaan, ilmu pengetahuan, dan teknologi, informasi dan sebagainya (Poulantzas, 1979). Atas dasar ini, penulis akan menggunakan konsep kelas Bourdieu dalam penelitian.

Dengan demikian dapat dirumuskan bahwa konsep kelas yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pengelompokan suatu komunitas dalam stratifikasi sosial berdasarkan kesamaan gaya hidup, selera musik dan makanan, model pakaian, penggunaan bahasa dan cara bicara.

C. Metodologi

1. Design Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, hal ini didasari atas beberapa alasan; *pertama*, yang dikaji dalam penelitian adalah makna dari suatu tindakan

atau apa yang ada di balik tindakan seseorang¹⁰. *Kedua*, dalam menghadapi lingkungan sosial, individu memiliki strategi bertindak yang tepat bagi dirinya sendiri, sehingga memerlukan pengkajian mendalam. Penelitian kualitatif memberikan peluang bagi pengkajian mendalam terhadap suatu fenomena¹¹. *Ketiga*, penelitian tentang tindakan individu di dalam masyarakat sangat memungkinkan menggunakan penelitian kualitatif karena yang dikaji adalah fenomena yang tidak bersifat eksternal tetapi berada dalam diri masing-masing individu yang menjadi subyek penelitian. *Keempat*, penelitian kualitatif memberikan peluang untuk memahami fenomena menurut *emic view* atau pandangan aktor setempat. Di sini peneliti hanyalah orang yang belajar mengenai apa yang menjadi pandangannya, terutama terkait dengan pandangannya dalam menggunakan status dan simbol agama sebagai capital. *Kelima*, proses tindakan yang di dalamnya terkait dengan makna subyektif harus dipahami dalam kerangka “ungkapan” mereka sendiri, sehingga perlu dipahami dari kerangka penelitian kualitatif.¹²

Meskipun demikian, sebenarnya penelitian ini tidak sepenuhnya menggunakan pendekatan metodologi kualitatif murni, karena sejak awal penulis telah membatasi diri untuk memilih teori tertentu sebagai pijakan dalam penelitian yaitu teori Bourdieu. Hal ini merupakan sesuatu yang tidak lazim (meskipun tetap sah) dalam penelitian kualitatif, yang biasanya dilakukan dengan mengeksplorasi berbagai teori untuk didialogkan dengan berbagai fakta lapangan sehingga bisa dilihat kepekaan teoritik antara keduanya (Spradley, 1997). Hal ini sengaja penulis lakukan karena dalam penelitian ini penulis tidak melakukan uji teoritik terhadap berbagai teori sosial, sebagaimana layaknya terjadi dalam penelitian kualitatif, tetapi lebih merupakan upaya membangun konstruksi teoritik terhadap fenomena sosial tertentu yaitu munculnya gaya hidup glamour dari sekelompok orang dalam komunitas

¹⁰ Dalam penelitian sosial, rancangan seperti ini disebut sebagai penelitian fenomenologi, artinya bahwa yang dikaji adalah sesuatu yang melatarbelakangi tindakan seseorang. Setiap tindakan selalu dikaitkan dengan apa yang mendasari tindakan tersebut. Dalam bahasa Weber, disebut sebagai tindakan rasional bertujuan atau ada motif-motif yang mendasari tindakan tersebut. Gagasan Weber seperti ini disebut sebagai *in order to motive*, dan Schultz menambahkan mengenai motif tersebut dengan konsepsi *because motive* (lih. Malcolm Water, 1994).

¹¹ Dalam kajian ilmu sosial, disebut sebagai *agensis*, yaitu makna dan motif di dalam tindakan sosial. Di dalam setiap tindakan sosial (*social action*) selalu dijumpai makna dan motif tindakan. Untuk mengkaji hal tersebut harus dikaji melalui analisis pemahaman atau *imperative understanding*.

¹² Untuk memahami makna tersebut, menurut konsepsi konstruksionisme Berger, tidak ada fakta mentah di dalam ilmu pengetahuan akan tetapi fakta yang telah disatukan dengan struktur relevansi dan makna (Berger dan Luckmann; 1985, 42). Fakta mentah itu oleh Schultz disebut sebagai tipifikasi, sedangkan pemahaman atau interpretasi selalu berada di atasnya yang lebih abstrak atau oleh Alvesson dan Skoldberg disebut sebagai pemahaman atas pemahaman (2000; 6).

pesantren yang penulis sebut sebagai kelas baru. Dengan demikian penelitian ini lebih tepat disebut menggunakan metodologi *kualitatif terarah* atau *kualitatif terbatas*.

Secara spesifik penelitian akan difokuskan pada upaya memahami arti tindakan sosial untuk menjelaskan motif-motif manakah yang menentukan tindakan sosial tersebut. Hal ini penting untuk dijelaskan karena dengan diketahuinya motif-motif dominan yang menentukan tindakan sosial suatu individu atau kelompok, maka akan dapat ditemukan pokok persoalan yang sebenarnya di balik relasi sosial yang terjadi dalam masyarakat, terutama jika motif dalam tindakan sosial yang terjadi pada elit agama dan orang-orang terdekat yang menggunakan otoritas elit agama. Persoalan dalam memahami tindakan sosial berkaitan dengan pertanyaan mengenai kelayakan metode-metode riset yang berbeda-beda. Para sosiolog yang mengakui bahwa fenomena sosial harus dipelajari dengan memahami makna subyektif yang sasaran umumnya adalah untuk membentuk sains tentang tindakan-tindakan sosial menekankan perlunya memulai penelitian dengan observasi sistematis dan suatu analisis terhadap kehidupan sehari-hari.

Konsep 'analisis kehidupan sehari-hari' merujuk kepada studi atas fenomena sosial sebagaimana dialami oleh individu-individu di dalam kehidupan sehari-hari. Ini menuntut observasi intensif oleh peneliti. Observasi sistematis dan intensif dapat dilaksanakan dalam bentuk observasi partisipan, suatu metode riset yang dikarakterisasikan oleh sebuah interaksi sosial intensif antara peneliti dengan aktor-aktor yang terlibat dalam sebuah *milieu* sosial tertentu (Walter Fernandes & Rajesh Tandon (Ed.), 1993). Melalui observasi partisipan, data dapat dikumpulkan dalam suatu cara yang sistematis.

Sebagai penelitian yang menggunakan metodologi riset kualitatif, dokumen-dokumen personal memainkan peran penting untuk meneropong seorang person dalam hubungannya dengan biografinya dan untuk mengetahui bagaimana seorang person ditentukan oleh berbagai faktor sosial seperti kehidupan religius, politis, dan ekonomis. Dokumen-dokumen personal akan mengungkapkan bagaimana seorang individu telah mengalami keberhasilan ataupun kegagalan dan bagaimana pengalaman tersebut mempengaruhi tindakannya. Observasi partisipan akan memungkinkan peneliti untuk mengobservasi *features* (pandangan) subyektif yang beraneka macam dalam kehidupan atau dunia seseorang seperti emosi-emosi, motif-motif dan makna (Anselm Strauss & Juliet Corbin; 1990). Dengan aplikasi metode tersebut peneliti dapat pula mengobservasi bagaimana aktivitas-aktivitas harian seorang individu bukan hanya dipengaruhi faktor-faktor dari luar akan tetapi bagaimana aktivitas-aktivitas tersebut, pada gilirannya, mempengaruhi kehidupan sosial.

2. Peran Peneliti

Dunia kiai dan pesantren pada umumnya, bukanlah hal yang asing bagi peneliti. Dalam komunitas ini, peneliti sering melakukan pengamatan, dialog dan berinteraksi secara intens baik dengan kiai, sebagai elit maupun dengan para santri dan orang-orang yang terlibat dalam dunia pesantren. Dari pengamatan dan interaksi tersebut penulis menemukan beberapa fenomena menarik yang layak untuk didalami dan diteliti lebih lanjut, yaitu terjadinya perubahan gaya hidup dan habitus beberapa orang dari kalangan elit pesantren karena memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai dan pesantren.

Melalui interaksi sosial yang penulis lakukan dengan kalangan pesantren tersebut ada tiga hal yang peneliti peroleh, yang memungkinkan penelitian ini menjadi lebih mudah untuk dilakukan. *Pertama*: informasi tentang isu-isu yang signifikan dalam ranah sosiologis komunitas Islam, yang meliputi perilaku sosial, sistem nilai dan simbol-simbol yang dimainkan. Tema penelitian ini diambil berdasarkan informasi tersebut. *Kedua*, informasi tentang orang-orang dan kelompok-kelompok yang signifikan dalam ranah sosiologis pesantren, seperti kiai (ulama), santri dan berbagai kelompok pengusaha dan politisi yang bermain di kalangan komunitas pesantren. Informasi tersebut berguna dalam penyusunan kerangka sampel dan penentuan informan penelitian ini. *Ketiga* jaringan pribadi dengan akademisi, organisasi mahasiswa, dan LSM yang aktif melakukan pelatihan dan penelitian di kalangan pesantren. Beberapa dari aktifis mahasiswa tersebut membantu peneliti dalam mengumpulkan data dan membangun relasi dengan informan.

Pengumpulan data penelitian ini ada yang memerlukan surat izin dan ada pula yang tidak. Untuk wawancara mendalam dengan para kyai, ustadz yang menjadi subyek penelitian ini, pengumpulan dokumen dari lembaga maupun individu, dan data sekunder dari beberapa lembaga terkait, peneliti menggunakan surat izin, atau tepatnya surat permohonan wawancara, dari Program Pascasarjana Sosiologi FISIP UI. Sedangkan untuk wawancara mendalam dengan informan lainnya, terutama akademisi (pengamat politik lokal), pengusaha, politisi, santri, dan aktifis organisasi maupun LSM, peneliti lebih mengandalkan hubungan pribadi sehingga tidak memerlukan surat izin.

Secara umum, pembicaraan mengenai komunitas pesantren terutama kiai, santri dan orang-orang terdekat mereka, bukanlah isu sensitif di kalangan komunitas Islam (khususnya yang tradisional). Artinya, ketika hal ini ditanyakan kepada informan, mereka akan menjawabnya secara terbuka. Namun, ketika isu tersebut bersentuhan dengan perilaku dan sikap politik, apalagi bila masalah tersebut dianggap sensitif dalam konteks keagamaan (dukungan politik, politik uang, pedapatan ekonomi, asset/kekayaan), maka kebanyakan

; Universitas Indonesia

informan menjadi sedikit tertutup atau hanya memberikan jawaban yang sifatnya normatif. Ini terutama dilakukan oleh informan yang menempati posisi-posisi yang bersentuhan langsung maupun yang dekat dan berada di lingkaran dalam komunitas pesantren. Hal ini tentu saja menyulitkan peneliti untuk memperoleh data yang mendalam, utamanya yang berkaitan dengan kiai besar yang kharismatik. Untungnya, informan akademisi, aktivis santri dan beberapa pelaku (baik yang berasal dari komunitas pesantren maupun non-pesantren) tetap terbuka dalam memberikan informasi. Alhasil, data tentang lingkaran dalam pesantren kebanyakan berasal dari mereka. Kemungkinan data tersebut mengandung “bias cendekiawan” memang tak bisa dibantah. Tetapi peneliti berupaya untuk menguranginya melalui cek-silang dengan beberapa informan dan data lain.

3. Prosedur Pengumpulan Data dan Tehnik Analisa

a. Subyek Penelitian

Penelitian ini tidak didasarkan pada lokasi tertentu, tetapi lebih ditekankan pada kasus atau figur dari komunitas pesantren yang dianggap mewakili topik yang akan diteliti. Ada beberapa alasan yang mendasari dipilihnya figur sebagai obyek penelitian. Menurut beberapa hasil penelitian, elit agama memiliki posisi dan peran dominan dalam komunitas Islam. Elit agama yang dimaksud dalam penelitian adalah para kiai pondok pesantren yang menjadi panutan, rujukan dan memperoleh pengakuan dari komunitasnya. Dalam praktek sosial, pertarungan komunitas Islam (baik dalam ranah politik maupun ekonomi) selalu direpresentasikan oleh figure elit, yang memainkan berbagai simbol agama. Dengan meneliti figur-figur elit pesantren, dengan sendirinya akan terlihat konstruksi sosial komunitas Islam, khususnya di kalangan pesantren.

Saat ini ada berbagai macam tipologi kiai. Ali Maschan Moesa mencatat ada empat katagori kiai/Gus (kiai muda) sebagai elit agama; pertama kiai pondok, yaitu kiai yang mengasuh pondok pesantren; kedua, kiai tarekat, yaitu kiai yang memusatkan perhatiannya dalam gerakan tarekat; ketiga, kiai politik; yaitu kiai yang *concern* pada politik praktis sebagai sarana memperjuangkan umat; keempat kiai panggung, adalah mereka yang menguasai panggung dan media massa sebagai sarana dakwah, sehingga mereka diakui dan memiliki massa pengikut (2007; 65-66).

Katagori yang dibuat oleh Maschan tersebut hanya merupakan kerangka konsep namun secara faktual, sangat sulit dipilah secara tegas masing-masing katagori tersebut, karena dalam realitasnya banyak kiai pesantren yang berpolitik, banyak kiai panggung yang memimpin pesantren, ada juga kiai tarekat. Bahkan dalam upaya mempertahankan posisi dan

kekuasaan di hadapan komunitasnya atau dalam upaya memperluas wilayah kekuasaan dihadapan kelompok lain banyak kiai dan elit agama yang bermain dalam ranah politik dengan menggunakan simbol agama sebagai kapital. Dengan berpatokan pada fenomena tersebut, maka subyek penelitian ini adalah beberapa kiai yang telah dipilih.

Selain kiai, subyek penelitian berikutnya adalah para alumni pesantren yang hidup di luar pesantren, tetapi tetap memiliki keterkaitan baik secara sosiologis maupun kultural dengan dunia pesantren. Amun demikian tidak semua alumni dijadikan sebagai subyek penelitian. Hanya alumni yang diindikasikan bisa melakukan kapitalisasi erhadap berbagai simbol agama yang dimiliki oleh pesantren yang penulis jadikan sebagai subyek penelitian ini. Jadi subyek penelitian ini juga para alumni yang sudah dipilih.

Agar penelitian ini bisa lebih mendalam dan fokus, maka pemilihan informan dalam penelitian ini di fokuskan pada atas tiga kelompok. *Pertama* adalah informan yang berasal komunitas pesantren, yang meliputi kiai, gus dan santri. *Kedua*, informan non pesantren, yaitu orang luar yang memiliki keterkaitan atau hubungan dekat dengan pihak pesantren, seperti pengusaha, politisi dan sejenisnya. *Ketiga*, informan yang berasal dari akademisi yang aktif mengamati dinamika sosial elit Islam, termasuk para santri dan jamaah.

Penggalian data lapangan difokuskan pada komunitas pesantren yang meliputi fenomena kiai khos dan beberapa individu yang ada disekitarnya, berbagai ritus dan tradisi pesantren yang menjadi sarana dan medan pertarungan simbolik yang bisa dikapitalisasi dan dikonversi seperti istighotsah, haul, pengajian dan sejenisnya. Pemilihan ini dilakukan karena penulis berasumsi bahwa kasus ini memiliki relevansi dan signifikansi yang tinggi dengan topik penelitian sehingga bisa mewakili persoalan yang diteliti.

b. Prosedur Pengumpulan dan Tehnik Analisa Data

Pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik wawancara mendalam, pengamatan, penelusuran dokumen, dan studi pustaka. Untuk wawancara mendalam, dengan berpatokan pada pedoman wawancara, peneliti menyampaikan sejumlah pertanyaan dan mencatat jawaban informan atas setiap pertanyaan yang diajukan. Wawancara mendalam dilakukan sedemikian rupa sehingga memberikan keleluasaan kepada informan untuk memberikan data sebanyak-banyaknya dan memungkinkan peneliti untuk mengembangkan dan memperdalam pertanyaan sesuai dengan jawaban informan. Pada saat wawancara mendalam dilakukan, peneliti hanya akan mencatat kata-kata kunci dari jawaban-jawaban yang disampaikan informan atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan. Jadi, peneliti hanya akan menyusun apa yang dikenal dalam penelitian kualitatif sebagai "jotted notes" (Neuman, 1991: 357-358). Setelah selesai wawancara, kata-kata kunci yang dicatat tersebut

lalu akan diuraikan secara lebih rinci dan mendalam. Kemudian peneliti akan memberikan interpretasi atas jawaban yang disampaikan informan tersebut.

Analisis data penelitian ini meliputi dua kegiatan, yaitu pengkodean data (koding) dan analisis data. Pengkodean mencakup kategorisasi data pertama, misalnya data tentang gaya hidup disusun ke dalam satu kelompok tema dan data tentang relasi dan jaringan sosial disusun ke dalam tema yang lain; melihat keterkaitan antar tema dan menggali secara lebih mendalam konsep-konsep yang berkaitan dengan tema tersebut, seperti keterkaitan antara gaya hidup dengan jaringan sosial yang dimilikinya, yang lalu menempatkan mereka pada posisi dominan dalam ranah politik dalam komunitasnya; dan terakhir adalah menyusun tema-tema kunci dari penelitian ini, misalnya “kapitalisasi simbol”, “ekonomisasi kapital” dan sebagainya.

Setelah melakukan pengkodean, langkah selanjutnya adalah analisis data. Pada tahap ini peneliti berupaya untuk melihat keterkaitan antara pertanyaan penelitian dengan data yang diperoleh serta konsep-konsep yang digunakan dalam penelitian ini, seperti data mengenai jumlah kekayaan para informan yang dikaitkan dengan konsepsi modal ekonomi dan pertanyaan tentang posisi obyektif para agen dalam ranah politik di daerahnya. Kegiatan ini dilakukan berkali-kali dan bersifat dialektis (dari data ke konsep, lalu ke pertanyaan penelitian, kemudian kembali ke data) sampai diperoleh kesimpulan akhir. Dari kesimpulan akhir tersebut dapat dilihat bagaimana keterkaitan antara data dengan konsep. Ia bisa berarti data yang diperoleh memperkuat atau memperkaya konsep; atau data tersebut bertentangan dengan konsep, yang kemudian melahirkan konsep baru.

Pada penggalian data lapangan kali ini, penulis melakukan wawancara dan pengamatan secara intens selama satu tahun, mulai Februari 2008 sampai Februari 2009, di lokasi penelitian yaitu di Jawa Timur dan Jakarta, meskipun pengamatan terhadap topik penelitian ini telah dilakukan penulis jauh sebelum penelitian ini dilakukan. Penggalian data lapangan dilakukan oleh penulis sendiri, dibantu oleh dua orang asisten yang melakukan pencatatan terhadap beberapa momen penting dan hal-hal lain yang berkaitan dengan penelitian ini. Sebelum turun ke lapangan, penulis melakukan orientasi dan pembekalan terhadap kedua peneliti yang membantu penulis mengenai berbagai persoalan yang berkaitan dengan penelitian ini, termasuk metodologi dan berbagai persoalan yang akan dikaji dalam penelitian ini. Hal ini dimaksudkan agar upaya penggalian data di lapangan dapat lebih terfokus sehingga data yang diperoleh bisa benar-benar akurat dan efektif.

Disamping melalui wawancara dan pengamatan penggalian data lapangan dilakukan melalui partisipasi langsung dalam berbagai kegiatan dan event penting yang dilakukan oleh para informan dan subyek penelitian seperti instighatsah, halaqah, haul dan sejenisnya. Selain penggalian data lapangan, penggalian data kali ini juga dilakukan melalui penelusuran terhadap berbagai data perpustakaan, seperti kliping media massa dan searching di internet. Keterlibatan penulis dalam berbagai event yang monumental serta pergaulan

penulis yang intens dengan kalangan pesantren sangat membantu dalam penggalan data kali ini.

Dengan demikian dapat dikatakan, dalam penelitian ini digunakan dua pendekatan sekaligus yaitu partisipatif dan observatif. Pendekatan partisipatif digunakan berkaitan dengan penelitian terhadap komunitas pesantren. Hal ini bisa penulis lakukan karena penulis merupakan bagian dari komunitas pesantren itu sendiri, sehingga bisa merasakan empati dan masuk secara lebih dalam terhadap kehidupan komunitas pesantren. Sedangkan pendekatan observatif penulis gunakan untuk meneliti fenomena munculnya kelas baru dalam komunitas pesantren. Dalam hal ini penulis hanya melakukan pengamatan terhadap berbagai gaya hidup mereka dan tidak masuk secara mendalam dan menjadi bagian dari komunitas tersebut.

c. Tahapan Penelitian.

Untuk memberikan gambaran kepada para pembaca sekaligus menjaga validitas dan otentisitas data, berikut ini penulis paparkan tahapan-tahapan yang penulis lakukan dalam penelitian ini. Secara ringkas langkah-langkah penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut :

1. Langkah Pertama melakukan pengamatan terhadap fenomena yang berkaitan dengan terjadinya kapitalis symbol agama.

Pada langkah pertama ini, penulis melakukan pengamatan terhadap berbagai aktivitas social yang diindikasikan terjadi kapitalisasi simbol agama, seperti penggunaan symbol agama sebagai merk dagang, penarikan dana (uang) atas nama agama (shadaqah, amal jariyah, jizyah dana sejenisnya). Selain itu juga dilakukan berbagai macam aktivitas agama yang bisa menghasilkan uang seperti pelatihan, pengajian, majlis taklim dan sebagainya. Lembaga-lembaga pembungkul dana yang menggunakan symbol agama juga penulis amati seperti dompet dhu'afa, Badan zakat dan shadaqah (LAZIS, BAZNAS) dan sejenisnya. Pengamatan dilakukan melalui berita media massa dan hasil-hasil penelitian. Pengamatan hanya dilakukan sepintas untuk mengumpulkan berbagai data awal.

2. Langkah kedua, mengeksplorasi data dan melacak berbagai informasi yang dianggap memiliki keterkaitan dengan topik penelitian.

Data-data awal dari hasil pengamatan tersebut kemudian penulis kembangkan dengan melakukan dialog dan wawancara dengan beberapa tokoh terkait. Dalam hal ini penulis melakukan wawancara dengan Ketua Dewan Syariah Nasional KH. Ma'ruf Amin, para pemungut dana shadaqah seperti panitia pembangunan masjid, Pemimpin Lembaga

Amil Zakat, para pencari sumbangan di kendaraan. Selain itu penulis juga mencari beberapa hasil wawancara yang dilakukan oleh para peneliti terhadap para pengelola bisnis yang menggunakan symbol agama seperti yang dilakukan oleh Novriantoni Kahar yang melakukan wawancara terhadap para pengelola MQ, juga wawancara yang dilakukan oleh Gasrul terhadap pengelola bisnis Ruqafa'. Wawancara pada tahap ini tidak dilakukan secara detail, hanya untuk mengeksplorasi berbagai fenomena yang terkait dengan topic yang akan diteliti. Pada tahapan ini penulis banyak sekali mencatat berbagai peristiwa yang berkaitan dengan terjadinya proses kapitalisasi symbol agama.

3. Langkah ketiga, melakukan verifikasi data yang ada untuk dikelompokkan sesuai dengan jenis dan karakternya.

Data-data tersebut kemudian penulis pilah sesuai dengan karakternya, misalnya data yang bersumber dari media massa, dari hasil wawancara dan dari hasil penelitian. Selain itu pengelompokan juga dilakukan berdasar bobot akurasi dan relevansinya dengan topic penelitian.

4. Langkah keempat, membuat analisis awal terhadap data-data yang sudah dikelompokkan untuk menentukan mana yang dianggap paling memiliki keterkaitan dengan pokok persoalan yang akan diteliti.

Setelah dilakukan analisa awal terhadap data-data yang ada, dalam tahap ini secara umum mencatat ada tiga pola terjadinya kapitalisasi symbol agama. Pertama pola ideologis yaitu proses kapitalisasi simbola agama yang dilakukan dengan cara melakukan penanaman ideologis terhadap ummat sehingga secara sukarela mereka mau menyumbangkan uang atas nama agama. Pola ini terjadi di kalangan kelompok Islam yang eksklusif, dimana doktrin agama diberlakukan secara kaku dan ketat; kedua pola ekonomi yaitu proses kapitalisasi symbol agama melalui mekanisme ekonomi, misalnya mendirikan perusahaan dengan merk dagang yang menggunakan symbol agama. Pola ini terjadi di kalangan Islam modern. Dan yang ketiga adalah pola cultural yaitu melakukan kapitalisasi symbol agama melalui mekanisme cultural seperti memanfaatkan charisma para leluhur, menggunakan ritus-ritus dan tradisi agama. Pola ini secara umum terjadi di kalangan pesantren yang memiliki berbagai khazanah tradisi dan mekanisme cultural yang bisa dikapitalisasi. Ketiga pola ini yang melahirkan sekelompok orang bisa menikmati hidup mewah dengan harta berlimpah melalui proses kapitalisasi symbol agama.

5. Langkah ke lima, memilih kasus yang paling signifikan dengan topik yang diteliti dan menentukan informan yang dianggap paling representatif untuk didalami lebih lanjut.

Agar penelitian dapat lebih fokus dan mendalam, penulis memutuskan untuk memilih salah satu kasus sebagai obyek penelitian yaitu kasus kapitalisasi symbol agama di pesantren yang termasuk dalam kapitalisasi pola cultural. Ada beberapa alasan yang mendasari pemilihan ini; pertama, kehidupan penulis sangat dekat dengan komunitas pesantren sehingga lebih mudah dalam pencarian dan penggalan data; kedua, selama ini penulis telah banyak melakukan pengamatan terhadap dunia pesantren sehingga sudah memiliki data awal yang bisa dikembangkan untuk penelitian lebih lanjut; ketiga, penulis banyak memiliki jaringan dengan tokoh-tokoh dan aktivis pesantren sehingga aksesibilitas dalam penggalan data akan lebih terbuka dan mudah.

Setelah memilih kasus, penulis menetapkan para informan yaitu yang akan diteliti yaitu beberapa kiai khus, empat orang figur yang penulis anggap bisa merepresentasikan topik yang sedang diteliti dan dua orang pengusaha. Selain para informan inti penulis juga melakukan penggalan data pada informan lain yang terdiri dari para akademisi, santri dan masyarakat.

6. Langkah keenam melakukan penggalan data secara lebih dalam, rinci dan detail melalui observasi partisipan. Penggalan data ini meliputi sejarah hidup, dokumen personal dan berbagai peristiwa yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari.

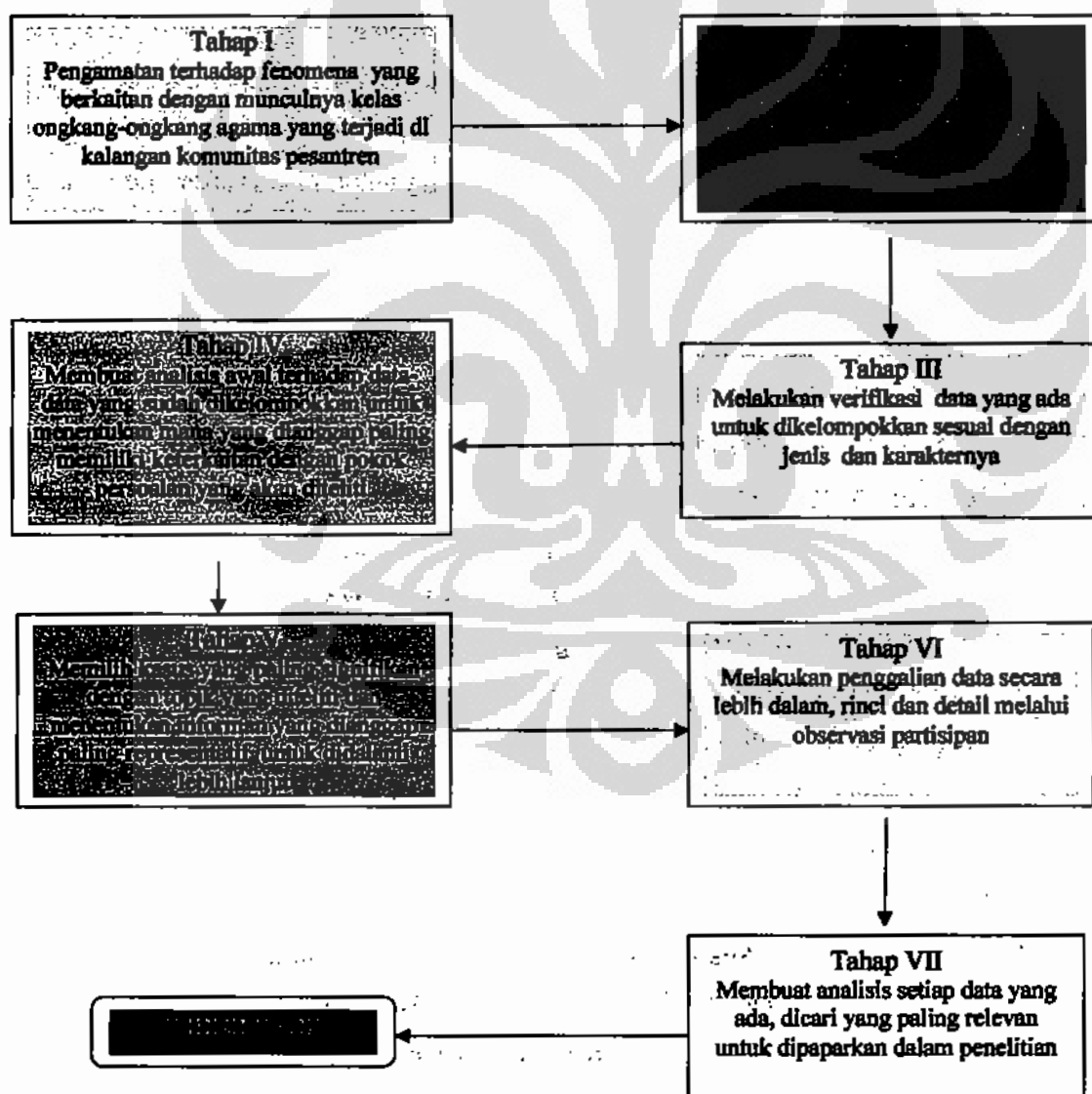
Setelah menentukan kasus dan para informan kemudian penulis terjun lapangan untuk melakukan penggalan data secara lebih intens. Dalam hal ini penulis melakukan wawancara dengan para informan dan subyek penelitian, baik yang ada di Jawa Timur maupun di Jakarta. Dalam penelitian lapangan ini penulis juga terlibat dalam berbagai aktivitas pesantren yang relevan dengan topik penelitian, misalnya mengikuti istighatsah, haul, silaturahmi dan berbagai aktivitas lainnya. Untuk memperoleh data yang valid dan akurat, penulis juga mengikuti berbagai kegiatan para subyek seperti melakukan loby di hotel, berhibur di tempat mewah dan sejenisnya. Bahkan selama penelitian lapangan penulis sering tinggal di kompleks pesantren maupun di rumah para informan maupun subyek yang sedang diteliti.

7. Langkah ketujuh, membuat analisis setiap data yang ada, dicari yang paling relevan untuk dipaparkan dalam penelitian.

Data-data yang penulis peroleh selama penelitian lapangan tersebut kemudian penulis analisis yang kemudian penulis paparkan dalam disertasi ini.

Dalam disertasi ini, penulis tidak memaparkan seluruh data yang diperoleh dari seluruh tahapan yang ada. Data-data yang ditulis dalam disertasi ini adalah data yang sudah dipilih dan diseleksi sesuai dengan topik penelitian. Yang ditulis dalam disertasi ini adalah mulai tahapan ke lima sampai ke tujuh. Untuk lebih jelasnya tahapan-tahapan ini bisa dilihat dalam skema berikut :

Gambar 03 :
Tahapan Penelitian



BAB III

HABITUS PESANTREN DAN PERANANNYA DALAM PERUBAHAN SOSIAL

A. Pengantar

Pada bab ini penulis akan mengkaji berbagai hal yang berkaitan dengan pesantren terutama yang berkaitan dengan sistem nilai, perilaku sosial dan intraksi sosial yang terjadi di pesantren. Melalui paparan ini akan bisa dilihat akar-akar budaya dan sistem nilai yang menjadi dasar terbentuknya identitas kultural komunitas pesantren yang tercermin dalam gaya hidup, tata pikir dan perilaku sosial yang pada ujungnya menjadi habitus pesantren.

Paparan ini penting untuk mendeteksi secara lebih jauh terjadinya proses kapitalisasi simbol agama di kalangan pesantren. Melalui habitus pesantren ini kita akan dapat melakukan analisis sejauhmana proses kapitalisasi simbol dapat dilakukan. Apakah habitus pesantren memungkinkan terjadinya kapitalisasi simbol agama? Apakah habitus pesantren kompatibel (cocok) dengan dengan pragmatism, materialism dan hedonism? Jawaban terhadap persoalan ini menjadi penting untuk menjelaskan munculnya fenomena kelompok baru dalam komunitas pesantren dengan gaya hidup yang hedonis, glamour dengan praktik sosial yang pragmatis dan materialis.

Selain itu, dengan mengetahui habitus pesantren, kita dapat melihat pembentukan kelas sosial dalam komunitas pesantren, karena menurut Bourdieu, habitus memiliki peran penting dalam pembentukan kelas sosial. Dalam hubungan antara habitus dan selera, Bourdieu menjelaskan, selera dibentuk oleh habitus yang berlangsung lama. Preferensi orang terhadap aspek kultur duniawi seperti pakaian, perabot rumah tangga, atau selera makan dibentuk oleh habitus. Habitus inilah yang cenderung menempa terjadinya kesatuan kelas tanpa sengaja (Bourdieu, 1984; 77). Selera adalah tukang pencari jodoh, karena melalui selera, habitus tertentu memperkuat affinitasnya dengan habitus lain (*ibid*, 243), sehingga membentuk suatu kelas sosial.

Selain memaparkan habitus pesantren, dalam bab ini penulis juga akan memaparkan posisi kiai sebagai elit agama serta fungsi pesantren dalam era reformasi. Kedua hal ini penting untuk dijelaskan karena dari sini akan terlihat adanya dualisme peran pesantren. Di satu sisi pesantren menjadi alternatif (khususnya di bidang pendidikan agama) ketika masyarakat sedang dilanda krisis ekonomi. Dengan kata lain pesantren memiliki daya tahan dan kekenyalan kultural yang kuat untuk menghadapi krisis ekonomi. Namun di sisi lain,

muncul fenomena gaya hidup pragmatis yang bisa mengancam kekenyalan kultural yang dimiliki oleh pesantren sebagaimana yang ditunjukkan oleh sekelompok orang yang bergaya hidup hedonis dengan penampilan yang serba mewah dan glamour.

B. Habitus Pesantren

Untuk melihat habitus pesantren ini, kita perlu melihat beberapa elemen sosial yang ada dalam pesantren, dan bagaimana masing-masing elemen tersebut melakukan interaksi sosial sehingga membentuk suatu sistem nilai dan kultur tertentu yang menjadi ciri khas habitus pesantren.

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam yang sudah cukup tua, karena ketuaan dan keunikannya banyak menjadi obyek penelitian dari para peneliti. Hampir semua penelitian tentang Islam di Indonesia selalu menyinggung pesantren. Manfred Ziemek mendefinisikan pesantren sebagai lembaga pendidikan yang ciri dan bentuknya sangat dipengaruhi dan ditentukan oleh para pendiri dan pimpinannya, mereka adalah “wiraswasta” dalam sektor pendidikan keagamaan (Ziemek, 1986; 97).

Sedangkan Abdurrahman Wahid mendefinisikan, pesantren adalah institusi pendidikan yang berada di bawah pimpinan seorang atau beberapa kiai dan dibantu oleh sejumlah santri senior serta beberapa anggota keluarganya. Pesantren menjadi bagian yang sangat penting bagi kehidupan kiai sebab ia merupakan tempat bagi kiai untuk mengembangkan dan melestarikan ajaran, tradisi dan pengaruhnya di masyarakat (Abdurrahman Wahid, 1978; 67). Menurut Nurcholis Madjid (1997; 3), pesantren adalah salah satu lembaga pendidikan yang ikut mempengaruhi dan menentukan proses pendidikan nasional. Dalam perspektif historis, pesantren tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*), sebab lembaga yang serupa pesantren ini sudah ada di nusantara sejak zaman kekuasaan Hindu-Budha. Para kiai, menurut Nurcholis, hanya meneruskan dan mengislamkan lembaga-lembaga tersebut.

Yang dimaksud “wiraswasta” di sini adalah lembaga pesantren dibiayai secara mandiri oleh para kiai dibantu para donatur yang biasanya berasal dari orang-orang kaya yang ada di sekitar pesantren. Kerjasama antara keluarga kaya dengan kiai merupakan

tradisi yang ada di pesantren. Dalam penelusuran Horikoshi (1987; 107), para kiai dianggap sebagai figur yang memiliki kelebihan sehingga bisa menjadi tempat berlindung bagi masyarakat, baik secara spiritual maupun sosial. Atas kemampuannya ini, para kiai sering memperoleh tawaran dari orang-orang kaya dan juragan tanah di suatu desa untuk mengelola tanah-tanah mereka menjadi lembaga pendidikan pesantren. Dari sini terbentuk hubungan yang saling menguntungkan antara keluarga kaya yang menjadi donatur dengan kiai; dengan cara ini para keluarga kaya yang menjadi donatur akan memperoleh perlindungan dan privelese karena kedekatannya dengan kiai, sedangkan kiai dapat fasilitas untuk mengelola pendidikan pesantren.

Menurut Wahid (1978), pesantren sebagai sebuah sistem mempunyai empat unsur penting yang saling terkait. Unsur pesantren yang pertama adalah kiai sebagai pengasuh, pemilik dan pengendali pesantren. Kiai adalah unsur yang paling utama dan menentukan dibanding unsur lainnya. Ia adalah orang yang paling bertanggung jawab meletakkan sistem yang ada di pesantren, sekaligus menentukan maju dan tidaknya sebuah pesantren. Unsur yang kedua adalah santri, yaitu murid yang belajar pengetahuan keislaman kepada kiai. Mereka adalah sumber daya manusia yang tidak saja mendukung keberadaan pesantren, tetapi juga menopang intensitas pengaruh kiai dalam masyarakat. Unsur ketiga adalah pondok, yaitu sebuah sistem asrama, termasuk di dalamnya masjid yang disediakan oleh kiai untuk mengakomodasi para santri. Unsur keempat adalah kitab yang berisi bermacam-macam mata pelajaran dan pengetahuan yang diajarkan kiai kepada para santri dan masyarakat.

Dalam komunitas pesantren kiai merupakan inti yang menggerakakan kehidupan pesantren. Kiai merupakan patron dan pusat otoritas dan kekuasaan (*authority and power*) yang memiliki kewenangan mutlak dalam kehidupan dan lingkungan pesantren. Tak seorangpun mampu melawan kekuasaan – di dalam lingkungan pesantrennya– kecuali kiai yang lebih besar (Dhofier, *op.cit.*;hal. 56). Di kalangan para santri selalu timbul asumsi bahwa kiai yang diikutinya merupakan kiai yang “ampuh”, memiliki konfidensi diri baik dalam soal ilmu pengetahuan, kekuasaan dan pengelolaan terhadap pesantren. Dengan demikian, masa depan sebuah pesantren, dan santrinya, banyak ditentukan oleh banyaknya aspirasi dan kemampuan yang ada pada diri kiai. Karena itu, bagi seorang kiai, kemampuan melakukan antisipasi terhadap berbagai persoalan –tidak saja yang bersifat

lahiriyah— bahkan batiniah, menjadi penting untuk dimiliki untuk mempertahankan dirinya sebagai “pengelola (penguasa) pesantren”.

Dalam komunitas pesantren, kiai tidak saja menjadi pendiri, pengasuh dan pengajar, lebih dari itu, kiai juga berfungsi sebagai manager sekaligus penggali dana. Ini penting, karena pesantren adalah lembaga pendidikan yang dikelola secara kekeluargaan. Para santri yang pada umumnya berasal dari keluarga kurang mampu dikenai biaya yang sangat murah bahkan seringkali dibebaskan. Jaman dahulu ketika, ekonomi pedesaan masih berbentuk ekonomi subsistem dan kiai memiliki tanah yang luas, soal ini tidak menjadi masalah besar. Dalam kondisi demikian, pesantren merupakan sub tersendiri dan membentuk komunitas ekonomi yang tertutup. Para santri saat itu tidak hanya mengaji tetapi bisa dipekerjakan di tanah kiai. Di sini para santri tidak mendapat upah, namun mereka berhak memperoleh makanan dari hasil penggarapan selama mereka berada di pesantren (Pesantren, 1990 4). Dengan cara ini kiai dapat mengelola kelangsungan hidup pesantren pada saat itu. Posisi inilah yang menjadikan kiai sebagai figur sentral dalam komunitas pesantren.

Kuatnya pengaruh dan kharisma kiai telah menempatkan dirinya sebagai kekuatan sosial politik. Karena besarnya pengaruh dan kekuatan sosial politik yang dimiliki oleh kiai, seringkali dia dianggap memiliki kekuatan *supranatural*, mengetahui sebagian rahasia alam, mampu menjangkau apa yang tidak dijangkau oleh manusia. Kapasitas kegaiban (*supranatural*) seorang kiai biasanya turut mendukung posisi dirinya sebagai pemimpin dalam segala bidang. Untuk mengetahui kehidupan pesantren secara lebih detail dapat dilihat beberapa hal sebagai berikut:

1. Sistem Pendidikan Pesantren.

Selain kiai, sistem pendidikan merupakan faktor penting dalam dunia pesantren. Karena melalui sistem pendidikan inilah proses transformasi nilai, yang bisa membentuk habitus pesantren dilakukan. Hasil penelitian Dhofir (1982) menunjukkan, sistem pembelajaran di pesantren pada umumnya menggunakan cara tradisional, yaitu *bandongan* dan *sorogan*. Sistem *bandongan* adalah jenis pengajaran keagamaan yang dilakukan oleh para kiai dan santri senior kepada para santrinya dalam jumlah yang banyak secara bersama-sama. Dalam model ini, kehadiran santri tidak berdasar pada usia ataupun

tingkat pengetahuan, artinya tidak ada klasifikasi dan penjenjangan. Dalam model ini, seorang kiai atau santri senior hanya membaca kitab-kitab tertentu lalu menterjemahkannya ke dalam bahasa daerah lalu memberikan penjelasan secukupnya tentang isi kitab yang sedang dibaca.

Dalam sebuah pesantren biasanya terdapat beberapa acara *bandongan* yang mengajarkan kitab-kitab dari berbagai tingkatan, dari kitab yang rendah sampai yang tertinggi. Setiap kali pertemuan biasanya hanya membahas satu bab dalam waktu satu jam. Oleh karena itu, untuk mengkhataamkan satu kitab biasanya dibutuhkan waktu yang lama kadang sampai bertahun-tahun. Sistem ini sering dianggap tidak efektif dan tidak efisien.

Sistem *sorogan* memiliki perbedaan sedikit dengan sistem *bandongan*. Sistem *sorogan* biasanya diikuti oleh santri dalam jumlah yang lebih sedikit, dan kiai menjelaskan isi suatu kitab secara lebih detail. Untuk mempercepat pemahaman santri, seorang kiai seringkali menyuruh santri yang ikut ngaji membaca kajian sebelumnya. Ini adalah bagian dari cara kiai dalam mempersiapkan seorang santri untuk menjadi seorang kiai. Sistem *sorogan* ini memang bertujuan untuk memberikan latihan khusus pada para santri dan membantu mereka mengembangkan dan mendalami pengetahuan atau keahlian tertentu (Abdurrahman Wahid, 1970; 73).

Kerangka acuan yang digunakan oleh para kiai untuk melaksanakan evaluasi pada umumnya tidak menggunakan angka-angka sebagaimana dikenal dalam lembaga pendidikan formal yang menganut sistem persekolahan. Para kiai tidak pernah menilai kemajuan para santri dengan seperangkat nilai hasil belajar. Pada umumnya, mereka memberikan evaluasi dari sistem *bandongan* dan *sorogan* ini dengan mengadakan lomba baca kitab kuning yang diselenggarakan setiap akhir tahun pelajaran (*akhirus sanah*), biasanya sebelum masuk bulan Ramadhan.

Selain itu, kemajuan pelajaran dinilai menurut jumlah naskah dasar berbahasa Arab (kitab) yang dikuasai oleh seorang santri. Karena tidak terdapat kurikulum yang lebih lanjut dengan tingkat pelajaran tertentu, maka santri menentukan sendiri berapa lama dia mengikuti pelajaran dalam suatu pesantren. Metode pembelajaran yang individual ini memberikan kebebasan kepada para santri untuk mengikuti pelajaran menurut prakarsa dan perhitungan sendiri, menentukan bidang jurusan dan tingkat kesukaran buku pelajarannya

sendiri serta mengatur intensitas belajar menurut kemampuan menyerap dan motivasinya sendiri (Chirzin M.H. dalam M Dawam Rahardjo, M.D. 1974; 88).

Untuk melengkapi kedua sistem tersebut, digunakan sistem *halaqah* (musyawarah/diskusi). Sistem ini biasanya diikuti oleh para santri senior yang telah menguasai beberapa kitab untuk selanjutnya didiskusikan secara bersama-sama. Dalam pola ini setiap peserta diharuskan mempersiapkan diri secara intensif serta menyiapkan beberapa bahan kajian dari kitab-kitab mengenai suatu tema. Kemudian kiai memberikan ceramah yang telah disepakati atau menafsirkan ayat-ayat yang relevan, yang akhirnya dibahas oleh santri peserta halaqah. Beberapa santri yang paling berbakat dan paling pandai dari kelas musyawarah dianggap sebagai “kiai muda” serta dalam hirarkhi pesantren memiliki kedudukan yang menonjol, terutama apabila pengetahuan bahasa Arabnya mengizinkannya untuk berkomunikasi dan menulis secara giat tentang masalah-masalah keagamaan dan filsafat (Dhofir, op. cit.; 26).

Selain menggunakan kedua sistem tersebut, proses pembelajaran di pesantren dilakukan melalui keteladanan. Penulis melihat, interaksi hidup sehari-hari antara santri dengan kiai merupakan sarana penanaman nilai dan menjadi sarana pembelajaran yang efektif. Kehidupan pesantren yang komunal, yang tidak ada sekat antara santri dengan santri dan antara santri dengan kiai menyebabkan semuanya jadi terbuka. Apa yang dilakukan oleh kiai dapat dilihat oleh para santri demikian sebaliknya. Kesederhanaan, kearifan, kesabaran dan keikhlasan seorang kiai yang dilihat oleh santrinya dalam kehidupan sehari-hari menjadi acuan bagi para santri dalam bersikap dan berperilaku. Kehidupan pesantren yang menekankan adanya suatu kompleks untuk kediaman (tempat tinggal) dan belajar bagi para siswa-santrinya yang berarti selain sebagai tempat pendidikan keagamaan, juga merupakan tempat kehidupan bersama sebagai sebuah komunitas. Interaksi yang terjadi antara kiai dan santri tidak hanya sebatas transfer ilmu pengetahuan keagamaan, tetapi juga pewarisan nilai tradisi, sosial budaya, etika dan moral atau *social education*.

Metode pendidikan yang seperti ini banyak dikritik oleh para ahli pendidikan. Tholhah Hasan misalnya, menilai bahwa sistem pendidikan pesantren kurang memberikan kesempatan berdialog, berdebat dan bertukar fikiran, sehingga memberikana kesan bahwa semua ilmu pesantren adalah ilmu *khafi* (esoteris) (Pesantren, 1989; 31). Namun bagi

kalangan pesantren agaknya sistem dan metode pendidikan bisa diabaikan karena adanya konsep *berkah*. Dalam komunitas pesantren, orientasi *barakah* (mencari berkah) ini lebih dominan ketimbang orientasi ilmiah di pesanten. Dalam pengalaman kehidupan pesantren *barakah* memang ada dan bisa dirasakan secara nyata, meskipun sukar diterangkan. Menurut Tholhah, letak kesalahan itu adalah pada keyakinan atau harapan untuk memperoleh berkah itu yang kemaudian mematikan orientasi ilmiah. Berbagai kritik yang ada nampaknya belum mampu menembus kuatnya orientasi konsep *barakah* yang ada di kalangan pesantren.

2. Kitab-Kitab Rujukan

Kitab merupakan sarana terpenting dalam dunia pesantren, karena kitab inilah yang membedakan antara sistem pendidikan pesantren dengan non-pesantren. Kitab-kitab yang diajarkan di pesantren memiliki standar yang sama. Kesamaan kitab-kitab yang dipelajari inilah yang pada akhirnya membentuk sistem nilai dan kultur yang sama dalam komunitas pesantren. Dari kitab-kitab rujukan inilah terbentuk pola pikir dan pemahaman keagamaan yang pada akhirnya menjadi pijakan terbentuknya habitus komunitas pesantren.

Ditinjau dari segi orientasi keilmuan, Tholhah Hasan (1989) mengelompokkan kajian kitab di pesantren ke dalam dua bagian, yaitu kitab yang berupa ilmu terapan, yaitu ilmu yang perlu diketahui untuk segera diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, seperti kitab ilmu fiqh, tasawuf dan ilmu alat (*nahwu* dan *sharf*), dan kitab yang mengandung pengembangan wawasan dan ketajaman penalaran seperti kitab ilmu *manthiq* (logika), filsafat, sejarah, bahasa, *tarikh tasyri'*, *qawa'idul ahkam*, *tafsir* dan *muqaranatul madzhab* (perbandingan madzhab). Secara kualitatif, kitab-kitab rujukan pesantren terbagi menjadi dua yaitu kitab-kitab *mu'tabar* yaitu kitab yang dianggap standard dan menjadi rujukan utama komunitas pesantren. Kedua kitab *ghairu mu'tabar* yaitu kitab yang tidak standar sehingga dianggap tidak layak untuk dijadikan rujukan di pesantren.

Dalam dunia pesantren, *fiqh* merupakan merupakan kitab inti yang harus dipelajari, karena *fiqh* merupakan ilmu dasar yang harus dikuasai oleh para santri. Menurut Martin van Bruinessen (1989), para santri pada umumnya memulai pelajaran di pesantren dengan mempelajari rukun Islam yang lima dan peraturan ibadah dengan teks-teks yang sederhana

seperti *Safinat an-Najah*, *Sullam at-Taufiq*, *As-Sittin Mas'alah* dan sejenisnya. Kemudian bagi yang melanjutkan, akan mempelajari satu atau beberapa dari kitab-kitab fiqh seperti *Minhaj al-Qawim*, *Al-Hawasyi al-Madaniyah*, *Fath al-Qarib*, *Bajuri (Syarah Fath al-Qarib)*, *Al-Iqna'*, *Minhaj ath-Thalibin*, *Fath al-Wahab*, *Tuhfat al-Muhtaj*, *Fath al-Mu'in* dan lain-lain yang hingga kini masih dipelajari di berbagai pesantren.

Sekitar seabad yang lalu, seorang sarjana Belanda L.W.C. van den Berg pernah menerbitkan sebuah daftar kitab kuning yang pada waktu itu digunakan di pesantren-pesantren Jawa dan Madura (Steenbrink, 1984). Diantara kitab-kitab tersebut, dalam bidang ilmu fiqh yang paling banyak diajarkan di pesantren adalah *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Qarib*, *Safinah an-Najah* dan *Sullam Taufiq*. Sedangkan untuk kitab-kitab ilmu *Ushul Fiqh* yang banyak diajarkan antara lain adalah *Waraqah/Syarah al-Waraqah*, *Lathaif al-Isyarat*, *Jam'ul Jawami'* dan *Al-Asybah wa an-Nadhair*.

Di bidang ilmu tafsir, kitab-kitab yang banyak dipelajari dan menjadi rujukan di pesantren antara lain adalah *Tafsir Jalalain*, *Tafsir al-Munir*, *Tafsir Ahkam* dan *Tafsir Ibnu Katsir*. Sedangkan untuk ilmu hadits pada umumnya menggunakan kitab hadits *Shahih Bukhari* dan *Shahih Muslim*. Untuk pengajaran bahasa Arab, biasanya lebih ditekankan sebagai ilmu alat (*nahwu* dan *sharf*) untuk dapat membaca dan memahami kitab-kitab yang lain. Kitab-kitab yang digunakan antara lain adalah *Jurumiyah*, *Imrithi* dan *Alfiyah*. Kitab-kitab tersebut merupakan kitab standar yang dipelajari di seluruh pesantren.

Kitab-kitab klasik yang dipelajari di pesantren ini sering dikenal dengan sebutan *kitab kuning*. Kitab-kitab ini memiliki metode penulisan tertentu. Menurut Chazin Nasuha (1989) penulisan kitab kuning ini terbagi dalam empat metode; pertama, metode deduktif (*istinbahi*). Model ini banyak dipakai untuk menjabarkan dalil-dalil keagamaan (*al-Qur'an dan al-Hadits*) menjadi masalah-masalah fiqhiyah, terutama masalah yang diproduksi melalui *ushul fiqh* aliran *mutakallimin*; kedua, metode induktif (*istiqra'*) adalah mengambil kesimpulan umum dari soal-soal khusus. Metode ini juga dipergunakan oleh ahli-ahli fiqh untuk menetapkan suatu hukum. Misalnya Imam Syafi'I menetapkan hukum haid bagi para perempuan yang diambil berdasarkan penelitian Imam Syafi'I terhadap perempuan di Mesir dan akhirnya ia menetapkan untuk menghukumi semua perempuan di dunia. Metode ini banyak digunakan oleh ulama *fiqh* dengan *ushul fiqh* aliran *ra'yu*; ketiga, metode genetika (*takwini*) yaitu cara berfikir mencari kejelasan suatu masalah dengan melihat

sebab-sebab terjadinya, atau melihat sejarah kemunculan masalah tersebut. Metode ini banyak digunakan oleh ulama ahli hadits dalam meneliti status suatu hadits dari segi *riwayah* dan *dirayah*; keempat, metode dialektika (*jadali*) adalah cara berfikir yang uraian jelasnya diangkat dari pertanyaan seseorang yang dipertanyakan. Dasar-dasar metode ini banyak diulas dalam *Adab al-Bahits wa al-Munazharah*. Contoh riil metode ini adalah kitab *Tahafut al-Falasifah* karya al-Ghazali, *Tahafut al-Tahafut* karya Ibn Rusyd.

Menurut Malik Madany (1989), yang mengutip Jamaluddin 'Athiyyah, ada tiga alasan yang mendasari pentingnya pengkajian kitab kuning di kalangan umat Islam khususnya kalangan pesantren; *pertama*, sebagai pengantar bagi langkah ijtihad dan pembinaan hukum Islam kontemporer; *kedua*, sebagai materi pokok dalam memahami, menafsirkan dan menerapkan bagian-bagian hukum positif yang masih menempatkan hukum Islam atau madzhab fiqh tertentu sebagai sumber hukumnya, baik sebagai sumber hukum secara historis maupun secara resmi; *ketiga*, sebagai upaya memenuhi kebutuhan umat manusia secara universal, dalam bentuk sumbangan bagi kemajuan ilmu hukum sendiri melalui studi perbandingan hukum (*dirasah al-qanun al-muqarrar*).

Karena peranannya yang sangat penting, maka dalam tradisi pesantren kitab kuning inilah yang menjadi kepastakaan dan pegangan kiai pesantren, bahkan antara kiai dan kitab kuning tidak dapat dipisahkan. Kitab kuning merupakan kodifikasi nilai-nilai dan ajaran, sedangkan kiai merupakan personifikasi dari nilai-nilai itu. Seorang kiai akan disebut alim apabila dia benar-benar memahami, mengamalkan dan memfatwakan kitab kuning. Kiai yang demikian merupakan panutan umat, tidak hanya kaum santri di pesantren tetapi juga masyarakat Islam dalam arti luas (Chazin Nasuha, *Ibid.* 19).

3. Nilai-Nilai Santri

Komunitas santri ini memiliki sistem nilai tersendiri yang berbeda dari sistem nilai manapun (Bachtiar Effendy; 1985). Nilai-nilai pokok yang berkembang dalam komunitas santri adalah bahwa seluruh kehidupan ini dipandang sebagai *ibadah*. Sejak memasuki komunitas pesantren, seorang santri telah diperkenalkan dengan suatu kehidupan tersendiri, suatu kehidupan yang bersifat "keibadatan". Nilai yang demikian memiliki makna yang dinamis; tidak berhenti pada penyerahan diri kepada Allah, asketisme atau *lillahi ta'ala* dalam artian tidak menghiraukan kehidupan keduniawian.

Sebaliknya kehidupan keduniawian disubordinasikan dalam rangkuman nilai-nilai ilahi yang telah mereka peluk sebagai sumber nilai tertinggi. Kehidupan yang *submissive* (taat) terhadap Allah tidak mesti menghilangkan aktivitas formal yang secara langsung memberikan pengaruh-pengaruh materiil, melainkan *submission* dalam artian mengorientasi seluruh aktivitas keduniawian ini ke dalam suatu tata nilai *ilahiah*. Dengan demikian ketaatan seorang santri terhadap kiai-nya, misalnya, akan dipandang sebagai suatu manifestasi ketaatan mutlak yang dipandang sebagai ibadah.

Dari sudut perlakuan kepada kehidupan sebagai ibadah inilah, kegiatan mencari ilmu selama bertahun-tahun dapat dimengerti. Kecintaan terhadap ilmu pengetahuan dan agama yang begitu kuat merupakan landasan untuk memahami kehidupan yang serba ibadah ini. Kecintaan ini kemudian dimanifestasikan dalam berbagai bentuk, termasuk penghormatan terhadap diri alim ulama, ahli-ahli ilmu agama, kesediaan untuk berkorban, bekerja keras untuk menguasai berbagai pengetahuan dan kesediaan untuk mengembangkannya dalam lembaga yang sama, tanpa mempedulikan hambatan dan rintangan yang bakal mereka hadapi. Kecintaan terhadap pengetahuan agama ini juga dapat dibuktikan dengan kesediaan seorang santri untuk mengaji pada kiai secara berlama-lama, serta ketekunannya dalam mendalami suatu tingkatan ilmu. Sebagaimana dikatakan oleh seorang santri senior kepada penulis :

“Saya telah belajar di pesantren ini lebih enam tahun, setelah menghatamkan tahfidzul qur’an (menghafal al-qur’an) saya melanjutkan mengaji kitab Hikam dan Ihya ‘ulumuddin¹. Dengan menghatamkan kedua kitab tersebut saya berharap akan memperoleh berkah dari kiai dan ulama-ulama yang mengarang kedua kitab tersebut. Kami tidak risau masalah pekerjaan, masa depan dan penghasilan. Bagi kami urusan rizki ada di tangan Allah. Asalkan kita sabar, taat pada kiai dan mendapat barokah dari ulama, Insya Allah hidup kita akan tentram dan selamat dunia akherat²”

Apa yang disampaikan oleh santri tersebut merupakan gambaran dari cara pandang dan keyakinan yang ada dalam diri para santri. Disamping nilai serba ibadah dan cinta ilmu, pengakuan santri tersebut mencerminkan adanya satu nilai lagi yang banyak mem-

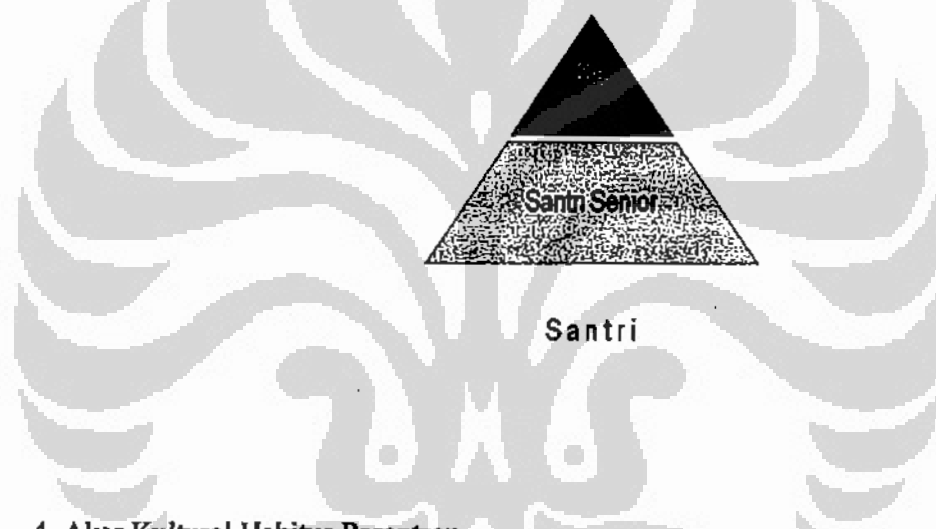
¹ Kedua kitab ini adalah kitab Tasawwuf yang dikarang oleh Imam Athaillah dan Imam Ghazali, keduanya ulama besar yang sangat terkenal di kalangan pesantren. Ada keyakinan di kalangan komunitas pesantren, siapa yang bisa menghatamkan kedua kitab tersebut maka akan memperoleh berkah dari pengarang kitab tersebut.

² Wawancara dengan Nabil, seorang santri senior di pesantren Lirboyo Kediri, di PP. Lirboyo pada 14 November 2008.

pengaruhi kehidupan para santri yaitu *keikhlasan*. Nilai keikhlasan ini tercermin dalam perilaku melaksanakan sepenuhnya apa yang diperintahkan kiai, tanpa rasa sungkan dan berat. Rangkuman nilai-nilai inilah yang kemudian membentuk suatu watak dunia pesantren, dimana mereka melihat sesuatu tidak secara per-materi, tetapi materi itu disubordinasikan ke dalam suatu nilai-nilai ilahiyah, yang kemudian secara tekun dilaksanakan dengan kerelaan dan tanpa rasa berat.

Demikian gambaran mengenai struktur sosial dan sistem nilai yang ada di pesantren. Secara sederhana konstruksi sosial komunitas pesantren dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut :

Gambar 04 :
Konstruksi Sosial Komunitas Pesantren



4. Akar Kultural Habitus Pesantren

Setelah melihat berbagai unsur sistem pendidikan dan nilai-nilai yang diajarkan di pesantren, maka kita dapat merumuskan habitus pesantren. Dalam hal ini kita dapat merujuk pada pemikiran Gus Dur yang melihat pesantren sebagai subkultur (Gus Dur 1983). Pemikiran Gus Dur ini berdasarkan pada tiga kriteria yang ada pada komunitas pesantren; pertama, eksistensi pesantren yang menyimpang dari umumnya kehidupan sehari-hari; kedua, berlangsungnya proses pembentukan nilai-nilai tersendiri lengkap dengan simbol-simbolnya; ketiga adanya daya tarik keluar, artinya sebagian masyarakat menganggap pesantren sebagai alternatif ideal bagi kehidupan, serta adanya dialektika antara keduanya.

Kriteria yang pertama, terlihat pada keberadaan pesantren yang memiliki kultur tersendiri yang unik, misalnya hubungan antara santri dan kiai. Dalam hal ini dikenal konsep *tawadlu*³, taat, sabar, tawakkal, barokah, dan sebagainya. Pola hubungan sosial seperti ini tidak terdapat dalam masyarakat umum, tetapi hanya ada dalam komunitas pesantren. Kriteria kedua terdapat pada pola interaksi antara santri dan kiai yang dibatasi oleh nilai-nilai tertentu. Misalnya, dalam hubungan antar kiai dikenal istilah *iffah*, *muruah*, *amanah*, *ikhlas* dan sebagainya. Nilai-nilai ini bersumber dari kitab-kitab klasik yang diajarkan secara khusus di kalangan pesantren⁴. Kitab-kitab ini kebanyakan terdiri dari tiga genre ilmu agama yaitu *fiqh/ushul fiqh*, *tafsir*, *tasawwuf* dan ilmu alat.

Dalam tradisi pesantren hubungan kiai sebagai patron dan santri sebagai klien diperkuat oleh sistem nilai yang melembaga, yaitu tradisi *sam'an wa tha'atan* (mendengar dan tunduk). Menurut Sukanto, ada tiga unsur yang mengarah pada terbentuknya hubungan patron kien dengan kiai;

pertama, hubungan patron kien mendasarkan diri pada pertukaran yang tidak seimbang, yang mencerminkan perbedaan status. Seorang klien, dalam hal ini santri, telah menerima banyak jasa dari patron, dalam hal ini kiai, sehingga klien terikat dan tergantung pada patron. Kedua, hubungan patron-klien bersifat personal. Pola rsioprositas yang personal antara kiai-santri menciptakan rasa kepercayaan dan ketergantungan di dalam mekanisme hubungan tersebut. Hal ini dapat dilihat pada budaya penghormatan santri ke kiai yang cenderung bersifat kultus individu. Ketiga, hubungan patron tersebar menyeluruh, fleksibel dan tanpa batas kurun waktunya. Hal ini dimungkinkan karena sosialisasi nilai ketika menjadi santri berjalan bertahun-tahun. Suatu bentuk nilai yang senantiasa dipegang teguh santri, misalnya tidak adanya keberanian santri berdebat soal apapun dengan kiai atau membantahnya karena bisa *kuwalat* dan ilmunya tidak bermanfaat. Suatu kutukan yang dirasa berat, bila sampai dilontarkan kiai kepada santri (1999; 79-80)

Sosialisasi nilai yang cukup lama dalam dunia pesantren inilah yang kemudian menjadi habitus pesantren yang memandu perilaku sosial pesantren pada terbentuknya dia kelas sosial yaitu kelas kiai sebagai kelas tinggi dan kelas santri sebagai kelas rendah.

Karena kesamaan sistem nilai dan referensi maka melahirkan tradisi yang sama dalam seluruh kalangan pesantren. Misalnya hubungan antara kiai dan santri selalu

³Tawadlu' adalah sikap menghormat kepada kiai secara tulus dan ikhlas.

⁴Kitab-kitab standar ini dalam kalangan pesantren sering disebut dengan istilah *kitab mu'tabar*

diwarnai dengan sikap tawadlu' dan taat sebagai ekspresi untuk mengharap berkah dan karomah. Sebaliknya untuk menerima sikap santri tersebut para kiai harus bisa menjaga *iffah* (kewibawaan) *muru'ah* (harga diri), *ikhlas* dan sabar. Disamping nilai-nilai tersebut, di pesantren juga dikembangkan nilai kejujuran, solidaritas dan *ta'dhim* (penghormatan). Seluruh sistem nilai ini mengikat hubungan antara santri dan kiai serta masyarakat sekitar, yang menurut Dhofier dikenal sebagai "tradisi pesantren." Dengan nilai-nilai tersebut hubungan antar komunitas pesantren menjadi sangat erat, bahkan melebihi hubungan kekerabatan.

Sub kultur inilah yang kemudian menjadi habitus pesantren, yang dibawa ketika komunitas pesantren (kiai dan santri) telah keluar dan melakukan interaksi dengan komunitas sosial lainnya. Gaya bahasa yang santun dan lembut dari para kiai, cara berpakaian yang sederhana dan bersahaja serta sikap ramah dan tawadhu' kemudian menjadi cerminan habitus pesantren di masyarakat.

Kemandirian, kekerabatan yang erat, keberagaman yang inklusif, penampilan sederhana dan tradisional, serta gaya bahasa yang lembut dari habitus pesantren inilah yang menempatkan komunitas pesantren, terutama kiai, dalam posisi strategis dan kuat di masyarakat. Berbagai simbol dan ritus keagamaan yang ada dalam habitus pesantren ini memiliki potensi untuk dikapitalisasi sehingga dapat mendorong para kiai dan figur-figur yang ada didekatnya membuka akses ekonomi dan politik secara lebih luas.

Keberadaan sistem nilai yang menjadi dasar terbentuknya habitus pesantren ini tidak lepas dari konteks historis pesantren. Menurut Abdul Mun'im DZ., untuk menemukan akar budaya pesantren harus pertemuan antara tradisi *zawiyah* (lingkaran pengajian Islam) yang berkembang di tanah suci dan tradisi *padhepokan* (perguruan Hindu-Buddha) yang berkembang di Nusantara selama berabad-abad. Pertemuan antara dua budaya yang berbeda itu merupakan perpaduan antara substansi *zawiyah* yang bermuatan ajaran Islam dan struktur serta metode *padhepokan* yang telah mengakar di masyarakat Nusantara (2007; 39). Pertemuan itu menurut Mun'im tidak hanya pertemuan format dengan isi yang berlangsung searah, tetapi keduanya saling mengisi. Karakteristik itulah yang menyebabkan tradisi pesantren selalu terbuka secara selektif terhadap kebudayaan lain.

Pergumulan Islam dengan kebudayaan setempat sebagaimana dilakukan oleh kalangan Islam pesantren itu mengakibatkan amaliah Islam Nusantara menjadi berbeda

bila dibandingkan dengan Islam yang berkembang di Timur Tengah atau dunia Islam yang lain. Perbedaan tidak hanya terkait segi bahasa yang dipakai, tetapi juga sarana kultural sebagai penunjang serta rangkaian prosesi yang dilaksanakan. Demikian juga dengan gelar keagamaan yang dipakai tokoh agama, misalnya. Sekedar ilustrasi, jika di Timur Tengah dikenal sebutan *syekh*, *mursyid*, *sayyidina* dan sebagainya, maka tokoh agama di Nusantara diberi gelar dengan bahasa tradisi setempat seperti *susuhunan*, *kiai*, *panembahan*, *ajengan*, *tuan guru* dan sebagainya. Semua ini merupakan kelanjutan gelar yang pernah berkembang pada zaman padhepokan Hindu-Buddha (Ibid; 40). Demikian juga tidak hanya diperkenalkan huruf Arab dan Jawa, tetapi juga diciptakan tulisan Jawi, yang merupakan bentuk atau cara penulisan utama kepustakaan Pesantren Nusantara, dimana naskah ditulis dalam bahasa lokal, tetapi menggunakan huruf atau aksara Arab yang kemudian dikenal dengan huruf *pego* atau *pegon* (Mahyuddin, 1994; xvi).

Proses pergumulan Islam dengan kebudayaan lokal paling intensif terjadi pada zaman Walisanga. Hasil pergumulan para wali yang dikembangkan di beberapa pesantren besar di Jawa terutama Ampel, Giri dan Bonang, kemudian disebarluaskan ke seluruh Nusantara, termasuk Kalimantan, Sulawesi, Nusatenggara, sampai ke Maluku (lih. Anjar Any, 1987; 191). Bukti sosiologis menunjukkan bahwa pesantren dan tradisi keagamaan yang berkembang di daerah-daerah tersebut memiliki apresiasi yang sangat tinggi terhadap kebudayaan, baik yang bercorak Hindu, Buddha atau kepercayaan animisme maupun tradisi setempat lainnya.

Keramahan terhadap tradisi dan budaya setempat itu diramu menjadi watak dasar budaya Islam pesantren. Karena wajah yang seperti itulah maka Islam pesantren menjadi mudah diterima oleh berbagai etnis di Nusantara. Hal ini terjadi karena kesesuaian antara agama baru (Islam) dan kepercayaan lama mereka, setidaknya kehadiran Islam tidak mengusik kepercayaan lama, tetapi sebaliknya kepercayaan tersebut diapresiasi dan kemudian diintegrasikan ke dalam doktrin dan budaya Islam (Mun'im, 2007; 41-42). Karena kemampuannya berdialog dan melakukan tawar-menawar dengan kebudayaan itulah yang menyebabkan pesantren dan Islam secara umum bisa berkembang pesat tanpa menemukan benturan yang berarti dengan kepercayaan, tradisi dan budaya lokal.

Paparan ini menunjukkan bahwa ada dua unsur utama yang menjadi basis sistem nilai pesantren yang kemudian membentuk habitus pesantren yaitu ajaran Islam dan budaya lokal. Dengan demikian jelas bahwa habitus pesantren bukanlah Islam ala Timur

Tengah tetapi Islam Nusantara, suatu sistem nilai Islam yang sudah dipadu dengan tradisi dan budaya Nusantara. Kenyataan ini tidak saja membuat pesantren mampu bertahan hidup menghadapi berbagai tekanan dan tantangan, lebih dari itu juga membuat pesantren menjadi dinamis dalam ketenangan⁵.

C. Elit Islam Dalam Politik Era Reformasi

Untuk melihat politisi elit agama dalam konteks sosial politik Indonesia di era reformasi, kita harus melihat konstruksi sosial politik pasca-Soeharto. Berbagai penelitian berupaya untuk menjawab pertanyaan tersebut. Penelitian paling komprehensif nampak pada audit demokrasi yang dilakukan Demos (2005) karena memasukkan seluruh dimensi demokrasi (kompetisi, partisipasi, kebebasan sipil dan politik) kedalam penilaiannya. Hasil dari audit tersebut menunjukkan gejala masuknya kekuatan lama yang anti demokrasi dalam kancan perpolitikan Indonesia dengan memanfaatkan sistem demokrasi yang ada. Artinya iklim keterbukaan telah digunakan oleh kelompok anti demokrasi untuk menyelamatkan kepentingan mereka sehingga kaum demokrat menjadi terpinggirkan.

Hasil penelitian Hadiz (2005), memperlihatkan bahwa tidak ada perubahan yang substansial dalam demokrasi di era reformasi. Perubahan hanya terjadi pada kerangka institusional kekuasaan (partai politik, prosedur demokrasi, sistem pemilu dan sebagainya), sedangkan perilaku kekuasaan tidaklah berubah. Secara faktual hubungan-hubungan kekuasaan warisan Orde Baru dengan karakter kapitalisme pemangsa (*predatory capitalism*), yang pada masa Soeharto, menjadi basis otoritarianismenya, justru menjadi penyangga dalam menjalankan praktik kekuasaan. Akibatnya, demokrasi yang ada lekat dengan politik uang dan kekerasan serta cuma menjamin kepentingan ekonomi-politik aktor-aktor lama yang tumbuh pada masa kekuasaan Soeharto. Sedangkan rakyat kebanyakan, seperti buruh, kelompok-kelompok masyarakat sipil, orang-orang di daerah, dan sebagainya, tetap menjadi kelompok marginal tanpa bisa mengakses kekuasaan politik dan ekonomi secara maksimal.

⁵ Istilah ini dikemukakan oleh Mitsuo Nakamura, menurutnya Pesantren memiliki kemampuan yang luar biasa untuk menyerap tradisi dan budaya luar, sehingga terjadi perubahan yang dinamis. Namun perubahan itu terjadi secara internal dan tidak menggoyahkan kemapanan nilai yang sudah ada di pesantren itu sendiri. Inilah yang disebut dinamis dalam statis (lih. Nakamura, 1993)

Gambaran tentang demokratisasi pasca-Soeharto juga nampak pada hasil penelitian LIPI (Nurhasim, 2005) tentang pemilihan kepala daerah (pilkada). Menurut hasil penelitian tersebut, beberapa pemilihan kepala daerah, yaitu pemilihan Bupati Sampang, Walikota Surabaya, Gubernur/Wakil Gubernur Maluku Utara, dan pemilihan Gubernur Kalimantan Tengah, memperlihatkan adanya berbagai praktek yang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi, seperti politik uang dan kekerasan. Hal itu dipengaruhi oleh tiga faktor (Nurhasim, 2005: 276-286), yaitu (1) tarik-menarik kepentingan antara pemerintah pusat dengan DPRD, (2) tarik-menarik kepentingan antara agen-agen politik lama yang tumbuh pada masa Orde Baru dengan agen-agen politik baru yang menguat setelah Soeharto jatuh dari puncak kekuasaannya, dan (3) rendahnya pelembagaan politik yang menyebabkan para kontestan, penyelenggara pilkada, DPRD, dan pemerintah pusat menafsirkan secara sendiri-sendiri aturan permainan dalam pemilihan kepala daerah (Andi Rahman, 2007; 2).

Dari beberapa penelitian tersebut terlihat bahwa; *pertama*, konstruksi sosial politik Indonesia saat ini masih didominasi oleh kelompok elit yang memainkan peran utama dalam proses demokrasi. *Kedua*, dengan sistem demokrasi di era reformasi telah memberikan kebebasan bagi elit untuk melakukan negosiasi politik dan bargaining politik dengan sesama elit atas nama rakyat. *Ketiga*, terjadi hubungan yang transaksional dalam proses politik, sehingga mereka yang memiliki kapital yang kuat (baik ekonomi maupun non-ekonomi) akan memiliki peluang yang lebih besar untuk memainkan peran politik.

Dalam suasana seperti ini, demokrasi lebih mengedepankan kontestasi antar elit untuk memperebutkan akses. Ranah politik adalah medan pertarungan antar agen demi mempertahankan (bagi yang dominan) atau merebut (bagi yang marjinal) posisi dominan. Pertarungan itu terjadi pada tingkat wacana (simbolik), yang merupakan wujud dari praksis politik agen yang dihasilkan dari dialektika ranah-habitus politik. Setiap agen berupaya untuk memproduksi dan mereproduksi aneka wacana demi meraih dukungan dari masyarakat dalam rangka mempertahankan atau merebut posisi dominan.

Kondisi seperti ini menempatkan komunitas Islam sebagai titik sentral perebutan makna simbolik untuk memperoleh dukungan. Ada beberapa alasan mengapa para aktor memperebutkan komunitas Islam dalam pertarungan tersebut; pertama, Islam adalah kelompok mayoritas, setiap aktor yang bisa memperoleh dukungan Islam maka dia akan bisa memperoleh legitimasi politik yang kuat; kedua, demokrasi yang ada mengedepankan

aspek simbolik formal. Suasana seperti ini akan menarik kalangan umat Islam yang cenderung berpikiran simbolik-formalistik. Karena komunitas Islam menempati posisi yang penting dalam proses politik, dengan sendirinya para elit agama juga menjadi aktor yang penting dalam ranah politik.

Penelitian Khoiro Ummatin (2001) kiai dan perilaku politik, menunjukkan pentingnya peran kiai sebagai elit agama dalam memainkan peran politik. Dalam penelitiannya, Ummatin menunjukkan bahwa kiai pesantren sebagai elit agama memainkan peran penting dalam proses politik di Indonesia, karena kiai memiliki jaringan sosial yang kuat yang dibangun melalui tradisi pesantren. Selain itu kiai juga mampu mengendalikan dan menguasai struktur sosial (NU dan pesantren) yang mampu mempengaruhi kesadaran kolektif umat dalam berpolitik.

Dalam konteks seperti inilah komunitas santri mendefinisikan dirinya sebagai kelompok strategis, karena dia menguasai dan mengendalikan simbol-simbol agama dan umat. Penguasaan terhadap simbol-simbol dan wacana keagamaan merupakan modal yang kemudian dijadikan sebagai kapital simbolik yang bisa dipergunakan sebagai alat bargaining dengan kelompok lain.

D. Kiai dan Pesantren Sebagai Alternatif

Krisis ekonomi yang melanda bangsa Indonesia berdampak pada meningkatnya angka pengangguran dan menurunnya pendapatan masyarakat. Dalam keadaan demikian, masyarakat di pedesaan tidak mungkin mendatangi para elit politik dan pejabat yang ada di pusat untuk mengadukan nasibnya. Jarak sosial yang paling dekat adalah para kiai yang ada di kampung-kampung di sekitar mereka. Dengan modal sosial dan kultural yang ada pada figur kiai ini masyarakat memandang kiai dapat memberikan alternatif dan solusi terhadap penderitaan yang mereka alami. Akibatnya berbondong-bondonglah masyarakat kecil mengadukan nasibnya ke kiai. Meski para kiai tidak dapat memberikan alternatif dan jawaban yang kongkrit namun penguasaan mereka terhadap wacana keagamaan membuat masyarakat merasa tentram dan yakin pada figur kiai. Keadaan ini justru memperkuat kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai. Hal inilah yang akhirnya memaksa kiai untuk mendefinisikan dan memposisikan dirinya sebagai pembela rakyat dan pendengar suara hati rakyat.

Fenomena ini terlihat dalam beberapa pesantren yang kebanjiran tamu dari masyarakat untuk sekedar berkonsultasi atau mencari solusi. Di salah satu pesantren di daerah pantura Jawa Tengah, penulis melihat pengasuh pesantren rata-rata menerima tamu dari masyarakat tidak kurang dari lima puluh orang. Mereka datang dari berbagai kalangan, mulai dari pejabat daerah dari berbagai tingkatan, pengusaha dan pedagang kecil sampai syarakat awam. Mereka datang sejak pagi hari sampai menjelang tengah malam, sekitar jam 22.00-an.

Masyarakat yang datang di rumah kiai ini diterima di ruang tamu tanpa meja dan kursi, mereka duduk bersila di hamparan karpet yang disediakan tuan rumah. Ruang tamu ini juga berfungsi sebagai ruang tunggu bagi para tamu ketika kiai sedang memberikan pengajian di hadapan para santri. Ketika menerima para tamu, mula-mula pembicaraan berjalan biasa-biasa saja, cair dan akrab diselingi guyonan khas pesantren. Namun lama-kelamaan satu persatu para tamu menyampaikan persolannya masing-masing. Pada saat seperti ini biasanya kiai memberikan saran secara umum, namun bagi tamu yang hendak pulang biasanya kiai memberikan pesan khusus yang sifatnya pribadi. Pesan ini ada yang disampaikan secara bisik-bisik di hadapan para tamu, ada juga yang disampaikan dalam ruangan khusus. Beberapa tamu yang datang mengaku merasa mendapat ketenangan batin setelah bertemu dengan kiai, sebagaimana dinyatakan kepada penulis:

"Saya merasa tenang dan tenang setelah bertemu dengan kiai dan mendapat ijazah⁶ dari beliau. Saya ini pekerjaannya dagang. Akhir-akhir ini dagangan saya macet karena kena krisis. Pada saat itu saya bingung, karena tidak tahu harus konsultasi dengan siapa. Modal habis, padahal saya harus menyekolahkan anak-anak. Saya tidak mungkin pinjam ke bank karena tidak punya agunan, mau mengadu kemana saya bingung. Akhirnya saya datang ke kiai untuk minta saran dan alhamdulillah sekarang mulai jalan. Saya dianjurkan membaca hasbunalallah..... (ayat terakhir dari surah at-Taubah-pen.) sebanyak 313 kali setelah sholat ashur dan subuh. Saya sudah tiga kali sowan pak kiai, disamping untuk silaturahmi juga untuk menenangkan hati".⁷

⁶ *Ijazah* adalah lafal-lafal dzikir dan ritual tertentu yang diberikan oleh kiai kepada muridnya. Biasanya diberikan untuk mencapai maksud tertentu. Lafal (redaksi) maupun jumlah bacaan dalam ijazah ini berbeda tergantung pada maksud dan hajatnya. Meski lafal-lafal dalam ijazah tersebut ada dalam kitab dan Al-Qur'an, namun tidak bisa sembarangan dibaca, semua harus mendapat petunjuk dan arahan kiai. Misalnya untuk mencapai hajat tertentu harus membaca surah ikhlas 1000 kali, atau shalawat 313 kali. Dalam dalam bacaan dan jumlahnya serta ritual yang mesti dilakukan inilah yang disebut ijazah. Pemberian ijazah ini harus melalui *ijab qabul*.

⁷ Wawancara dengan Fatkhuddin, salah seorang tamu yang menghadap kiai, pada tanggal 5 Oktober 2008. Di kediaman kiai Muadz Thohir, Kajen, Margoyoso, Pati.

Selain rakyat biasa dan pedagang kecil, para pengusaha besar juga sering datang ke kiai untuk meminta saran. Penulis melihat, salah seorang pemilik perusahaan makanan yang cukup terkenal datang kerumah kiai. Bahkan menurut pengakuan santri yang biasa membantu melayani tamu pengusaha tersebut sudah beberapa kali datang menghadap kiai. Ketika saya konfirmasi kepada kiai, dia menjelaskan bahwa selain itu silaturahmi dan konsultasi, pengusaha tersebut juga menawarkan kerjasama dengan para petani untuk menanam tanaman yang menjadi kebutuhan dasar perusahaannya. Dalam hal ini kiai diminta untuk menjadi perantara sekaligus mensosialisasikan program tersebut kepada para petani. Dijelaskan oleh kiai, dalam program ini petani menanam jenis tanaman yang dibutuhkan oleh perusahaan tersebut, kemudian perusahaan akan membeli hasil panen tersebut dengan harga yang layak. Untuk memenuhi standar kualitas yang dibutuhkan oleh pabrik, pihak perusahaan akan membantu mengirim konsultan dan petugas pertanian yang akan mendidik para petani tentang pola tanam dan perawatan tanaman pertanian tersebut. Di sini peran kiai tidak hanya sebagai mediator tetapi juga menjadi penjamin dari masing-masing pihak untuk bisa menjalankan komitmen bersama.

Selain para pedagang dan pengusaha, banyak juga yang datang ke kiai untuk menitipkan anaknya ke pesantren karena mereka sudah tidak mampu lagi membiayai anaknya. Berdasarkan pengakuan kiai pengasuh pesantren di Kajen, pada tahun 1998, saat terjadinya krisis ekonomi ratusan santri tidak lagi mendapat kiriman uang dari orang tua. Sebagaimana dijelaskan oleh KH. Muadz Thohir, pengasuh pesantren di Kajen, Margoyoso, Pati:

”Pada saat krisis, ratusan santri mengalami pemutusan hubungan uang dengan orang tua (tidak mendapat kiriman uang-pen.). Akhirnya mau tidak mau pesantren harus terbebani untuk urusan logistik para santri. Kita tidak sampai hati kalau harus memulangkan para santri gara-gara putus biaya. Menghadapi kondisi seperti ini, beberapa santri kami kirim ke kampung-kampung, kami titipkan kepada masyarakat yang mampu untuk menanggung makan mereka. Sebagai imbalannya para santri mengerjakan berbagai pekerjaan rumah seperti membersihkan rumah, mencuci kadang di ladang ketika mereka tidak sedang mengaji. Beberapa kami titipkan di perusahaan penggilingan tepung tapioka yang masih berjalan. Yang tidak tertampung yang menjadi tanggung jawab pesantren⁸”.

⁸ Wawancara dengan KH. Muadz Thohir, di PP. Thohiriyah, Kajen Margoyoso, Pati, tanggal 6 Oktober 2008.

Menurut kiai Muadz, kondisi seperti ini berjalan hampir tiga tahun, perlahan-lahan beban ini menjadi berkurang sejalan dengan perbaikan ekonomi para orang tua santri. Sekarang tinggal beberapa puluh santri yang menjadi tanggungan pihak pesantren. Untuk memenuhi kebutuhan hidup para santri yang terputus kiriman tersebut, para kiai banak memperoleh sumbangan dari para donatur yaitu para pengusaha atau pedagang yang berhasil setelah mendapat ijazah dari kiai. Mereka inilah yang menopang melalui pemberian sedekah setiap mereka datang menghadap kiai.

Apa yang terjadi menunjukkan, kiai dan dunia pesantren bisa menjadi katup pengaman saat terjadinya krisis ekonomi. Pesantren tidak saja berhasil menjaga stabilitas sosial ketika masyarakat dilanda krisis ekonomi, tetapi juga menjadi solusi kongkrit untuk menerima korban krisis tersebut. Di satu hal ini menambah beban pesantren karena harus mencari subsidi ekonomi untuk menyangga beban hidup para santri. Namun di sisi lain, hal ini justru meningkatkan relasi dan jaringan pesantren, yang akhirnya menjadi kapital sosial bagi pesantren.

Kenyataan inilah yang akhirnya menempatkan pesantren pada posisi strategis dalam ranah politik dan ekonomi. Di sini komunitas pesantren, terutama para kiai, berhasil menempatkan diri pada posisi yang tepat. Pada kiai mendefinisikan diri sebagai pengayom sekaligus pelindung para korban krisis. Pendefinisian diri ini berhasil, sehingga ketika terjadi proses reformasi yang ditandai dengan keterbukaan sistem politik, posisi kiai menjadi rebutan bagi seluruh kekuatan politik. Kenyataan inilah yang pada ujungnya melahirkan kelas baru di kalangan komunitas santri.

Mengenai bagaimana terjadinya proses kapitalisasi simbol agama yang menyebabkan tumbuhnya kelas baru tersebut, bagaimana hubungan kelas baru dengan para kiai dan bagaimana kelas baru memanfaatkan keberadaan kiai dan pesantren melalui proses kapitalisasi akan dibahas dalam bab berikutnya.

E. Catatan Penutup

Habitus terbentuk dari kombinasi posisi sosial dan sejarah personal agen (asal-usul sosial, pekerjaan dan pendidikan). Posisi sosial tertentu dalam ranah, misalnya orang kaya, cenderung menghasilkan habitus orang kaya, seperti selera, cara makan, gaya

berpakaian, gerak-gerik tubuh, dan sebagainya, yang berbeda dibandingkan dengan orang miskin. Habitus kiai/ulama, cara bicara, gaya berpakaian, gerak gerik tubuh, perilaku (akhlak) akan berbeda dengan santri dan orang awam. Habitus melekat sejak lahir (perawatan bayi dan pola pengasuhan anak kiai/Gus berbeda dengan orang awam), lalu berkembang seiring dengan meluasnya relasi agen dengan agen lain yang berbeda habitusnya, termasuk dalam hal ini adalah pendidikan yang ditempuh agen, pekerjaan, lingkungan pergaulan, dan sebagainya. Habitus membentuk semacam sistem klasifikasi.

Secara internal, habitus pesantren melahirkan suatu konstruksi kelas yang diametral yaitu kelas kiai sebagai kelompok dominan dan kelas santri sebagai kelompok subordinat. Kiai memiliki semua jenis kapital (sosial, kultural, simbolik bahkan ekonomi), sedangkan santri hampir tidak memiliki kapital apapun di hadapan kiai. Meski posisi antara kiai dan santri merupakan kelas yang berhadapan, namun dalam habitus pesantren tidak terjadi konflik diantara keduanya karena masing-masing diikat oleh suatu sistem nilai. Sistem nilai pesantren tidak mengkonfrontasikan dua kelas sosial yang antagonis tersebut, tetapi justru mentautkan keduanya dalam suatu kesatuan yang utuh sehingga masing-masing saling melengkapi dalam melakukan praktek sosial. Inilah keunikan habitus pesantren.

Secara eksternal, habitus pesantren justru menawarkan alternatif dalam beragama. Sikap keberagamaan yang ramah, damai, toleran dan kultural yang menjadi karakteristik keagamaan pesantren menjadi kapital simbolik yang bisa memberikan daya tarik terhadap Islam. Sikap inilah yang disebut Dawam Rahardjo sebagai *cultural maintenance*, sebagaimana dinyatakan:

Ide *cultural maintenance* juga mewarnai kehidupan intelektual dunia pesantren. Subyek yang diajarkan di lembaga ini melalui hidayah dan berkah seorang kiai sebagai guru utama atau *irsyadu ustazin* adalah kitab klasik atau kitab kuning, diolaha dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikut, yang sekaligus menunjukkan kemampuan pemimpin kiai. Isi pengajaran kitab kuning menawarkan kesinambungan tradisi yang benar, *al-qadim al-shalih*, yang mempertahankan ilmu-ilmu agama dari aspek periode klasik dan pertengahan. Memenuhi fungsi edukatif, materi yang diajarkan di pesantren bukan hanya member akses pada santri rujukan kehidupan keemasan warisan peradaban Islam masa lalu, tetapi juga menunjukkan peran masa depan secara kongkrit, yakni *to live a Javanese Muslim life*: cara hidup yang mendambakan damai, harmoni dengan masyarakat, lingkungan dan Tuhan (2007; xxii-xxiii).

Universitas Indonesia |

Karena konsepsi *cultural maintenance* pula, dunia pesantren selalu tegar menghadapi hegemoni dari luar. Dalam konteks ini bisa dipahami jika pesantren-pesantren tua dan besar selalu dihubungkan dengan kekayaan kultural mereka berupa kesinambungan ideologis dan historis, serta mempertahankan budaya lokal; *a hisdtorical and ideological continuum with its cultural resistance*. Denominasi keagamaan dunia pesantren yang *syafi'i-Asy'ari-Ghozalian-Oriented* terbukti sangat mendukung terhadap perkembangan dan pelaksanaan konsep *cultural maintenance* (Dawam, Ibid; xxxiii).

Apa yang terjadi menunjukkan sistem nilai dan budaya pesantren yang memiliki fungsi ganda; di satu sisi sistem nilai dan budaya pesantren merupakan basis terbentuknya habitus yang menjadi pemandu arah (Bourdieu; 1984) bagi komunitas pesantren dalam melakukan praktek sosial. Di sisi lain dia juga merupakan khazanah dan kekayaan kultural yang bisa dikapitalisasi. Apalagi ketika terjadi konflik dan ketegangan yang berbau sara, atau ketika terjadi konflik politik. Misalnya ketika sedang terjadi konflik rasial dan kerusuhan di beberapa daerah, maka pada saat itu pesantren menjadi tempat rujukan untuk menenangkan massa. Juka ketika terjadi Pilkada, Pemilu dan sejenisnya.

Meskipun khazanah kultural dan sistem nilai pesantren sangat potensial untuk dikapitalisasi namun hal ini tidak bisa dilakukan oleh komunitas pesantren, karena terhalang oleh sistem nilai itu sendiri yang akhirnya membentuk habitus pesantren. Salah satu contoh yang bisa diambil di sini adalah nilai ikhlas. Nilai ini memberikan inspirasi kepada kepada komunitas pesantren untuk secara sukarela melakukan setiap tindakan. Artinya semua praktek sosial yang dilakukan oleh pesantren tidak boleh mengharapkan balasan dalam bentuk apapun, apalagi balasan materi. Nilai ikhlas ini sudah tertanam secara kuat dalam diri komunitas pesantren, bahkan *built in* dalam pribadi setiap orang pesantren, khususnya kiai. Dengan nilai ini jelas tidak mungkin komunitas pesantren, terutama kiai meminta balasan terhadap semua yang telah dilakukan, apalagi melakukan transaksi.

Dengan pemahaman seperti ini, dapat dimengerti mengapa pesantren bisa menjadi alternatif bagi masyarakat yang sedang kesulitan ketika dilanda kritis. Dalam kondisi apapun kiai dan pesantren tetap tidak bisa menolak ketika ada seorang santri yang datang untuk belajar, karena konsep belajar dalam dunia pesantren bukan sesuatu yang harus dikapitalisasikan, tetapi merupakan tuntutan kewajiban agama. Jika ada seseorang yang

menolak orang lain belajar, maka berarti dia menghalangi seseorang untuk melaksanakan kewajiban. Dengan logika ini, maka pesantren tetap menerima santri, sekalipun santri tersebut tidak memiliki biaya untuk belajar.

Contoh lain yang bisa ditunjuk untuk membuktikan habitus pesantren sebagai penghambat proses kapitalisasi simbol agama adalah tentang kerja keras dan kemandirian. Dalam dunia pesantren, santri dididik untuk melakukan kerja keras agar seseorang bisa berhasil, itulah sebabnya di pesantren selalu dididik berbagai laku spiritual seperti puasa, wirid, dan sebagainya. Kerja dalam pengertian habitus pesantren adalah melakukan usaha. Cara pandang ini berdampak dalam pola ekonomi pesantren, misalnya ketika komunitas pesantren berdagang, maka dagangan mereka harus jelas, apa yang dijual dan apa yang di beli, harus ada wujud barangnya. Karena cara pandang yang demikian, maka tidak ada dalam imajinasi komunitas pesantren untuk jual beli jasa, karena tidak ada bentuk dan wujud barangnya. Kalau dia menanam jasa pada seseorang maka bagi dia itu tidak layak untuk diganti secara material, karena menjadi bagian dari kewajiban untuk menolong kepada sesama manusia. Dengan pola pikir demikian, maka tidak mungkin bagi komunitas pesantren melakukan kapitalisasi terhadap berbagai simbol dan khazanah kultural yang dimiliki, karena hal ini tidak saja mengganggu keikhlasan tetapi juga tidak dianggap sebagai kerja.

Sekedar ilustrasi, ada seorang santri dari kota yang memiliki ATM. Pada suatu saat santri tersebut mengajak salah seorang teman sesama santri untuk mengambil uang di ATM. Ketika melihat temannya mengambil uang dari ATM teman sesama santri tersebut marah dan meminta santri yang ambil uang melalui ATM tersebut mengembalikan uang yang telah diambil. Si santri tersebut mengira bahwa temannya telah mencuri uang yang disimpan dalam mesin. Santri yang punya ATM tersebut menjelaskan bahwa yang diambil tersebut adalah uangnya sendiri yang dititipkan di bank. Tapi santri tersebut masih ngotot dan menganggap temannya pencuri karena mengambil uang tanpa melakukan transaksi yang jelas. "Kalau memang kami mengambil uangmu sendiri mestinya ada ijab qabul yang jelas dengan yang kamu titipi uang, tidak langsung main ambil seperti itu" demikian kata si santri tersebut.

seorang santri ketika melihat temannya mengambil uang tanpa ada ijab qabul sesuai dengan tuntunan nilai yang diajarkan di pesantren. Contoh kasus tersebut cukup membuktikan bagaimana habitus pesantren menjadi penghalang (*constrain*) terhadap munculnya kapitalisasi simbol agama di pesantren, meskipun khazanah kultural dan sistem nilai pesantren sangat potensial untuk dikapitalisasi.

Kondisi seperti inilah yang kemudian dimanfaatkan oleh sebagian komunitas pesantren yang telah keluar dari habitus pesantren. Kelompok inilah yang kemudian melakukan kapitalisasi terhadap berbagai kapital yang dimiliki pesantren. Mereka adalah komunitas pesantren yang telah keluar dari pesantren dan membangun relasi serta melakukan praktek sosial dalam ruang sosial lain yang berbeda dengan habitus pesantren. Pendeknya orang-orang yang bisa melakukan kapitalisasi terhadap simbol agama di pesantren adalah komunitas pesantren, yang paham dan memiliki habitus pesantren tetapi dia telah berada di luar habitus pesantren, dan mereka memiliki habitus tersendiri sebagai kelas baru. Kelompok inilah yang akhirnya menjadi kelas baru yang bergaya hidup mewah, glamour dan berbiaya tinggi, karena memanfaatkan khazanah dan kekayaan kultural pesantren untuk dikapitalisasi dan dikonversi menjadi kapital ekonomi yang material.

Mengenai siapa kelompok yang bisa melakukan kapitalisasi terhadap simbol agama pesantren dan bagaimana proses kapitalisasi itu terjadi akan dibahas dalam bab berikutnya.

BAB IV
PERTARUNGAN MEMBENTUK KAPITAL SIMBOLIK :
PROSES KAPITALISASI SIMBOL AGAMA KOMUNITAS PESANTREN

A. Pengantar

Dalam bab ini akan dipaparkan terjadinya konversi antara modal dalam komunitas pesantren. Sebagaimana dinyatakan Bourdieu, dalam rangka memperkuat (mempertahankan atau merebut) posisi obyektif dalam ranah, modal bisa dipertukarkan (*reconversion*) satu dengan yang lain (Bourdieu, 1994: 125-175). Sebagaimana dikutip Andi, menurut Bourdieu, yang paling mudah untuk dipertukarkan adalah modal ekonomi dengan berbagai jenis modal lainnya. Sedangkan yang paling bernilai adalah rekonversi aneka jenis modal menjadi modal simbolik karena memungkinkan agen yang memilikinya untuk mendefinisikan agen-agen lain, merepresentasikan mereka, dan membentuk “dunia sosial” yang diakui keabsahannya (kekuasaan simbolik), seperti ditegaskan Bourdieu (1995:166): “*Symbolic power is a power of constructing reality...*” (Andi Rahman A. 2007).

Beberapa kasus yang dipaparkan dalam bab ini akan menggambarkan bagaimana proses konversi tersebut terjadi, siapa saja agen yang terlibat dan dalam ranah apa. Selain itu, dengan melihat data-data kasus yang ada dalam bab ini, akan terlihat bagaimana peran dan fungsi habitus pesantren dalam proses tersebut. Dari ini akan dilakukan analisis untuk melihat relevansi pemikiran Bourdieu tersebut dengan fenomena sosial yang terjadi, khususnya dalam komunitas pesantren.

Untuk melihat bagaimana para agen mendefinisikan diri dan memposisikan agen lain, dalam bab ini akan dipaparkan pertarungan wacana antara komunitas pesantren dengan komunitas Islam lainnya terutama komunitas Islam formal-simbolik.¹ Kasus ini penting dipaparkan, karena melalui pertarungan inilah komunitas pesantren mendefinisikan agen dan membentuk keabsahan dunia sosialnya sehingga menjadi modal simbolik.

Proses ini penting untuk dicermati karena modal simbolik inilah yang akan dijadikan modal dalam pertarungan dalam ranah politik untuk memperoleh posisi dominan. Dari posisi dominan akan tumbuh kelas baru dalam komunitas pesantren. Pendeknya modal simbolik inilah yang menjadi basis terbentuknya kelas baru. Sebagaimana dinyatakan

¹ Yang dimaksud komunitas Islam simbolik formal adalah kelas Islam yang lebih mengedepankan simbol-simbol dan ritus formal keislaman dari pada substansi ajaran Islam, sebagaimana tercermin dalam gerakan FPI, HTI, MMI dan sejenisnya.

Bourdieu bahwa yang paling bernilai adalah konversi aneka jenis modal menjadi modal simbolik karena memungkinkan agen yang memilikinya untuk mendefinisikan agen-agen lain, merepresentasikan mereka, dan membentuk “dunia sosial” yang diakui keabsahannya (kekuasaan simbolik), (1995:166): *Dalam hal ini Bourdieu menyatakan: “Symbolic power is a power of constructing reality...”*. Dengan cara seperti itu, agen lalu memperoleh keuntungan ekonomi, budaya, dan lain-lain (yang bisa memperkuat posisinya dalam ranah), yang tak nampak karena terselimuti modal simboliknya (Bourdieu, 1977: 183; Wacquant, 1994: 9;):

B. Kiai Khos Sebagai Kapital Simbolik

1. Awal Terbentuknya Kiai Khos

Munculnya istilah kiai khos tidak terlepas dari peran KH Abdurrahman Wahid. Sebutan kiai khos diberikan kepada kiai yang memiliki otoritas sosial dan kharisma yang tinggi di kalangan komunitas Nahdlatul Ulama. Mula-mula sebutan itu diberikan kepada KH. Ali Maksum dari Krapyak, Yogyakarta dan KH. Ahmad Siddiq dari Jember. Otoritas kiai khos hanya sebatas masalah moral dan keagamaan, artinya predikat kiai khos hanya berada pada wilayah moral keagamaan, bukan pada wilayah politik, apalagi ekonomi. Sepeninggal Mbah Ali Maksum dan KH Ahmad Siddiq, Gus Dur membuat langkah politik dengan memasukkan tiga tokoh kiai sepuh, yaitu Abdullah Salam, Abdullah Faqih, dan Abdullah Abbas dalam jajaran kiai khos.²

Momentum paling tepat untuk melukiskan peran kiai khos adalah pada awal reformasi. Dengan mengatas-namakan keputusan mereka, Gus Dur, disertai suatu langkah jitu, memainkannya dalam memantapkan langkah-langkah politiknya, terutama untuk meraup dukungan warga NU menjelang pemilu 1999 dan menaikkan posisi tawar di hadapan kekuatan politik lainnya.

Menjelang Sidang Umum MPR tahun 1999, terjadi tarik menarik yang cukup kuat antar berbagai faksi di kalangan partai politik. Dunia politik pada saat itu terbelah dalam dua arus yang saling berseberangan, yaitu kubu nasionalis dengan arus utama pendukung Megawati Soekarno Putri di bawah PDI-P dan kubu Agamis dengan arus utama pendukung

² Ibid, <http://rizgonkham.blogspot.com>

Habibie.³ Posisi kedua kubu ini berhadapan secara diametral, sehingga diasumsikan kalau salah satu menang akan terjadi perpecahan. Dalam suasana seperti ini muncul gerakan Poros Tengah yang digagas oleh para pemimpin partai Islam yang tidak terlibat dalam kedua arus tersebut. Tujuan dari poros tengah ini adalah untuk memberikan alternatif dan menghindari terjadinya perpecahan⁴.

Asumsinya, kalau Megawati yang jadi Presiden, maka pendukung Habibie yang terdiri dari para tokoh dan aktivis Islam Formal akan marah, karena atas nama agama mereka menolak pemimpin perempuan. Sebaliknya, jika Habibie yang jadi Presiden, maka para pendukung Megawati akan marah dan akan menimbulkan kekacauan karena Megawati merasa didhalimi. Suasana batin masyarakat saat itu akan sulit menerima kekalahan Megawati dalam pencalonan sebagai presiden, karena Megawati telah menjadi icon *wong cilik* dan menjadi tumpuan harapan perubahan rakyat korban pembangunan Orde Baru. Untuk menghindari kemungkinan terjadinya perpecahan, Poros Tengah mencalonkan Gus Dur sebagai Presiden alternatif. Alasannya karena Gus Dur dianggap bisa menjadi jembatan untuk meredam perpecahan. Kedekatan hubungan antara Gus Dur dan Megawati⁵ menjadi alasan bagi kubu Poros Tengah untuk bisa meredam tekanan massa pendukung Megawati. Di sisi lain, posisi Gus Dur sebagai pemimpin NU, organisasi Islam terbesar di Indonesia, kedekatannya dengan para ulama dan kapasitas ilmu keagamaan yang dimiliki merupakan modal sosial yang cukup untuk meredam tekanan para aktivis gerakan Islam formal pendukung Habibie. Selain itu, *track record* Gus Dur sebagai pejuang demokrasi dan pembela hak asasi manusia melawan rezim Orde Baru juga menjadi modal yang dapat meningkatkan akseptabilitas Gus Dur di hadapan kelasreformis.

³ Sebutan kubu agamis untuk pendukung Habibie pada saat itu kurang tepat karena pendukung Habibi mayoritas berasal dari Partai Golkar yang notabennya adalah partai yang berideologi nasionalis. Namun karena Habibie dianggap lebih dekat dengan kelas Islam Formalis, seperti posisinya sebagai pemimpin ICMI, kedekatannya dengan tokoh gerakan Islam formalis, dan posisinya yang berseberangan secara diametral dengan Megawati, yang pada saat itu menjadi icon kubu nasionalis, maka Habibie dianggap sebagai antitesa terhadap kelas nasionalis dan digolongkan sebagai kubu Islamis.

⁴ Pernyataan ini disampaikan oleh Alwi Shihab kepada Gus Dur, mewakili kelas Poros Tengah, saat melakukan pertemuan di rumah Gus Dur di Ciganjur pada bulan Agustus 1999.

⁵ Untuk mencerminkan kedekatan antara Gus Dur dan Megawati, dalam berbagai kesempatan Gus Dur selalu menganggap Megawati sebagai adiknya dan Mega juga selalu menyebut Gus sebagai kakaknya. Hubungan yang sangat dekat ini telah terbina jauh sebelum masa reformasi yaitu ketika keduanya sama-sama menjadi oposisi menentang kekuasaan Soeharto. Megawati selalu merasa dilindungi dan dibela oleh Gus Dur ketika ditekan oleh Soeharto.

Gus Dur sadar betul betapa berat tugas yang harus dipikul ketika dia harus menerima menjadi Presiden; pertama dia harus bisa meredam terjadinya konflik dari dua arus yang berseberangan; kedua, dia harus menjalankan berbagai agenda reformasi yang baru seumur jagung, dengan agenda dan arah yang belum jelas, sementara seluruh institusi negara (birokrasi) masih didominasi oleh kekuatan lama. Untuk menjalankan tugas tersebut diperlukan dukungan sosial, politik dan finansial yang cukup kuat.

Secara politik, pada saat itu suara Gus Dur di parlemen melalui anggota fraksi PKB hanya sekitar 10%. Suara Kubu Poros Tengah sangat tidak bisa diandalkan karena aliansi hanya bersifat taktis, sangat rentan konflik. Untuk meningkatkan posisi tawar secara politik dihadapan Poros Tengah, maka Gus Dur menciptakan simbol kekuatan sosial baru yang kemudian dikenal dengan istilah kiai khos. Gus Dur selalu memainkan wacana kiai khos ketika melakukan negosiasi dengan Kubu Poros Tengah. Misalnya ketika ditawari menjadi Presiden Gus Dur selalu menjawab akan berkonsultasi dengan para kiai khos.

Dilihat dari sosoknya, sebenarnya figur para kiai khos yang disebut oleh Gus Dur adalah para kiai sepuh yang tidak mengerti politik. Mereka adalah para kiai pengasuh pesantren yang hanya mengerti kitab kuning dan tidak pernah bersentuhan dengan politik praktis. Mereka memang memiliki kapasitas ilmu agama dan moralitas yang tinggi. Mereka adalah para kiai yang hidup sederhana, dekat dengan rakyat dan menjadi teladan dalam kehidupan masyarakatnya. Karena hanya mengurus rakyat dan pesantren para kiai itu memang mengerti betul berbagai problem kehidupan rakyat bawah. Meski dekat dengan rakyat namun mereka tidak terkenal di kalangan elit politik, karena media massa kurang melakukan ekspos terhadap kehidupan mereka.

Insting politik Gus Dur yang peka menangkap fenomena ini, kemudian dengan kepiawaiannya memainkan simbol sosial ini dalam ranah politik. Setiap event politik yang penting dan monumental, Gus Dur selalu menyebut peran kiai khos. Akibatnya, semua orang membayangkan betapa besar dan pentingnya peran kiai khos dalam dunia politik Indonesia saat itu. Lebih-lebih media massa mencover berbagai berita tentang berbagai kelebihan yang dimiliki oleh para kiai khos.

Sejak saat itu, istilah kiai khos menjadi simbol politik yang bisa mendongkrak status sosial para kiai yang ada di dalamnya. Berbagai tokoh politik berebut datang untuk meminta restu dan dukungannya. Para pejabat tinggi bergiliran ke pesantren asuhan para kiai khos

untuk memperkuat posisi dan kedudukannya. Tidak hanya para pejabat dan tokoh politik, para pengusaha juga datang mendekat ke kiai khos. Dalam pengamatan penulis waktu itu, hampir setiap hari para kiai khos menerima tamu dari Jakarta, baik pejabat, tokoh politik maupun pengusaha. Dan pesantren kebanjiran bantuan dari berbagai pihak, karena masing-masing berlomba membantu berbagai program pesantren yang dimiliki oleh kiai khos. Pendeknya, status sosial kiai khos naik drastis, dan ini berimbas pada kiai-kiai yang lain dan dunia pesantren pada umumnya. Dampak lebih lanjut dari naiknya status sosial ini adalah meningkatnya nilai ekonomi bagi komunitas kiai khos maupun orang-orang yang ada di sekitarnya.

Antara Gus Dur dengan para kiai khos terjalin '*simbiosis mutualistis*', hubungan yang saling menguntungkan. Bagi para kiai sepuh penyebutan kiai khos berdampak cukup besar terhadap posisi sosial, politik, dan bahkan ekonomis mereka. Gus Dur telah mengangkat status sosial para kiai khos menjadi pribadi yang disegani dan muncul sebagai tokoh nasional. Sebaliknya melalui kekuatan sosial dan kapital simbolik yang dimiliki, para kiai khos memberikan dukungan dan legitimasi politik dan spiritual kepada Gus Dur yang bermain di wilayah politik praktis. Seolah terjadi irama yang cukup kompak yang saling melengkapi, Gus Dur bergerak di ranah politik praktis, sementara para kiai khos bermain pada wilayah spiritual dan pengendalian basis massa untuk memperkuat legitimasi politik Gus Dur, sambil berharap Gus Dur bisa menjembatani aspirasi mereka dalam dunia politik.

Sebenarnya, di kalangan para kiai istilah kiai khos sendiri merupakan sesuatu yang amat sakral, yang hanya diketahui dan dimiliki orang-orang tertentu dengan derajat keifmuan dan spiritual yang sangat khusus. Artinya, istilah tersebut hanya berlaku dalam dunia religius yang sakral. Para kiai sendiri merasa heran mengapa tiba-tiba istilah itu begitu populer dan mudah melekat pada diri setiap kiai. Bahkan para kiai yang menjadi bagian dari kiai khos sendiri merasa heran mengapa dirinya bisa disebut sebagai kiai khos, sebagaimana dinyatakan oleh kiai F seorang anggota kiai khos :

"Saya sendiri bingung dengan diri saya yang dimasukkan sebagai kiai khos. Apa sudah pantas saya ini menjadi kiai khos, karena kiai itu persyaratannya amat berat, yang lebih mengherankan lagi tiba-tiba istilah itu sangat terkenal dan hampir semua berebut restu kiai khos sehingga seolah-olah kiai khos itu seperti senjata yang diperebutkan semua orang"⁶

⁶ Wawancara dengan kiai F, di kediamannya, di Jawa Timur, 6 Nov. 2008.

Tidak hanya kiai F, beberapa kiai yang menjadi bagian dari komunitas kiai khos memiliki perasaan yang sama, sebagaimana dinyatakan kiai IM yang menyatakan bahwa sebenarnya sebutan kiai khos itu bukan dari para kiai, tetapi dari Gus Dur yang pada waktu itu meminta pendapat dari para kiai tentang rencana pencalonan dirinya menjadi Presiden RI. Dalam hal ini kiai IM menyatakan:

"Pada saat itu kita hanya memberikan pertimbangan pemikiran soal rencana pencalonan Gus Dur sebagai Presiden, tiba-tiba muncul istilah kiai khos yang gegap gempita, kami sendiri juga kaget. Tapi karena istilah itu sudah terlanjur melekat dan memudahkan dalam melakukan langkah politik ya akhirnya kita jalani saja"⁷.

Pada dasarnya, kiai khos adalah komunitas kiai kharismatik, terpandang, dan memiliki daya pikat dan pengaruh yang luar biasa. Mereka sebenarnya para pemangku pesantren yang tiap hari mempelajari ajaran agama Islam dan memimpin jalannya pesantren. Mereka juga yang "memiliki" banyak santri, orangtua santri, dan para tetangga santri, serta komunitas santri dan alumni santri, yang kemudian disebut sebagai warga nahdliyyin.

Belakangan komunitas ini cenderung identik dengan sekelaskiai elit yang sering bersinggungan dengan urusan-urusan politik, karena modal simbolik dan sosial yang mereka miliki. Pergeseran makna itu dipengaruhi oleh kiprah mereka di ruang-ruang publik yang acapkali terkait dengan perebutan-perebutan kekuasaan. Bahkan fenomena terakhir, simbol kiai khos tidak hanya digunakan dalam ranah politik, tetapi juga di dunia ekonomi. Banyak lembaga ekonomi yang memanfaatkan kharisma kiai khos melalui berbagai bentuk kerjasama ekonomi maupun penempatan orang-orang dekat kiai khos dalam posisi yang strategis di berbagai lembaga ekonomi. Misalnya ada anak seorang anggota kiai khos yang diangkat menjadi komisaris perusahaan.

Posisi politik yang strategis dari komunitas kiai telah menarik perhatian berbagai kalangan termasuk para pengusaha. Dalam pengamatan penulis beberapa pengusaha sering mengunjungi kediaman kiai khos untuk sekedar meminta restu sampai minta tolong untuk disambungkan dengan beberapa elit politik pemegang kebijakan. Dalam hal ini posisi kiai khos tidak saja menjadi *cultural brooker* sebagaimana dikatakan Geertz, tetapi juga menjadi *political brooker*, bahkan pada dataran tertentu dia juga menjadi "*economic brooker*". Akibatnya berbagai keuntungan ekonomi banyak diperoleh oleh komunitas kiai khos dan orang-orang yang dekat dengannya. Berbagai bantuan untuk pembangunan pesantren sampai

⁷ Wawancara dengan kiai IM di kediamannya di Jawa Timur, 14 November 2008.

fasilitas untuk kebutuhan pribadi kiai mengalir dari para donatur baik dari kalangan politisi maupun pengusaha.

"Berkah" ekonomi dari kiai khos ini tidak saja dinikmati oleh kiai khos tetapi juga pada orang-orang dekat yang ada di sekitarnya, seperti anak, menantu bahkan orang luar yang dekat dengan kiai khos. Data lapangan menunjukkan, para kiai khos tetap konsisten untuk bermain pada wilayah moral dan religi. Misalnya mereka tidak mau masuk dalam lembaga ekonomi, karena merasa itu bukan dunianya, mereka juga tidak melakukan negosiasi ekonomi. Namun orang-orang dekat yang berada di sekitar kiai khoslah yang memanfaatkan kapital simbol kiai khos menjadi berbagai keuntungan ekonomis.

Data ini menunjukkan bahwa Gus Dur telah berhasil menarik wacana profan kiai khos dalam dunia nyata yang sosiologis dan praktis. Kiai khos yang selama ini hanya ada di angan-angan dan menjadi *ideal type* telah dihadirkan secara kongkrit dalam praktis sosial politik. Kiai khos telah menjadi simbol sosial yang melekat pada diri figur dan menjadi kapital simbolik bagi orang-orang tertentu.

2. Kiai Khos dan Pemilihan Presiden

Karena sejarah terbentuknya kiai khos sangat dekat dunia politik, maka keberadaan kiai khos hampir tidak bisa lepas dari dunia politik. Dengan menggunakan kapital simbolik sebagai kiai khos, para kiai yang menjadi bagian dari kiai khos akhirnya melakukan berbagai manuver politik. Lebih-lebih menjelang kejatuhan Gus Dur dari tampuk kekuasaan pada tahun 2001. Hal itu terlihat misalnya, pertemuan kiai khos pimpinan pondok pesantren se-Jawa Barat pada hari Sabtu, 09 Juni 2001 di pondok pesantren KH. Abdullah Abbas di Cirebon, Jawa Barat. Pertemuan itu menghasilkan sebuah Deklarasi Buntet yang berisi dukungan kepada kepemimpinan Presiden Abdurrahman Wahid dan Megawati hingga 2004.

Dalam deklarasi itu para kiai menyatakan Indonesia sebagai negara hukum harus menjunjung tinggi supremasi hukum bukan kekuasaan. Menurut kiai khos itu, Presiden Abdurrahman Wahid tidak terbukti terlibat dalam kasus Buloggate dan Bruneigate seperti yang dituduhkan, dan Sidang Istimewa pun harus dinyatakan batal demi hukum.

Pertemuan kiai khos itu dihadiri sekitar 150 orang kiai dan para pimpinan dan pengasuh Ponpes NU se-Jabar. Diantaranya adalah KH Abdullah Abbas yang juga salah seorang kiai langitan sekaligus selaku tuan rumah dari acara itu. Beberapa tokoh kiai khos

dan kharismatik yang sudah tidak asing lagi antara lain adalah KH Ilyas Ruchiyat dari Ponpes Cipasung dan KH Fahrudin Masthuro dari Sukabumi.⁸

Penggunaan simbol agama terkait dengan peranan kiai khos dalam perpolitikan nasional juga terlihat dari serangkaian pertemuan-pertemuan dan isu-isu yang dimunculkan mereka selama ini. Misalnya, pertemuan kiai-kiai khos 18 September 2004 di kediaman Abdurahman Wahid yang memutuskan untuk netral dalam pemilihan presiden putaran kedua. Beberapa kiai khos yang hadir antara lain: TGH Muhammad Turmudzi Badrudin (Lombok), KH Abdul Jalil (Tuhung Agung), KH Nawawi Melangi (Sleman), Kiai Mukhtar (Bandung), KH Warsun Munawir (Yogyakarta), KH Sofyan Samsul Arifin (Situbondo), KH Zaki Ubaid, KH Nuruddin Khosim, dan KH M Hasyim Cholil (Banyuwangi), Habib Soleh Al Mukhtar (Probolinggo), Habib Lutfi (Pekalongan), Kiai Muahaiminan Gunardho (Temanggung), KH Abdurahman Qudori (Magelang), KH Ahmad Mas Subadar (Pasuruan), KH Manarul Hidayat (Jakarta), dan KH Aminullah (Bekasi).⁹

Dalam pandangan para kiai ini, pengertian netral yang dianjurkan Gus Dur adalah netral aktif, yaitu berinisiatif dalam berbagai hal. Sikap ini sesuai dengan hasil Musyawarah Kerja Nasional Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) beberapa waktu lalu. Dia mempersilahkan individu-individu NU mendukung pasangan Megawati-Hasyim atau Yudhoyono-Jusuf Kalla. Dijelaskan, Gus Dur, pilihan netral didasarkan pada kondisi kiai-kiai NU yang terpecah dalam hal dukung mendukung. Gus Dur sendiri mengakui perbedaan yang terjadi dalam tubuh NU. "Perbedaan itu dalam Al Quran boleh-boleh saja," demikian kata juru bicara yang mewakili para kiai tersebut. Jadi, katanya, keputusan netral diambil para kiai karena pertimbangan masa yang akan datang, bukan persoalan pemilu belaka. Yang pada intinya bagaimana memimpin masyarakat untuk menuju akhlak yang baik.¹⁰

Karena larut dalam politik praktis, akhirnya kiai khos selalu tampak tidak konsisten dalam mengeluarkan statement atau fatwa-fatwanya, baik disebabkan karena motivasi ekonomi maupun politik. Hal itu dapat dilihat dari respon mereka terhadap isu kepemimpinan perempuan menjelang pemilihan presiden.

Ketidakkonsistenan itu dapat dilihat dari pernyataan kiai khos yang mengharamkan perempuan menjadi presiden menjelang pemilu presiden 2004. Pernyataan itu untuk menciutkan dukungan masyarakat terhadap pasangan Megawati-Hasyim Muzadi. Tidak lama setelah mengeluarkan fatwa itu, terbukti mereka memerintahkan santrinya untuk memilih dan mencoblos pasangan capres Wiranto-Sholahuddin Wahid. Pernyataan di atas dapat dilihat dalam liputan media sebagai berikut :

⁸ Wawancara dengan Kiai F di kediaman , Jatim, 26 Oktober. 2008.

⁹ <http://www.tempointeractive.com>

¹⁰ *Ibid*, <http://www.tempointeractive.com>

"Sesungguhnya, kiai khos mendasarkan bahwa perempuan itu memang dilarang menjadi pemimpin sebuah negeri. Kalau toh Megawati selama ini menjadi presiden itu karena dalam kondisi darurat. Kondisi itu tercipta karena Gus Dur, yang saat itu sebagai presiden, lengser dan digantikan oleh Megawati. Kondisi daruratnya ialah kekosongan kepemimpinan nasional. Namun, ketika kondisi tidak darurat para kiai kembali mengeluarkan fatwanya. Dalam kondisi normal, rakyat harus memilih presiden pria atau laki-laki. Maka, memilih presiden wanita itu diharamkan. Dikatakan haram karena memang ada larangan agama."

Saat itu, selain pasangan Megawati-Hasyim Muzadi, ada 4 (empat) pasangan capres yang seluruhnya berjenis kelamin laki-laki, yaitu Wiranto-Sholahuddin Wahid, Amien Rais-Siswono Y, Hamzah Haz-Agum Gumelar, dan SBY-Jusuf Kalla. Dalam kondisi tersedianya pemimpin laki-laki, memilih pemimpin atau presiden menurut mereka adalah tidak bisa diterima.

Pendapat para kiai khos ini sebenarnya memungkiri ijihad mereka sendiri ketika mereka bersepakat dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama yang diselenggarakan PBNU. Dalam konteks kedudukan wanita dalam Islam, terutama peran wanita dalam kepemimpinan nasional, para alim ulama -- yang di dalamnya juga para kiai khos NU -- memberikan keputusan lain.

Tahun 1997, ketika belum terjadi hiruk-pikuk dan pro-kontra presiden wanita, para alim ulama dan kiai khos memberi fatwa dan keputusan membolehkan pemimpin negara dalam hal ini presiden dari unsur wanita. Keputusan itu dikeluarkan di NTB 19 November 1997 dalam ajang Munas Alim Ulama PBNU. Keputusan ini tertuang dalam Keputusan No. 004/Munas/11/1997 tentang "Kedudukan Wanita dalam Islam." Tahun 2002, keputusan ini tak diubah oleh Munas Alim Ulama PBNU. Isi Keputusan Munas Alim Ulama PBNU No. 004/1997 adalah sebagai berikut:

"Peran publik wanita, yakni wanita sebagai warga negara mempunyai hak bernegara dan berpolitik telah menuntut wanita melakukan peran sosialnya yang lebih tegas, transparan, dan terlindungi. Dalam konteks peran publik menurut prinsip-prinsip Islam, wanita diperbolehkan melakukan peran-peran tersebut dengan konsekuensi bahwa ia dapat dipandang mampu dan memiliki kapasitas untuk menduduki peran sosial dan politik tersebut. Dengan kata lain bahwa kedudukan wanita dalam proses sistem negara bangsa telah terbuka lebar, terutama perannya dalam masyarakat majemuk ini, dengan tetap mengingat bahwa kualitas, kapasitas, kapabilitas, dan akseptabilitas bagaimana pun harus menjadi ukuran, sekaligus tanpa melupakan fungsi kodrat wanita sebagai sebuah keniscayaan."

Itulah kutipan resmi keputusan Munas Alim Ulama Tahun 1997 dan dikukuhkan kembali tahun 2002 di Jakarta. Artinya, selama ini tidak ada pengharaman terhadap peran

politik perempuan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, seperti jabatan menteri atau presiden.

Dilihat dari fatwa-fatwa yang dikelurakan tampak bahwa kiai khos sering tidak konsisten. Fatwa itu seakan-akan telah menjadikan agama sebagai alat politik, dan dengan menjual isu-isu agama untuk kepentingan politik jangka pendek.

Memang, kiai khos sebagai pemegang simbol dan sosial paling sempurna kerap ditemui oleh politisi yang ingin maju, bukan hanya dalam pilpres, tetapi juga dalam pilgub, dan pilkada. Hal itu dilakukan dengan harapan mendapat dukungan mereka sehingga basis massanya juga ikut memberikan dukungan.

Daya pikat kiai khos itu dapat dilihat, misalnya, pada Selasa, 2 Maret 2004 menjelang Pemilu 2004, di mana Gus Dur mengantar calon presiden dari Partai Golkar Jend. (Purn) Wiranto menemui KH. Abdullah Faqih di Pondok Langitan, Tuban, Jawa Timur dan KH. Muntaha di Pondok Pesantren Tahfidzul Quran Al-Asy'ariyyah, Kalibeber, Wonosobo, Jawa Tengah. Kiai khos dengan simbol keagamaan yang dimiliki ibarat barang produksi yang siap dikonversi dengan kepentingan politik tertentu. Kompas melaporkan bagaimana Wiranto, sebagai calon presiden, berebut legitimasi kiai khos untuk memperoleh dukungan rakyat sebagai berikut :

“Mendekati Pemilihan Umum 2004, dua tokoh politik, mantan Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan calon presiden dari Partai Golkar Jenderal (Purn) Wiranto semakin mesra. Hari Selasa (2/3) petang Gus Dur kembali mengantar Wiranto kepada kiai khos. Apabila sebelumnya Gus Dur mengantar Wiranto bertemu dengan KH Abdullah Faqih di Pondok Langitan, Tuban, Jawa Timur, kemarin Gus Dur mengantar Wiranto menemui KH Muntaha di Pondok Pesantren Tahfidzul Quran Al-Asy'ariyyah, Kalibeber, Wonosobo, Jawa Tengah.”¹¹

Dalam pengamatan penulis, tidak hanya Wiranto yang datang ke kiai khos, bahkan Megawati yang sudah jelas diharamkan pencalonannya oleh kiai khos juga datang untuk meminta restu. Meski tidak datang langsung ke pesantren, namun beberapa kali penulis melihat beberapa kiai khos mengunjungi rumah Megawati, bahkan dalam beberapa kesempatan Megawati mengirim beberapa utusannya untuk datang ke rumah para kiai khos. Hal yang sama juga dilakukan oleh calon-calon presiden yang lain.

Kedatangan para calon presiden ini selalu dibungkus dengan berbagai kegiatan keagamaan maupun kegiatan pesantren seperti acara temu alumni, akhirus sanah, peletakan

¹¹ Kompas, 4 maret 2004

batu pertama pembangunan pesantren, peringatan maulid Nabi atau hari besar Islam lainnya dan yang lebih sering adalah acara *istighotsah* yang selalu diadakan di pesantren. Dalam kegiatan seperti ini biasanya kiai khos pengasuh pondok pesantren mengundang kiai-kiai lain yang ada di wilayah sekitar pesantren. Dan dalam acara seperti ini ribuan bahkan sampai puluhan ribu massa hadir untuk menyaksikan kehadiran para elit politik maupun calon Presiden. Disinilah kapital simbolik benar-benar dimainkan oleh kiai khos.

Data-data ini menunjukkan bagaimana simbol kiai khos digunakan dalam permainan politik di Indonesia di era reformasi. Simbol kiai khos, telah memperluas peran dan legitimasi kiai. Kalau sebelumnya posisi elit kiai hanya berada dalam lingkup terbatas yaitu hanya komunitas pesantren dan masyarakat kecil sekitarnya, dengan sebutan kiai khos, seorang kiai menjadi penting di mata seluruh elit bangsa; para pejabat, tokoh politik sampai pengusaha. Analisis lebih dalam mengenai bagaimana penggunaan kapital simbolik kiai khos dalam pertarungan sosial dalam ranah ekonomi politik akan dibahas dalam bab berikutnya.

3. Counter Wacana Kiai khos

Dalam perkembangan selanjutnya, simbol kiai khos mengalami proses delegitimasi. Proses ini dimulai dari perpecahan kelompok kiai khos dengan Gus Dur. Momentum perpecahan ini terjadi dalam Muktamar PKB di Semarang tahun 2005. Pada saat itu beberapa orang yang dimotori Alwi Shihab dan Chairul Anam menggunakan legitimasi kiai khos untuk melawan kubu Gus Dur dan menolak hasil Mukatamar. Dalam momentum ini pertarungan simbol antara kiai khos dan kubu Gus Dur terjadi.

Selama proses pertarungan berlangsung terjadi proses “benturan simbolik”, di satu sisi terjadi proses delegitimasi terhadap kiai khos yang dilakukan oleh kubu PKB versi Muktamar Semarang, namun di sisi lain terjadi upaya eksploitasi simbol kiai khos oleh kelompok penentang Muktamar Semarang (Anam CS) sebagai basis legitimasi. Dengan demikian kelompok terakhir ini berjuang untuk tetap mensosialisasikan kharisma dan sakralitas kiai khos. Untuk itu, mereka selalu menghadirkan figur-figur kiai khos dalam setiap pertemuan politik. Kondisi ini kembali menarik figur kiai khos dalam pertarungan politik praktis.

Ujung dari pertarungan ini, beberapa kiai khos melepaskan diri dan menarik dukungan terhadap Gus Dur, kemudian mendirikan partai baru yaitu, Partai Kebangkitan

Nasional Ulama (PKNU). Dalam proses pembentukan partai baru ini, berbagai kompensasi ekonomi mengalir dalam komunitas kiai khos. Misalnya, untuk mempersiapkan terbentuknya partai baru, beberapa figur kiai khos diundang dalam berbagai pertemuan, baik yang berada di Jawa Timur; di Langitan, Lirboyo dan Pasuruan, di Jawa Tengah; di Tegalrejo Magelang, Semarang, maupun di Jakarta. Dalam setiap pertemuan selalu disediakan berbagai fasilitas untuk kiai khos, mulai hotel, uang transport sampai biaya penyelenggaraan acara.

Sebagai counter terhadap simbol kiai khos, Gus Dur memunculkan komunitas kiai baru, yaitu kiai kampung. Komunitas ini terdiri dari kiai-kiai kecil pengelola mushalla, pengasuh pondok kecil dan pemilik jamaah kecil yang ada di kampung-kampung. Munculnya komunitas Kiai Kampung ini oleh Gus Dur dianggap sebagai upaya mensosialisasikan aktivitas kiai-kiai kecil yang lebih concern terhadap persoalan rakyat, lebih intens menangani problem masyarakat dan lebih dekat dengan rakyat. Gus Dur menyatakan :

“Kiai kampung itu lebih ikhlas karena belum terkontaminasi oleh kepentingan politik. Mereka juga lebih dekat dengan rakyat karena menjadi ujung tombak kehidupan sosial, setiap hari mereka bertemu langsung dengan rakyat mendengarkan keluhannya, menangani masalahnya, sehingga bisa menangkap denyut nadi dan desah nafas penderitaan rakyat. Kalau kiai khos sudah terlalu politis yang diperhatikan yang gedhe-gedhe aja. Mereka lebih perhatian kepada para pejabat dan tokoh politik daripada kepada rakyat. Akibatnya rakyat makin jauh dengan mereka, gaya hidup kiai khos yang elitis menyebabkan rakyat tidak mampu menjangkaunya. Oleh karena itu kita perlu memberikan ruang kepada kiai kampung untuk menampakkkan eksistensinya”¹²

Artinya, hadirnya istilah kiai kampung itu adalah untuk membedakan, atau bahkan hendak mendelegitimasi kiai khos yang sudah mufaroqoh dari PKB. Wacana itu terus dihembuskan untuk mencapai target pencitraan menjelang pemilu 2009, bahwa kiai kampung adalah kiai yang dekat dengan rakyat, sedangkan kiai khos adalah kiai elitis, kiai cash, penjual simbol agama untuk kepentingan ekonomi politik yang jauh dari rakyat. Wacana ini dikembangkan Gus Dur dalam berbagai kesempatan, setiap dia menghadiri berbagai forum kiai kampung. Selama tahun 2007 Gus Dur rata-rata dua kali dalam sebulan menghadiri acara kiai kampung di seluruh pelosok tanah air. Dari sini proses counter wacana terhadap kiai khos mulai dimunculkan.

Terbelahnya PKB menjadi dua faksi menjelang pemilu 2009, yaitu faksi Muhaimin Iskandar dan faksi Gus Dur telah membuat kiai sepuh yang sering disebut kiai khos semakin

¹² Wawancara dengan Gus Dur di Ciganjur, pada tanggal 15 November 2008

terbelah. Di samping tetap bergabung dengan PKNU, beberapa kiai khos juga ada yang bergabung dengan PKB faksi Muhaimin Iskandar. Dua kiai khos dari Ponpes Al Falah Ploso Kediri KH Zainuddin Jazuli dan KH Nurul Huda memberi dukungan pada MLB Muhaimin Iskandar di Ancol 2008. Bahkan mereka menyebut MLB Ancol-lah yang asli. Dalam sambutannya KH. Zaenuddin menyatakan :

”Kedatangan kami untuk memberikan dukungan. Ini adalah PKB yang asli, dan ini sangat penting untuk memberikan semangat kepada Gus Imin agar tidak nglukruh (loyo). Saya datang untuk mencairkan barang yang beku tadi....Saya mengharapkan PKB bisa semarak seperti yang dulu, maka diperlukan tokoh partai yang menyatukan semua elemen yang ada, dan harus dihuruskan sesuai AD/ART.”¹³

Munculnya komunitas simbolik kiai khos dan kiai kampung secara jelas menunjukkan terbentuknya kapital simbolik dikalangan kiai. Kapital simbolik inilah yang kemudian dikonversi oleh beberapa aktor dari komunitas santri sehingga terbentuk kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren.

C. Wacana Keislaman Sebagai Kapital Simbolik

1. Islam Inklusif dan Toleran

Selain figur-figur kiai khos, upaya pembentukan kapital simbolik di kalangan komunitas pesantren juga dilakukan melalui pertarungan wacana dalam ruang sosial. Wacana yang dipertarungkan diantaranya adalah mengenai Islam inklusif dan toleran. Wacana ini disosialisasikan melalui gerakan Islam kultural, yaitu gerakan Islam yang menggunakan kultur dan tradisi sebagai sarana untuk mengimplementasikan ajaran agama. Doktrin yang dikembang dalam Islam kultural ini adalah “menjaga keutamaan yang dilakukan oleh ulama salaf yang saleh tetapi juga mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik dan bermanfaat”¹⁴. Doktrin yang mendasari konsepsi *Ahlussunah wal Jama'ah* yang dikembangkan oleh kelas Islam kultural (komunitas santri NU) tertuang dalam suatu kaidah yang berbunyi : “*al mukhaafadhatu 'ala qadiimis shalih, wal akhazu bi jadiidil ashlah*”

¹³ <http://www.inilah.com>, download, 5 Des '08

¹⁴ Doktrin ini sangat terkenal dan dipegangi oleh komunitas pesantren. Karena dalam penelitian ini penulis mengindentikkan komunitas santri dengan institusi NU, maka segala keputusan organisasi, kaidah keagamaan yang berlaku di NU penulis asumsikan sebagai representasi dari sikap dan cara pandang kaum santri. Jika penulis menyebut NU maka sebenarnya yang dimaksud adalah komunitas santri.

(mempertahankan tradisi lama yang masih baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik)¹⁵. Akibat pembelaannya terhadap praktik keagamaan yang mengedepankan “kesesuaian tradisi” inilah, kelas ini disebut sebagai Islam tradisional.

Wacana kultural ini menjadikan Islam lebih toleran, inklusif dan lentur. Sikap ini tercermin dalam prinsip yang dikembangkan, yaitu *tawassuth* (tengah-tengah/antri ekstrimitas), *tasammuh* (toleran), *I'tidal* (adil) dan *tawazzun* (seimbang). Selain berpijak pada keempat prinsip tersebut, kelas Islam kultural ini juga mengembangkan trilogi persaudaraan (*ukhuwwah*); yaitu *ukhuwwah basyariyah/ insaniyah* (persaudaraan sesama manusia), *ukhuwwah wathaniyah* (persaudaraan sesama warga bangsa dan *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan antar sesama muslim)¹⁶.

Menurut Ali Haedar sikap lentur NU sebagai Islam kultural ini juga disebabkan oleh penggunaan pendekatan *fiqh* dan *ushul fiqh* dalam beragama (Ali Haedar, 1994; 70). Banyak orang yang salah paham melihat hal ini, karena beranggapan bahwa pendekatan *fiqh* adalah pendekatan yang kaku karena cenderung hitam putih. Padahal, justru dengan pendekatan *fiqh* ini, wacana keagamaan menjadi lebih lentur dan dinamis. Pendekatan *fiqh* memang terlihat hitam putih, tapi ada ruang terbuka yang memungkinkan terjadinya perdebatan yaitu proses untuk menentukan hitam dan putih. Dalam kaidah *fiqh* disebutkan: “*yadurrul hukmu ma'a illatihil wujudan wa 'adaman*” (penerapan tentang berlaku tidaknya suatu hukum tergantung pada *illat*/alasannya). Kaidah ini yang menyebabkan proses penerapan hukum menjadi lebih terbuka dan dinamis. Dari sini kemudian dikenal kaidah: *al-adah muhakkamah* (tradisi bisa dijadikan sebagai pijakan atau referensi dalam menentukan suatu hukum agama)¹⁷. Dalam hal ini KH. Muchid Muzadi, seorang ulama sepuh yang menjadi rujukan komunitas santri menyatakan:

“Para pengamat dan peneliti NU sering salah paham, karena hanya menilai sikap NU dari sisi luarnya saja. Misalnya mereka beranggapan bahwa NU itu oportunis-politis, padahal apa yang dilakukan NU adalah melalui pertimbangan *fiqh* dengan kaidah-kaidah yang jelas, bukan karena pertimbangan politis. Misalnya ketika NU mengangkat Bung Karno sebagai waliyul amri bi dharuri wa syaukah, itu karena pertimbangan *fiqh* karena pada saat itu pejabat pemerintah melakukan tugas mengawinkan orang, kalau Bung Karno tidak diberi

¹⁵ Dikalangan ulama tradisional posisi kaidah hampir sama dengan dalil. Dari kaidah inilah para ulama tradisional merumuskan sistem nilai, norma yang akhirnya menjadi pijakan dalam bersikap sehingga membentuk suatu habitus (lih. Martin Van Bruinessen, 1994).

¹⁶ Muqaddimah Anggaran Dasar NU, Hasil Muktamar XXXI di Solo 2004, Sekretariat Jendral PBNU.

¹⁷ Prinsip hukum dan kaidah-kaidah ini tertuang dalam kitab *al-Ashbah wa Nadhair*, tulisan al-Imam Jalaluddin Ash Suyuthi. Dalam kitab ini ada 36 kaidah dan prinsip dalam penetapan suatu hukum Islam. Kitab ini menjadi rujukan para kiai NU dan menjadi bacaan wajib yang diajarkan di pesantren.

gelar tersebut, maka hukum perkawinan yang dilakukan negara menjadi tidak sah. Agar perkawinan tersebut sah secara fiqh maka gelar itu diberikan. Saya kira dengan pola pikir seperti ini agama menjadi dinamis dan luas karena potensi adat, tradisi bisa dikembangkan dengan legitimasi hukum yang jelas¹⁸.

Menurut Martin Van Bruinessen, dengan corak pemikiran yang didasarkan pada fiqh tradisional ini justru membuat para kiai NU mampu menjuruskannya kepada keprihatinan sosial, ekonomi politik kontemporer; fiqh kerakyatan, sebagaimana digagas oleh Masdar F. Mas'udi; fiqh sosial, sebagaimana digagas KH. Sahal Mafudz; fiqh perempuan, digagas oleh KH. Hussein Muhammad; Tasawwuf Sosial, digagas oleh KH. Said Aqil Siradj. Martin melihat, kelas Islam kultural-tradisional ini justru mampu membuka diri kepada pengaruh beragam corak intelektual, muslim maupun non-muslim, tetapi pada saat yang sama tetap mengakar dalam tradisi dan tidak membuang identitas *Aswaja (Ahlussunah wal jamaah)* mereka. Semua ini membuktikan bahwa Islam tradisional dapat memainkan peranan kreatif dalam dunia modern (Martian Van Bruinessen, 1994; 261).

Wacana Islam kultural yang dikembangkan oleh para kiai ini tercermin dalam penolakannya terhadap penerapan syariat Islam di Indonesia. Bagi mereka penerapan syariat Islam bukannya tidak penting tetapi jauh lebih penting adalah menjaga tatanan sosial yang harmonis, damai dan tentram. Menurut Habib Luthfi Bin Yahya, *Rais Akbar Jamaah Thareqah Mutabarrah an-Nahdliyyah*, yang menjadi rujukan kiai khos, penerapan syariah Islam itu penting tapi tidak segala-galanya. Dalam hal ini dia menyatakan:

“Penerapan syariah Islam dalam hukum formal itu baik, tetapi jauh lebih baik baik adalah mengamalkan dan menjalankan syariat Islam. Dan itu harus berdasarkan kesadaran individu, caranya ya melalui pendidikan dan pembudayaan. Kalau syariat Islam sudah menjadi kebudayaan, tanpa ditetapkan menjadi hukum formal juga sudah dijalankan. Menurut saya kalau syariat Islam diterapkan secara formal justru akan dapat menimbulkan goncangan sosial yang bisa mengganggu hubungan sosial antar sesama warga bangsa. Padahal dalam kaidah fiqh dinyatakan “dar al-mafaasid muqaddam ‘ala jalb al mashalih” (mencegah kerusakan harus didahulukan dari pada mencari kebaikan, terjemahan dari penulis). Kalau upaya penerapan syariah Islam dianggap sebagai upaya mencari kebaikan, tetapi kalau hal tersebut justru bisa menimbulkan kerusakan dalam hubungan sosial maka sebaiknya lebih didahulukan mencegah kerusakan, yaitu tidak memaksakan penerapan syariat Islam¹⁹.”

¹⁸ Pernyataan ini disampaikan oleh KH. Muchid Muzadi saat memberikan presentasi dalam diskusi memperingati Harlah NU, di Gedung PBNU, Jakarta, Januari 2008.

¹⁹ Wawancara dengan LBY, Di Jawa Tengah, pada 14 Juli 2008.

Bukti lain yang menunjukkan wacana inklusif dari Islam kultural tradisional ini adalah penerimaan terhadap pemimpin perempuan. Dalam dunia politik, isu ini sangat sensitif, karena masih menjadi perdebatan yang kontroversial di kalangan umat Islam. Beberapa kelas Islam menentang keberadaan pemimpin perempuan, namun secara tegas kelas Islam kultural-tradisional menerima dan mengesahkan keberadaan pemimpin perempuan. Hal ini tercermin dalam keputusan Munas Alim Ulama NU tahun 1997 di Mataram, NTB yang menyatakan :

"Peran publik wanita, yakni wanita sebagai warga negara mempunyai hak bernegara dan berpolitik telah menuntut wanita melakukan peran sosialnya yang lebih tegas, transparan, dan terlindungi. Dalam konteks peran publik menurut prinsip-prinsip Islam, wanita diperbolehkan melakukan peran-peran tersebut dengan konsekuensi bahwa ia dapat dipandang mampu dan memiliki kapasitas untuk menduduki peran sosial dan politik tersebut. Dengan kata lain bahwa kedudukan wanita dalam proses sistem negara bangsa telah terbuka lebar, terutama perannya dalam masyarakat majemuk ini, dengan tetap mengingat bahwa kualitas, kapasitas, kapabilitas, dan akseptabilitas bagaimana pun harus menjadi ukuran, sekaligus tanpa melupakan fungsi kodrat wanita sebagai sebuah keniscayaan."

Itulah kutipan resmi keputusan Munas Alim Ulama Tahun 1997 dan dikukuhkan kembali tahun 2002 di Jakarta. Dalam fatwa itu jelas disebutkan tidak ada pengharaman terhadap peran politik perempuan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, seperti jabatan menteri atau presiden.

Wacana Islam kultural yang inklusif dan toleran ini terus disosialisasikan secara intens oleh komunitas santri, meskipun untuk melakukan hal ini mereka mendapat tantangan keras dari kelas Islam formalis yang mengusung wacana formalisme agama yang eksklusif, sebagaimana tercermin dalam tiga isu utama yaitu; penerapan syariat Islam, penolakan Pancasila dan gugatan terhadap bentuk negara.

Wacana penerapan syariat Islam muncul sejalan dengan terbukanya arus demokrasi pasca reformasi. Mula-mula hal ini muncul dalam gerakan "parlemen jalanan" yang dikumandangkan oleh kelas Islam eksklusif formal seperti HTI, MMI, FPI dan sejenisnya. Front Pembela Islam Surakarta FPIS, misalnya menyatakan bahwa tujuan perjuangan mereka terjadinya perubahan mendasar di negeri ini, yakni berlakunya syariat Islam. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Majelis Ta'lim Al-Islah. Menurut kelas ini, kemerdekaan umat Islam saat ini telah dirampas oleh orang kafir, munafiq dan fasiq. Untuk itu perlu ada penerapan syariat Islam dan perubahan Undang-Undang Dasar negara dalam bentuk negara Islam agar umat Islam yang mayoritas dapat memperoleh kemerdekaan (Fanani dkk., 2002; 69).

Dari gerakan jalanan, kemudian isu ini naik dalam perdebatan di parlemen, sebagaimana yang terjadi pada Sidang Umum MPR tahun 1999 dan 2004. Pada saat itu sempat muncul tuntutan untuk mengembalikan tujuh kata Piagam Jakarta. Menurut A.S. Hikam, tuntutan ini dianggap sebagai pintu masuk untuk penerapan Syariat Islam di Indonesia²⁰.

Meski wacana ini berhasil dipatahkan di parlemen, namun wacana ini terus dikembangkan melalui parlemen daerah. Akibatnya muncul berbagai perda syariah, atau nama lain dengan nuansa syariah seperti perda anti maksiat. Perda-perda jenis ini berlaku di Cianjur, Tasikmalaya, Tangerang.

Wacana Islam Eksklusif-formal juga terlihat dalam upaya untuk menolak Pancasila sebagai asas tunggal. Dalam pemahaman kelaseklusif-formal Pancasila sebagai asas tunggal harus diganti karena tidak sesuai dengan tuntunan ajaran Islam. Dengan adanya Pancasila sebagai asas tunggal dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, berarti telah menutup kesempatan bagi ummat Islam untuk menjadikan agama yang diyakini sebagai dasar bermasyarakat dan berbangsa. Untuk itu mereka menuntut agar penggunaan Pancasila sebagai asas tunggal dicabut, agar ummat Islam bebas menggunakan Islam sebagai asas dalam bermasyarakat dan berorganisasi.

Bagi komunitas santri pesantren, penerapan Pancasila dalam berbangsa dan bernegara ini sudah selesai dan final. Keputusan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal ini ditetapkan dalam Munas alim ulama di Situbondo. Resolusi yang disepakati oleh Munas berbunyi:

“Pancasila sebagai dasar dan falsafah Negara Republik Indonesia bukanlah agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama, bahwa sila pertama Pancasila mencerminkan konsep tentang tauhid, dan bagi NU Islam terdiri dari aqidah dan syari’ah, yang mencakup hubungan antar manusia dan juga hubungan antara manusia dan Tuhan”²¹

Penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal organisasi maupun sebagai dasar negara, menurut Haedar karena dua hal. Pertama, karena nilai-nilai Pancasila itu sendiri dianggap baik (*maslahah*). Islam memberi motivasi kepada umatnya yang menerima, bukan hanya Pancasila, tetapi juga apa saja yang baik yang memberi kontribusi bagi upaya untuk mewujudkan nilai-nilai Islam secara nyata. Kedua, karena fungsinya sebagai *mu’ahadah* atau

²⁰ Wawancara dengan A.S. Hikam, mantan Anggota DPR dan pengamat politik, di rumah A.S. Hikam, 5 Oktober 2005.

²¹ Teks lengkap dalam Nahdlatul Ulama 1985a; 36-37, lih, Sitompul, 1989; 209-211

misaq, kesepakatan antara umat Islam dengan golongan lain di Indonesia untuk mendirikan negara (M. Ali Haidar, 1994; 289-290). Pancasila diterima karena memiliki signifikansi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam. Dalam hal ini, setelah Muktamar NU 1984, KH. Ahmad Sidiq menyatakan bahwa NU menerima asas tunggal Pancasila semata-mata karena motivasi agama, bukan politik (TEMPO, 1985). Artinya NU menerima hal-hal yang baik yang memberi kontribusi untuk mewujudkan nilai-nilai Islam.

Pertarungan wacana simbolik ini juga meluas pada persoalan bentuk negara. Setelah menuntut adanya perubahan dasar negara, muncul juga tuntutan perubahan bentuk negara NKRI menjadi negara Islam. Wacana ini jelas bertentangan dengan wacana yang dikembangkan oleh NU yang menyatakan bahwa NKRI adalah bentuk final negara. Dalam konteks ini, NU berpendapat bahwa NKRI adalah upaya final yang dapat dicapai dalam kesepakatan seluruh bangsa, terutama kaum muslimin, untuk mendirikan negara di wilayah Nusantara. Bentuk NKRI yang berdasar Pancasila ini dipandang sebagai wasilah untuk mewujudkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan berbangsa dan bermasyarakat.

Ini berarti pengakuan bahwa negara itu didirikan dengan kesepakatan atau *misyaaq* antara umat Islam dengan golongan lain. Sebagai *misyaaq*, sejauh hal itu bisa dicapai, umat Islam bertanggung jawab, demikian juga golongan lain, bertanggung jawab untuk memegang teguh kesepakatan itu. Atas dasar inilah maka NU sebagai induk dari komunitas kiai menetapkan bahwa bentuk negara NKRI sudah final dan menolak wacana perubahan bentuk negara dan penggantian dasar negara.

2. Islam Sejuk dan Damai

Selain memperjuangkan terciptanya wacana Islam kultural yang inklusif dan toleran, komunitas santri yang dipelopori oleh para kiai juga mengembangkan wacana Islam sejuk dan damai. Pengembangan wacana ini dibuktikan dengan penolakan komunitas santri terhadap berbagai bentuk kekerasan yang mengatasnamakan agama. Dalam hal ini KH. Hasyim Muzadi, Ketua Umum PBNU menyatakan:

“Islam itu pada dasarnya anti kekerasan, karena Islam datang untuk melawan pola-pola kekerasan yang dilakukan oleh orang-orang jahiliyah. Dalam al-qur’an jelas dinyatakan bahwa upaya dakwah itu harus dilakukan dengan cara-cara yang baik, hikmah, nasehat yang baik dan perdebatan yang baik. Sikap kekerasan tidak saja mencoreng citra Islam yang sejuk dan cinta damai, lebih dari itu juga dapat membuat orang jadi trauma terhadap Islam”²²

Pernyataan Hasyim ini juga mencerminkan pandangan mayoritas komunitas santri. Misalnya, para kiai menolak cara-cara kekerasan yang dilakukan oleh sebagian umat Islam terhadap warga Ahmadiyah. Para kiai memang tidak setuju dengan paham Ahmadiyah

²² Wawancara dengan KH. Hasyim Muzadi Ketua Umum PBNU, di Kantor PBNU Jakarta, 6 Oktober 2008

namun mereka tidak setuju kalau Ahmadiyah dibubarkan dan pelakunya dikejar-kejar.

Dalam hal ini KH. Hussein Muhammad menyatakan:

“Sebenarnya, kita tidak perlu membuat peraturan yang melarang Ahmadiyah apalagi sampai berbuat anarkhi dan merusak. Menurut saya paham Ahmadiyah tidak akan bisa dihilangkan, meskipun sudah dilarang, karena ini berkaitan dengan persoalan hidayah yang sebenarnya menjadi hak prerogatif Allah. Biarpun kita bikin larangan seribukali kalau Allah tidak memberikan hidayah, tidak akan bisa menghilangkan paham Ahmadiyah. Yang bisa kita lakukan adalah meminimalisir pengaruh paham Ahmadiyah. Caranya, ya kita didik umat kita yang baik, kita sosialisasikan pemahaman kita kepada umat dengan cara yang menarik, yang bisa diterima. Kita bikin umat sejahtera lahir batin. Jika hal ini terwujud maka mereka tidak akan mencari atau terpengaruh paham yang aneh-aneh, sehingga berpaling dari ajaran yang kita yakini. Jika sudah demikian, lama kelamaan kan aliran Ahmadiyah tidak laku dan mati dengan sendirinya, tanpa dilarang dan tanpa kekerasan²³”.

Sosialisasi wacana Islam yang sejuk-damai ini terus dilakukan secara intens oleh kalangan santri melalui para kiai, terutama dalam lingkungan NU yang menjadi basis sosial komunitas santri. Disamping melalui mimbar dakwah, sosialisasi ini juga dilakukan dalam bentuk seminar dan temu intelektual muslim se dunia. Dalam hal ini NU telah tiga kali menyelenggarakan Konferensi Internasional Intelektual Muslim, ICIS (*International Conference for Islamic Scholar*), pada tahun 2004, 2006 dan 2008. Dalam tiga kali pertemuan itu, selalu dibahas mengenai penerapan Islam sebagai *rahmatan lil 'alamiin*. Dalam konferensi ICIS terakhir, tahun 2008, dibahas bagaimana Islam berperan dalam menyelesaikan konflik dunia dan menjadi jembatan untuk membangun dialog Barat dan Timur.²⁴ Semua ini dilakukan para kiai sebagai motor komunitas santri, sebagai upaya merealisasikan wacana Islam sejuk dan damai.

Wacana Islam sejuk-damai ini bertarung dengan wacana kekerasan yang diusung oleh kelas Islam Radikal. Pasca reformasi muncul berbagai kelasyang melakukan gerakan dengan cara-cara kekerasan yang menggunakan simbol agama. Fanani (2002) mendata, ada beberapa kelasyang tergolong dalam jenis ini, diantaranya adalah Front Pembela Islam (FPI) di Jakarta, Front Hizbullah di Banten, Aliansi Ummat Islam Surakarta (AUIS) di Surakarta, Gerakan Penegak Syariat Islam (GPI) di Yogyakarta, Laskar Jundullah milik Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) di Sulawesi Selatan, Forum Bersama Pemuda Islam (FBPI) di Tasikmalaya, Laskar Amar Ma'ruf Nahi Mungkar di Ternate.

²³ Wawancara dengan KH. Hussein Muhammad, saat selesai mengisi acara di rumah KH. Abdurrahman Wahid di Ciganjur 6 November 2008

²⁴ Wawancara dengan HM. Rozy Munir, pengarah ICIS, saat pelaksanaan ICIS ke tiga di Hotel Borobudur Jakarta, pada Bulan Juli 2008

Kelompok-kelas ini menggunakan cara anarkhi dan kekerasan untuk mensosialisasikan wacana mereka. FPI misalnya sering melakukan penggrebekan yang disertai dengan kekerasan terhadap beberapa tempat maksiat. Dalam menjalankan aksinya ini, tidak jarang harus melukai orang lain. Kasus yang paling kontroversial adalah peristiwa Monas yang terjadi pada tanggal 1 Juli 2008, dimana pada saat itu FPI menyerang kelas Aliansi Kebangsaan Untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan. Beberapa orang luka dalam penyerangan ini.

Di Yogyakarta hal serupa dilakukan oleh Gerakan Pemuda Ka'bah (GPK), Gerakan Anti Maksiat (GAM), Gerakan Anti Narkoba (GRANAT), Laskar Sabilillah, Laskar Jundullah, dan Forum Silaturahmi Remaja Masjid Yogyakarta (FSRMY). Laskar-laskar itu bersepakat untuk beraliansi di bawah payung Gerakan Penegak Syariat Islam (GPSI) yang dideklarasikan pada 9 November 2000 di masjid Syuhada. Dalam wadah tersebut mereka aktif membasmi kemaksiatan yang merebak di Yogyakarta, seperti melakukan penggrebekan terhadap tempat-tempat maksiat (Fanani, 2002;).

Di Tasikmalaya, Brigade Hizbullah membuat fenomena baru dengan mengadakan pemblokiran jalan di setiap hari Jum'at sebagai upaya menegakkan disiplin bagi kaum lelaki untuk melaksanakan shalat Jum'at. Penggrebekan tempat-tempat maksiat, juga dilakukan oleh kelas ini.

Di Ternate, gerakan Laskar Amar Ma'ruf Nahi Munkar pernah menyerbu dan memblokir sebuah kafe di kota itu dengan peralatan parang terhunus. Para pelayan kafe lari tunggang langgang. Mereka membunuh kafe tersebut tanpa tersisa. Di Solo, Laskar Jihad pernah mengamuk di Taman Sriwedari. Pada saat itu Minggu 17/12/200, sekitar 500 orang yang menggunakan atribut Laskar Jihad, dengan pedang yang bersarung di pinggangnya, mereka mendatangi kafe-kafe di taman tersebut dan memukuli papan namanya. Beberapakali terdengar letusan sangat keras. Sedangkan aparat hanya mampu berjaga-jaga.

Bagi kelas ini, wacana Islam damai tidak akan mampu melawan kemaksiatan yang sudah merajalela. Islam damai justru memberikan peluang bagi kemaksiatan untuk terus berkembang dan menguasai kehidupan. Sebagaimana dinyatakan oleh salah seorang aktivis HTI :

"Persoalan kekerasan tidak bisa dilihat dari luarnya saja, tetapi harus dilihat lebih dalam, faktor-faktor yang menyebabkan hal itu terjadi. Sebenarnya, kekerasan, sweeping itu kan

hanya merupakan akibat dari suatu sebab, dan sebab itu adalah ketidaktegasan aparat dalam menindak para pelaku kemaksiatan yang melanggar hukum. Akibatnya, para pelaku kemaksiatan ini merasa bebas, karena tidak ada sanksi tegas yang menindak. Kalau mereka Cuma diberi himbauan, ya tidak bakal mempan. Terhadap orang yang seperti ini, kita tidak bisa menggunakan cara-cara yang sejuk atau damai. Cara-cara seperti ini justru membuat mereka menginjak-injak kita, meremehkan Islam. Makanya kita harus pakai cara-cara tegas menghadapi mereka, biar mereka kapok”²⁵

Dalam wacana Islam sejuk-damai, tindakan tersebut tetap dianggap sebagai tindakan anarkhi yang radikal, karena tindakan tersebut dampaknya tetap membawa kerusakan, baik bagi pelaku maupun orang lain yang tidak terlibat. Ada cara-cara lain untuk menunjukkan ketegasan yang tidak menimbulkan kerusakan. Selain itu, tindakan seperti itu juga tidak akan menyelesaikan masalah, karena tidak membuat orang kapok, tetapi justru membuat orang dendam dan trauma dan semakin phobia terhadap Islam. Menurut para pendukung wacana Islam sejuk-damai, persoalan maksiat tidak semata-mata persoalan perilaku orang di tempat maksiat, tetapi ada kondisi sosial yang sangat kompleks yang menyebabkan perbuatan maksiat itu terjadi, misalnya persoalan sikap mental, lingkungan, situasi psikologis, kondisi ekonomi dan sebagainya. Walaupun semua tempat maksiat ditutup, tapi kalau sikap mental tidak diubah dan situasi sosial tidak mendukung, maka kemaksiat akan tetap berjalan, meski dengan cara-cara tersembunyi. Dalam hal ini Masdar F. Mas’udi, salah seorang pengurus PBNU, menyatakan:

“Pemberantasan maksiat dengan cara-cara kekerasan tidak akan menyelesaikan masalah, tetapi justru menimbulkan masalah baru, karena ini berkaitan dengan masalah sosial, ekonomi dan mental. Kalau mental tidak diubah, biar digrebek seribu kali mereka juga akan tetap mengulang perbuatannya, malah dengan cara yang lebih kreatif, misalnya, ada penjual minuman keras yang ditaruh dalam jerigen, atau PSK yang memakai kerudung dan berpenampilan alim untuk bisa mencuri kesempatan. Sebaiknya para pemberantas maksiat itu masuk lebih jauh kedalam situasi sosial para pelaku maksiat, memahami kehidupannya, problem sosialnya dan cara pandangnya agar bisa empati pada mereka. Dari sini baru kita bisa merubah kelakuan mereka dengan berbagai solusi alternatif yang bisa mengalihkan mereka dari tindakan maksiat.”

Perbedaan wacana keislaman ini melahirkan perbedaan dalam praktek sosial. Para pendukung wacana Islam radikal menggunakan cara-cara yang cenderung keras dalam

²⁵ Wawancara dengan salah seorang aktivis HTI yang tidak mau disebutkan namanya, di Solo, 15 September 2008. Dalam wawancara ini, informan keberatan kalau tindakan mereka disebut sebagai kekerasan. Dia menyebut bahawa tindakan mereka adalah tindakan tegas. Yaitu sikap tegas, tidak mau kompromi dalam menegakkan ajaran Islam melakukan *nahi munkar* (mencegah kemungkaran). Menurutnya, kalau kekerasan memang tidak ada dasarnya dalam al-Qur’an, tapi kalau ketegasan itu memang dianjurkan oleh al-qur’an.

aktivitas sosialnya, misalnya *sweeping*, penggrebagan, dan demonstrasi. Sementara para pendukung Islam damai dan sejuk menggunakan cara-cara yang sejuk dan damai untuk mengekspresikan paham keagamaannya misalnya melakukan berbagai advokasi sosial, pelatihan, dan sejenisnya.

Perbedaan praktek sosial ini juga berdampak pada perbedaan tampilan dan atribut. Islam radikal selalu menggunakan tongkat, pedang, bendera dan bergerak secara bergerombol dan demonstratif dalam melakukan aktifitasnya. Mereka cenderung berpakaian Jubah, Gamis, baju koko, surban, peci putih, rompi, celana cingkrang dan bersarung (mode pakaian yang dianggap Islami) dalam melakukan aktivitasnya. Sementara Islam sejuk damai menggunakan forum pelatihan, dialog dengan pakaian yang biasa (peci hitam, baju dan celana biasa bahkan kadang tidak pakai peci dan hanya pakai kaos oblong/pakaian casual). Penampilan seperti ini sengaja dikenakan untuk menghilangkan jarak diantara mereka, sehingga diantara mereka bisa berdialog secara terbuka dan lebih akrab.

3. Wacana Ekonomi Islami

Disamping mengembangkan wacana Islam yang kultural, sejuk-damai, komunitas santri juga mengembangkan wacana ekonomi Islami. Ekonomi islami adalah ekonomi yang diilhami oleh nilai-nilai Islam. Ekonomi islami ini berbeda dari kapitalisme, sosialisme, maupun negara kesejahteraan (*Welfare State*). Berbeda dari kapitalisme karena Islam menentang eksploitasi oleh pemilik modal terhadap buruh yang miskin dan melarang penumpukan kekayaan. Selain itu, ekonomi dalam kaca mata Islam merupakan tuntutan kehidupan sekaligus anjuran yang memiliki dimensi ibadah²⁶.

Sistem ekonomi islami yang tercermin dalam konsep ekonomi syariah sangat berbeda dengan ekonomi kapitalis, sosialis maupun komunis. Ekonomi syariah bukan pula berada ditengah-tengah ketiga sistem ekonomi itu. Sangat bertolak belakang dengan kapitalis yang lebih bersifat individual, sosialis yang memberikan hampir semua tanggungjawab kepada warganya serta komunis yang ekstrim, ekonomi Islam menetapkan bentuk perdagangan serta perkhidmatan yang boleh dan tidak boleh di transaksikan. Ekonomi dalam Islam harus mampu memberikan kesejahteraan bagi seluruh masyarakat, memberikan rasa adil, kebersamaan dan kekeluargaan serta mampu memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada setiap pelaku usaha²⁷.

²⁶ Lih. <http://www.wikipedia.bahasaindonesia,ensiklopedia.bebas,htm>

²⁷ Wawancara dengan kiai Ma'rif Amin, Rais Syariah PBNU dan Ketua Pelaksana Harian Dewan Syariah Nasional, di rumah dinas Pejabat Tinggi Negara Kemayoran, tanggal 12 November, 2008.

Menurut Ma'ruf Amin, tidak banyak yang dikemukakan dalam Al Qur'an, dan hanya prinsip-prinsip yang mendasar saja. Karena alasan-alasan yang sangat tepat, Al Qur'an dan Sunnah banyak sekali membahas tentang bagaimana seharusnya kaum Muslim berperilaku sebagai produsen, konsumen dan pemilik modal, tetapi hanya sedikit tentang sistem ekonomi. Sebagaimana diungkapkan dalam pembahasan diatas, ekonomi dalam Islam harus mampu memberikan kesempatan seluas-luasnya kepada setiap pelaku usaha. Selain itu, ekonomi islami menekankan empat sifat, yaitu:

1. Kesatuan (*unity*)
2. Keseimbangan (*equilibrium*)
3. Kebebasan (*free will*)
4. Tanggungjawab (*responsibility*)

Didalam menjalankan kegiatan ekonominya, Islam sangat mengharamkan kegiatan *riba*, yang dari segi bahasa berarti "kelebihan" Dalam Al Qur'an surat Al Baqarah ayat 275 disebutkan bahwa:

"Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit gila Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba..."

Wacana Ekonomi Islami yang dikembangkan oleh komunitas santri adalah ekonomi yang berkeadilan, memberdayakan masyarakat, tidak eksploitatif, tidak mengandung unsur tipu daya (*gharar*) dan tidak spekulatif.

Menurut KH. Ma'ruf Amin, ada dua alasan utama yang mendorong dimunculkannya sistem ekonomi syariah yang Islami sebagai alternatif; pertama, sistem ekonomi kapitalis sarat dengan unsur *ribawiyah*, spekulatif dan eksploitatif, kedua, kondisi ekonomi umat Islam yang lemah dan terjepit sehingga perlu ada sistem ekonomi yang mampu membebaskan. Atas dasar ini maka menurut Ma'ruf semangat sistem ekonomi syariah itu bukan melawan sistem kapitalisme, tetapi melakukan perbaikan dan penguatan terhadap perekonomian masyarakat.²⁸

Pernyataan Ma'ruf ini berangkat dari kenyataan, selama pemerintahan Orde Baru berjalan, hampir tidak ada ekonomi rakyat yang berkembang dengan baik. Yang terjadi justru tumbuhnya ekonomi konglomerat yang hanya beberapa orang saja. Ketika terjadi krisis ekonomi tahun 1997, mayoritas konglomerat goncang, kembali uang rakyat digunakan

²⁸ Ibid.

untuk membantu para konglomerat melalui program BLBI. Selanjutnya untuk menjawab krisis ekonomi tersebut, pemerintah memanggil IMF untuk menyelamatkan ekonomi Indonesia yang sedang dalam krisis. Kesepakatan antara IMF dan pemerintah Indonesia terjadi pada tanggal 31 Oktober 2007 dengan ditandatanganinya Letter of Intent (LOI) pertama yang berisikan perjanjian 3 tahun dan kucuran utang sebesar US\$ 7,3 milyar.

Namun kehadiran IMF justru mengakibatkan bertambah parahnya ekonomi Indonesia, tidak lebih dari satu tahun terjadi pelarian modal (*capital flight*) keluar negeri besar-besaran yang menyebabkan pengangguran, diperparah lagi dengan penurunan nilai tukar rupiah secara drastis. Menurut data Koalisi Anti Hutang, pada akhir tahun 1998 lebih dari 50% penduduk Indonesia hidup dibawah garis kemiskinan. Salah satu resep kebijakan IMF untuk menutup 16 bank membuat masyarakat panik dan menarik uangnya di bank-bank nasional dan sebagian di bank asing, untuk mengatasi goncangan ini IMF kembali membuat rekomendasi kebijakan yang mengharuskan pemerintah mengucurkan dana trilyunan rupiah untuk memperbaiki kecukupan modal pada bank-bank yang bermasalah tersebut melalui obligasi rekap, disinilah lalu muncul BLBI.

Dalam perjanjian IMF dengan pemerintah menyatakan bahwa setelah pemerintah menyalurkan obligasi rekap kepada bank-bank yang kolaps, maka bank tersebut harus segera dijual kepada pihak swasta. Dengan demikian pemerintah juga terbebani kewajiban untuk membayar bunga dari obligasi tersebut. Sedangkan IMF memberi batasan waktu penjualan bank-bank tersebut yang mengakibatkan murahnya harga bank-bank tersebut, dan para pembeli domestik maupun asing masih menikmati bunga dari obligasi rekap yang lebih besar jumlahnya dari pada harga bank itu sendiri. Obligasi pemerintah yang melekat pada bank-bank bermasalah seluruhnya sebesar Rp. 430 trilyun dengan kewajiban membayar bunga Rp. 600 trilyun yang dibebankan kepada pemerintah.

Melihat kenyataan ini, para ulama dan tokoh-tokoh Islam kembali berpikir untuk menawarkan alternatif menjawab persoalan ini. Akhirnya muncullah gagasan tentang ekonomi Islam yang berlandaskan syariah. Pada fase ini sebenarnya baru dimulai pertarungan wacana antara Ekonomi Islami dengan ekonomi kapitalis, karena dalam suasana krisis ekonomi, muncul medan pertarungan antara keduanya. Sebelumnya, pertarungan ini tidak terjadi, karena wacana ekonomi kapitalis sangat dominan sehingga tidak ada ruang pertarungan antara keduanya.

Selain konsep ekonomi syariah yang islami, sebenarnya ada juga konsep ekonomi yang muncul sebagai alternatif atas krisis ekonomi kapitalis. Misalnya Prof. Mubyarto menawarkan konsep ekonomi kerakyatan. Konsep ekonomi kerakyatan ini pernah ditawarkan kepada Presiden Megawati pada tahun 2003. Namun tawaran tersebut ditolak

oleh presiden. Menurut Mubyarto, penolakan ini terjadi karena pakar-pakar ekonomi yang ada disekitar kekuasaan sudah tercekoki oleh teori-teori ekonomi Neoliberal dari Barat yang hanya “bergaul” dengan fakta-fakta ekonomi modern, ekonomi industri, ekonomi pasar uang/modal. Pergaulan mereka semakin sempit karena waktu mereka banyak tersita oleh komputer/internet yang mampu memberikan data-data kuantitatif dari seluruh dunia. Sungguh sangat kontradiktif, globalisasi yang arti harfiahnya adalah perluasan wawasan ternyata telah menyempitkan pandangan para ekonom makro Neoliberal hingga ekonomi rakyat di depan mata dianggap ekonomi tersembunyi (Mubyarto, 2003). Meski kondisi ekonomi kapitalis sudah krisis, namun secara faktual sistem ini masih kuat. Hal ini dibuktikan dengan tidak adanya perubahan yang berarti dalam sistem perokomian yang ada.

Pertarungan wacana ekonomi syariah dengan ekonomi kapitalis memang tidak sekeras pertarungan ekonomi kapitalis dengan dengan ekonomi kerakyatan. Simbol agama yang ada di balik konsep ekonomi syariah membuat para pemikir dan pelaku ekonomi kapitalis bersikap lebih lunak dan lebih toleran terhadap konsep ekonomi syariah ini. Hal ini dibuktikan dengan maraknya pertumbuhan perbankan dan lembaga bisnis syariah di lembaga-lembaga bisnis yang tetap menggunakan sistem kapitalis/konvensional.

Menurut Revrison Baswir, penerapan sistem ekonomi syariah dikalangan para penggerak ekonomi kapitalis bukan berarti pertarungan sudah selesai. Sebaliknya hal itu justru harus dicurigai sebagai bentuk pemanfaatan ekonomi syariah oleh sistem ekonomi kapitalis. Sebagaimana dinyatakan Revrison:

“Sistem kapitalis itu tidak mengenal agama, yang dia kenal adalah mencari untung sebanyak-banyaknya. Kalau penduduk Indonesia mayoritas muslim, maka penggunaan wacana keislaman akan menjadi daya tarik untuk menggaet keuntungan. Atas dasar ini mereka akan menerima sistem ekonomi syariah sejauh itu bisa mendatangkan keuntungan bagi mereka. Disinilah pentingnya kaum agamawan merumuskan suatu kerangka konsep yang benar-benar matang dan operasional, sehingga konsep ekonomi syariah benar-benar bisa menjadi alternatif, bukan menjadi alat jualan kapitalis yang justru bisa melanggengkan sistem ekonomi kapitalis itu sendiri”²⁹.

Dari sini jelas terlihat bahwa sebenarnya pertarungan antara wacana ekonomi Islami (syariah) dengan ekonomi kapitalis masih terjadi, meski dipermukaan sistem ekonomi syariah menunjukkan perkembangan yang signifikan. Namun yang terpenting dalam penelitian ini adalah bagaimana para aktor menggunakan kapital simbolik yang dia miliki dalam pertarungan ini.

²⁹ Wawancara dengan Revrison Baswir, di Yogyakarta, 26 Agustus 2008.

Dari paparan di atas terlihat bahwa kecenderungan umum pertarungan wacana pada dua sisi. Pertama pertarungan secara internal, yaitu antar komunitas dari habitus yang berbeda yang melahirkan wacana yang berbeda yaitu antara habitus pesantren dan habitus jamaah. Habitus pesantren ditandai dengan simbol keagamaan yang tradisional-lokal, sistem nilai yang inklusif-toleran dan anti kekerasan, sikap keberagaman yang kontekstual. Sementara habitus jamaah ditandai dengan simbol keagamaan yang arabis, sistem nilai yang eksklusif formal dan penafsiran keagamaan yang tekstual. Tampilan kedua habitus ini juga menjadi beda, cara berpakain gaya bahasa dan idiom yang dipakai juga beda. Pertarungan ini terjadi dalam ranah politik.

Dalam pertarungan ini, komunitas pesantren dengan habitusnya, mendefinisikan diri sebagai kelas yang inklusif, toleran dan bisa menerima pluralisme. Dengan pendefinisian diri seperti ini, dia merasa menjadi benteng dalam menjaga keutuhan bangsa. Di sisi lain dia mendefinisikan kelas lain sebagai kelas eksklusif yang radikal, yang mengancam eksistensi bangsa dan kerukunan sosial. Dengan pendefinisian diri seperti ini, mereka bisa melakukan negosiasi dengan kelas lain dan menjadi pelindung bagi kelas minoritas.

Kedua pertarungan wacana terjadi antara komunitas agama dengan komunitas sosial. Pertarungan jenis ini terjadi dalam ranah ekonomi. Sebagaimana wacana-wacana ekonomi Islami yang disosialisasikan oleh komunitas Islam sebagai alternatif atas gencarnya penerapan sistem ekonomi sekuler yang kapitalistik. Dalam penelitian ini, pertarungan wacana ini juga mencerminkan terjadinya pertarungan dua habitus yaitu habitus pesantren dengan habitus sekuler modern, yang tercermin dalam komunitas eksekutif bisnis non syariah.

D. Pertarungan Dalam Membangun Kapital Simbolik

Pertarungan wacana ini tidak saja terjadi dalam ranah politik formal (partai, parlemen atau lembaga pemerintah), pertarungan juga dilakukan dalam ruang sosial (*social space*) atau ranah politik non formal. Menurut Bourdieu, ranah politik adalah medan pertarungan antar agen untuk mempertahankan atau merebut kekuasaan simbolik, yaitu posisi dominan dalam ranah politik yang dianggap absah. Wacana yang sifatnya simbolik, yang isinya bisa Islam Inklusif, Islam radikal dan sebagainya, memiliki peran signifikan dalam melegitimasi posisi dominan tersebut. Ini artinya jika dalam pertarungan tersebut wacana yang dimiliki oleh aktor bisa mendapat pengakuan absah maka wacana tersebut telah menjadi modal simbolik bagi aktor.

Media massa merupakan instrument vital dalam pertarungan wacana. Kasus yang dapat dilihat untuk membuktikan hal ini adalah masalah terorisme. Arifah (2007) meneliti peran media massa dalam mensosialisasi kedua wacana tersebut dalam bingkai masing-masing. Para pendukung wacana Islam inklusif, Islam sejuk dan damai menentang tindakan terorisme dan mengecam para pelakunya. Bahkan kelasini menganggap para pelaku teror sebagai orang-orang yang mencoreng nama Islam. Sebaliknya, kelas pendukung wacana Islam Eksklusif-radikal justru menganggap tindakan tersebut sebagai bentuk keberanian untuk melawan penindasan yang dilakukan oleh negara-negara Barat terhadap umat Islam.

Pertarungan dalam politik formal dilakukan melalui partai politik, parlemen maupun lembaga pemerintahan. Keterlibatan para kiai khos dalam Partai politik, PKB, PKNU adalah bentuk nyata dari upaya merebut kuasa simbolik. Dalam habitus pesantren tradisional (NU), yang merupakan basis komunitas subyek penelitian wacana Islam inklusif, kiai dan para Gus (anak kiai) menempati posisi dominan. Dengan demikian wacana apapun yang dikembangkan oleh para kiai akan menjadi wacana dominan yang absah. Posisi dominan dalam habitus yang didukung oleh penguasaan wacana yang diakui secara absah inilah yang kemudian menjadi kapital simbolik para kiai dan Gus.

Ada tiga momentum politik yang dijadikan sebagai medan pertarungan kapital simbolik oleh para elit agama; Pilkada, Pilpres dan Pemilu. Dalam setiap momen ini para aktor politik mendatangi para kiai dan memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki para kiai dan elit agama untuk memperoleh dukungan massa. Dalam catatan penulis menjelang Pemilu 2009, beberapa tokoh politik telah datang menemui para kiai. Misalnya, Prabowo, sebagai pendiri dan penasehat Partai Gerindra mengunjungi lebih dari 20 kiai besar se Jawa Timur dalam waktu satu bulan³⁰. Wiranto, sebagai Ketua Umum Partai Hanura juga bersilaturahmi dengan para kiai di berbagai daerah³¹. Hal yang sama dilakukan oleh Yusuf Kalla sebagai ketua Partai Golkar dan SBY sebagai Pembina Partai Demokrat.

Apa yang dilakukan oleh para elit politik ini sebenarnya lebih merupakan upaya mempermainkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai daripada untuk memperoleh

³⁰ Dalam catatan penulis, selama bulan Oktober-November Prabowo bertemu dengan puluhan kiai di Jawa Timur. Pada tanggal 14 November dia bertemu dengan lebih 40 kiai pengasuh pesantren se Eks Karesidenan Kediri di Pesantren Lirboyo Kediri, setelah itu dia bertemu secara khusus dengan 7 kiai sepuh pengasuh pesantren Lirboyo. Setelah itu waktu kunjungannya ke Solo dia juga melakukan silaturahmi dengan beberapa orang kiai.

³¹ Pada bulan Ramadhan 2008 Wiranto melakukan silaturahmi Ramadhan. Dalam acara ini dia mendatangi beberapa kiai di Jawa Timur, khususnya di Madura, Jawa Tengah dan Jawa Barat.

dukungan politik secara langsung, karena para kiai tersebut sudah masuk dalam satu partai politik. Para figur kiai khos sudah terbagi dalam tiga partai besar berbasis agama yaitu PKB, PKNU dan PPP. Sebagaimana dinyatakan Prabowo, waktu bersilaturahmi dengan para kiai di Pesantren Lirboyo Kediri:

“Saya silaturahmi ke sini sebagai bentuk hormat saya pada para kiai. Bagaimanapun para kiai ini merupakan figur penting dalam masyarakat. Merekalah yang paling dekat dengan masyarakat, sehingga lebih mengerti apa yang dirasakan masyarakat. Untuk itu sudah selayaknya saya mendatangi beliau beliau, disamping untuk bersilaturahmi juga untuk bertukar pikiran tentang persoalan kerakyatan apalagi hubungan saya dengan para kiai itu sudah lama terjalin dan sudah lama juga saya belum sempat silaturahmi dengan para kiai. Selain itu saya juga minta do’a para kiai agar partai yang saya pimpin bisa ikut berpartisipasi melakukan pembenahan negeri ini secara maksimal agar penderitaan rakyat bisa berkurang³²”

Secara tersurat, pernyataan Prabowo ini sama sekali tidak menyebutkan adanya permintaan dukungan dari para kiai. Bahkan ketika ada wartawan bertanya apakah Prabowo meminta dukungan pada para kiai, dia menjawab bahwa para kiai akan mendukung siapa saja yang baik dan bermanfaat bagi rakyat.³³ Prabowo hanya memainkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai, dimana kedatangan dia akan menjadi simbol perhatian dan kedekatan dia dengan para kiai.

Para kiai yang menggunakan jalur politik formal sebagai medan pertarungan biasanya menggunakan istighatsah, tabligh akbar, khaul atau perayaan hari besar, untuk memainkan kapital simbolik yang mereka miliki. Dalam event seperti ini biasanya kiai mengundang tokoh politik untuk hadir. Kemudian dihadapan puluhan ribu ummat yang hadir kiai mempersilahkan tokoh yang hadir untuk tampil di hadapan publik kemudian dilaksanakan upacara simbolik seperti penyematan surban atau pemakaian peci oleh kiai terhadap tokoh tersebut³⁴. Dengan cara ini, telah terjadi pengakuan secara simbolik kepada sang tokoh untuk bisa menggunakan kapital simbolik yang dimiliki oleh kiai.

Selain masuk dalam politik formal, melalui partai politik, pertarungan wacana untuk memperkokoh kapital simbolik juga dilakukan melalui politik non formal. Jalur ini oleh para

³² Pernyataan Prabowo dihadapan wartawan di rumah KH. Imam, salah seorang Pengasuh Pesantren, sesaat sebelum bertemu dengan para kiai di PP Lirboyo pada tanggal 15 November 2008

³³ Ibid.

³⁴ Upacara seperti ini penulis saksikan dalam acara Khaul Sunan Drajat Lamongan pada 25 September 2008. Pada saat itu Prabowo hadir dalam acara Haul yang dihadiri oleh puluhan ribu massa. Di depan massa tersebut KH. Pengasuh Peantren Sunan drajat menyematkan surban kepada Prabowo. Untuk menambah bobot capital simbolik, acara penyematan itu juga disaksikan oleh penyair Rendra, musisi Yonky Soerjoprajogo dan para pejabat setempat.

kiai sering disebut sebagai jalur kultural.³⁵ Kelasini sering menggunakan halaqah, sarasehan dan dialog. Penulis tiga kali mengikuti halaqah yang diselenggarakan oleh kelasini, yaitu pada tanggal 23 Maret 2007 di Pesantren Edimancoro Salatiga. Pesantren ini diasuh oleh KH. Mahfudz Ridwan. Kedua Bulan Agustus 2008 di Pesantren Raudlatuth Thalibin Rembang, asuhan KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) dan pada Bulan Desember 2007 ketiga di Pesantren Arraudlah asuhan KH. Muadz Thohir, Pati.

Dalam kegiatan halaqah ini diundang beberapa tokoh partai, akademisi, aktivis LSM dan para ulama. Tema-tema yang dibahas dalam kegiatan ini adalah masalah posisi kiai dalam politik, strategi pengembangan wacana Islam inklusif, toleran dan damai, pengembangan ekonomi ummat dan sebagainya. Halaqah dan sarasehan ini tidak saja bisa menyumbangkan pemikiran, lebih dari itu hal ini juga bisa memperkuat kapital simbolik bagi figur-figur yang terlibat di dalamnya. Dengan halaqah mereka mendapat pengakuan yang absah atas wacana yang dikembangkan.

Ada dua pola utama yang muncul dalam pertarungan simbolik dalam ranah politik ini; pertama untuk merebut kekuasaan secara langsung. Artinya mereka bermain politik untuk menduduki jabatan tertentu dalam kekuasaan. Hal ini terlihat dalam kasus Saefullah Yusuf yang mencalonkan diri menjadi Gubernur/Wakil Gubernur Jatim, KH Fuad Amin yang menjadi Bupati Bangkalan, KH. Robbah Ma'sum yang menjadi Bupati Gresik dan sebagainya.

Kedua, orientasi akses ekonomi. Dalam hal ini para aktor tidak terlibat dalam perebutan kekuasaan langsung. Perebutan kekuasaan hanya merupakan sasaran antara untuk membuka akses ekonomi. Pada pola ini, aktor menunjuk figur tertentu untuk dijadikan dan didudukkan sebagai penguasa, misalnya menjagokan seseorang menjadi Bupati, Gubernur, Presiden atau anggota legislatif. Dengan cara ini diharapkan setelah menduduki jabatan tertentu maka figur tersebut akan membuka akses untuk para kiai yang mendukungnya. Melalui akses ekonomi inilah para kiai memiliki sumber dana untuk mengelola pesantren, atau mengakumulasi kapital ekonominya.

E. Terbentuknya Kapital Simbolik Komunitas Pesantren

Sebelum terkonversi menjadi kapital simbolik, sebenarnya, para kiai dan figur-figur yang menjadi obyek penelitian ini telah memiliki kapital ekonomi, sosial dan budaya, namun kapital-kapital tersebut tidak teraktualisasi secara maksimal sehingga kurang

³⁵ Istilah jalur kultural ini dikembangkan oleh para kiai yang tidak terlibat dalam politik formal. Kelaskiai khos yang bergerak di jalur ini diantaranya KH. Mustofa Bisri (Gus Mus), Rembang; KH. Musyaddid, Jember; KH. Ridwan, Salatiga; KH. Muchid Muzadi, Jember; KH. Sahal Mahdudz, Pati

memberikan keuntungan bagi para pemiliknya, baik keuntungan materi maupun politis. Beberapa capital yang dimiliki tersebut dapat dirinci sebagai berikut :

1. Kapital Ekonomi

Indikator modal ekonomi ada dua, yaitu kekayaan dan pendapatan. Semua figur kiai khos memiliki kapital ekonomi berupa bangunan pesantren dan lembaga pendidikan dengan berbagai fasilitasnya. Misalnya di Pesantren memiliki gedung pesantren lantai dua dengan puluhan kamar yang bisa menampung ribuan santri. Selain itu, disini juga tersedia gedung madrasah mulai dari tingkat *Raudlatul Athfal* (TK), sampai tingkat *Aliyah* (SLTA). Sarana pendidikan di sini dilengkapi dilengkapi dengan laboratorium bahasa, komputer dan lain-lain. Hal yang sama terdapat di pesantren Liboyo Kediri. Bangunan pesantren dan sarana pendidikan di Liboyo terlihat lebih mewah dan lebih besar³⁶.

Selain itu, para kiai tersebut juga memiliki rumah dan kendaraan yang memadai. Kiai F misalnya memiliki satu unit kendaraan pribadi, satu unit rumah yang ada di kompleks pesantren. Pendapatan para kiai diperoleh melalui usaha membuka warung makan dan kebutuhan sehari-hari untuk para santri. Selain itu, pendapatan juga diperoleh dari hasil melakukan ceramah di berbagai forum pengajian. Penulis kesulitan untuk mendeteksi jumlah pendapatan pasti dari usaha yang dilakukan oleh para kiai khos. Namun jika dilihat dari penampilannya, penulis berpendapat bahwa pendapatan para kiai khos sangat mencukupi untuk memenuhi kebutuhan keluarga sehari-hari.

2. Kapital Sosial

Kapital sosial dapat dilihat dari jaringan sosial yang dimiliki kiai khos, yang memudahkan mereka untuk mengakumulasi berbagai modal lainnya. Semua subyek penelitian ini memiliki jaringan (modal sosial) yang luas dengan berbagai unsur masyarakat. Hanya saja ada segmen-segemen spesifik tertentu yang dimiliki oleh masing-masing figur.

Figur kiai khos, sebagai elit komunitas santri memiliki jaringan sosial yang paling kuat diantara yang lainnya. Jaringan kiai khos hampir seluruh lapisan masyarakat, mulai pejabat publik tingkat daerah sampai nasional, pemimpin parpol sampai pengusaha daerah.

³⁶ Data ini penulis peroleh ketika melakukan kunjungan langsung ke lokasi pesantren. Penulis belum sempat mencatat jumlah nominal dari beberapa gedung pesantren dan madrasah dengan berbagai fasilitasnya yang dimiliki oleh masing-masing kiai khos.

Untuk kalangan masyarakat, kiai khos hanya dekat dengan jamaah atau masyarakat awam yang datang untuk meminta petunjuk. Untuk daerah Jawa Timur, pengusaha (perusahaan) yang dekat dengan figur kiai khos adalah Gudang Garam, Maspion, Semen Gresik dan Petro Kimia disamping pengusaha-pengusaha lainnya.

Namun demikian, simpul yang paling dekat dengan kiai khos adalah komunitas NU dengan berbagai badan otonomnya seperti Muslimat, Fatayat, Anshor, IPPNU dan IPNU. Meski harus diakui secara politis sayap organisasi NU ini terbagi dalam berbagai kecenderungan, namun secara sosiologis mereka sangat lekat dengan figur kiai khos. Jaringan lain yang tidak bisa diabaikan adalah para alumni pesantren yang jumlahnya puluhan ribu dan tersebar di berbagai daerah. Mereka ini memiliki kapital sosial sendiri di daerahnya dan memiliki profesi yang berbeda, mulai tokoh agama, pejabat lokal sampai pengusaha lokal.

3. Kapital Kultural³⁷

Ada tiga hal yang menjadi ukuran modal budaya, yaitu pemilikan benda-benda yang dianggap memiliki gengsi tinggi, pengakuan atas pengetahuan dan keterampilan, dan hal-hal khas yang mewujudkan (*embodied*) pada agen, mulai dari gerak-gerak tubuh, gaya bahasa, cita-rasa, dan sebagainya. Rata-rata para aktor memiliki rumah mewah dan kendaraan bergengsi, namun yang paling membanggakan dan menarik dari seluruh kapital kultural ini kekhasan yang mewujudkan (*embodied*); gaya bahasa, gerak-gerak tubuh, gaya pakaian yang ditampilkan oleh para aktor menimbulkan pesona tersendiri bagi masyarakat. Dalam hal pengetahuan, mayoritas aktor adalah lulusan pesantren meski dengan derajad yang berbeda.

Selain latar belakang pendidikan yang tinggi, para aktor juga memiliki kemampuan ketrampilan yang sangat tinggi. Mereka bisa memukau masyarakat dan lawan bicara bila sedang melakukan orasi atau memberikan penjelasan. Selain itu mereka juga memiliki ketrampilan yang lebih spesifik, misalnya sebagai muballigh terkenal, ulama yang ahli syari'ah, sebagai peloby ulung, dan sebagai kelas yang memiliki berbagai kelebihan spiritual.

Kapital kultural lainnya yang memiliki bobot tinggi yang dimiliki oleh para kiai dan komunitas pesantren adalah posisinya sebagai pemimpin agama, mursyid thareqah yang melekat pada diri para kiai, yang kemudian melahirkan berbagai macam ritus keagamaan

³⁷ Data-data ini penulis peroleh setelah melakukan pengamatan dan bergumul langsung dalam kehidupan mereka sehari-hari.

yang bersifat kultural, seperti istighatsah, khaul, manaqib, dzibaan, yasinan, tahlilan dan sebagainya. Semua ritus ini merupakan kekayaan kultural yang dimiliki oleh komunitas pesantren yang pada ujungnya bisa menjadi kapital kultural.

Cara berpakaian komunitas pesantren juga merupakan kapital kultural. Komunitas pesantren ini memiliki gaya pakaian yang khas yaitu surban, sarung, peci hitam, baju yang kadang dirangkapi dengan jas. Para kiai kadang hanya menggunakan surban pada event-event tertentu, misalnya saat bertemu dengan jamaah, menerima tamu penting atau memberikan ceramah dihadapan publik. Dalam keseharian pakaian mereka lebih sederhana yaitu hanya peci hitam, sarung dan baju biasa. Mereka tidak memakai gamis atau baju koko sebagaimana sering dikenakan oleh kelas Islam lainnya seperti FPI, HTI dan sejenisnya. Meski memakai surban, namun gaya pakaian mereka tetap mencerminkan tradisi dan bernuansa lokal. Bahkan banyak diantara mereka yang berpakaian nasional. Artinya mereka berpakaian sebagaimana layaknya masyarakat Indonesia lainnya, celana, baju/jas dan peci hitam. Bahkan seringkali ada yang tidak mengenakan peci, hanya mengenakan baju biasa dan celana jeans.

Dalam kehidupan sehari-hari para kiai khos dan agen-agen lainnya selalu menjaga penampilan dan gaya bahasa yang khas. Mereka berbicara santun, lemah lembut dan halus. Tidak pernah ada kata-kata kasar yang keluar dari mereka. Mereka tidak memelihara jenggot atau menghitamkan jidat sebagaimana yang terlihat dalam komunitas Islam lainnya. Wajah mereka biasa saja, bersih tanpa jenggot, sebagaimana layaknya kebanyakan wajah orang Indonesia. Bahkan ada yang terkesan lebih santai dan gaul. Mereka biasa bersalaman pada saat bertemu atau berpisah.

Dari seluruh penampilan, gaya dan tingkah laku yang tampak, menunjukkan bahwa dengan kapital kultural yang ada para aktor hendak mengukuhkan diri sebagai muslim yang inklusif, toleran, terbuka dengan tetap tradisional (berpijak pada tradisi).

4. Kapital Simbolik

Kapital simbolik dapat dilihat dari berbagai hal, baik yang sifatnya simbolik maupun non-simbolik (materil) tetapi direkonversi menjadi simbolik, yang memberikan keabsahan (legitimasi) pada agen atas posisi obyektifnya dalam praktik sosial. Masyarakat cenderung melihat para aktor sebagai tokoh panutan. Itu tak mengherankan karena kebanyakan mereka adalah figur-figur yang sudah dikenal dan menjadi tuntunan masyarakat, terlebih lagi, banyak dari mereka yang menempati posisi-posisi kunci dalam kehidupan, menjadi pejabat, pengurus organisasi atau tokoh partai.

Dalam kasus kiai khos, proses pembentukan kapital simbolik dilakukan oleh seorang aktor profesional yang berada di luar komunitas kiai khos, Gus Dur. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, wacana tentang kiai khos muncul bersamaan dengan proses politik untuk menjadikan Gus Dur sebagai presiden. Pada saat itu, Gus Dur membutuhkan dukungan politik yang kuat untuk menaikkan posisi bargaining dia dihadapan Porus Tengah dan anggota parlemen yang mayoritas bukan berada di kubu dia (PKB), karena PKB saat itu hanya memperoleh 10% kursi parlemen. Untuk itu Gus Dur memunculkan wacana kiai khos.

Dalam konteks penciptaan wacana kiai khos ini, sebenarnya Gus Dur sedang melakukan upaya mengumpulkan seluruh sumber kapital yang dimiliki oleh para kiai. Sebagai seorang yang dekat dengan komunitas kiai dan dunia pesantren, Gus Dur sangat menguasai seluruh potensi sosial yang dimiliki oleh kiai. Selain itu, Gus Dur juga memiliki kepekaan yang cukup tinggi dalam melihat dan membaca realitas sosial. Dalam pandangan Gus Dur, ketika sistem sosial sedang dalam kondisi cair, tanpa ada pengikat yang kokoh, karena institusi negara dan perannya sebagai penjaga integritas telah rapuh akibat gempuran reformasi, maka dibutuhkan ikatan emosional dan moral sebagai pengganti. Hal seperti itu adanya di pesantren, karena tradisi pesantren yang mengajarkan solidaritas, tawaddu', istiqamah dan sebagainya sangat memungkinkan untuk menjadi alternatif.

Atas dasar itulah kemudian Gus Dur memunculkan wacana kiai khos. Dalam konteks ini, kiai khos diasumsikan sebagai komunitas yang solid, memiliki berbagai kelebihan, bisa mengendalikan terjadinya keretakan sosial dan menjadi sentral dari gerakan sosial yang terjadi di masyarakat. Pendeknya kiai khos merupakan kekuatan politik yang dahsyat yang berada di luar politik formal, namun memiliki pengaruh sosial melebihi kekuatan formal (partai, parlemen dan pemerintah). Apa yang dilakukan Gus Dur mampu menggerakkan kapital lain yang dimiliki oleh para kiai. Jaringan sosial, sebagai kapital sosial yang dimiliki oleh kiai yang selama ini belum dimanfaatkan secara maksimal segera digerakkan. Kapasitas keilmuan, sebagai kapital kultural, yang selama ini hanya digunakan untuk mengajar di pesantren dan mengisi ceramah di hadapan anggota pengajian ditarik keluar masuk dalam wilayah politik, sehingga medannya menjadi lebih luas. Pendapat para kiai yang dahulu hanya berada dibawah permukaan dengan komunitas terbatas, karena hanya disampaikan dalam forum *bahtsul masaail*, saat itu masuk dalam wilayah publik melalui media massa, sehingga menarik opini publik yang lebih luas. Seluruh proses ini, pada ujungnya membetuk kapital simbolik dalam figur kiai khos.

Tabel 03

Jenis Kapital yang Dimiliki oleh Komunitas Pesantren

Jenis Kapital	Bentuk Kapital
Kapital Ekonomi	Bangunan gedung pesantren dan gedung sekolah, rumah, kendaraan
Kapital Sosial	Jaringan dengan kelompok pengusaha, para pejabat, tokoh politik, pemimpin organisasi
Kapital Budaya	Pendidikan agama yang tinggi, kemampuan melakukan orasi, pemimpin Majelis istighatsah, khaul, yasinan, tahlilan dan sebagainya,
Kapital Simbolik	Kiai Khos, Komunitas Islam moderat, toleran dan pluralis

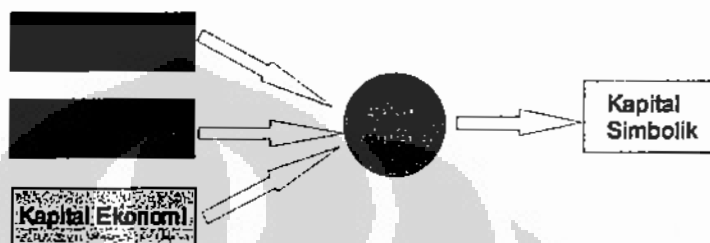
F. Catatan Penutup

Ada dua hal penting yang bisa dicatat dari bab ini, pertama mengenai pola terbentuknya kapital simbolik yang terjadi di kalangan komunitas pesantren, kedua habitus dan proses konversi. Bab ini menunjukkan bahwa pola pembentukan kapital simbolik di kalangan kiai terbagi dalam dua bentuk; pola pertama adalah pola mediasi. Dalam pola mediasi, proses konversi dilakukan oleh agen yang memiliki kapital yang sangat kuat sehingga mampu berada dalam posisi dominan dalam pertarungan politik. Dengan memanfaatkan posisi dominan tersebut, agen melakukan konversi terhadap berbagai kapital yang dimiliki oleh para kiai, sebagaimana terlihat pada sosok Gus Dur.

Dalam kasus kiai khos terlihat bahwa sebenarnya para kiai dan penguah pesantren sudah memiliki kapital sosial dan kapital kultural yang bobotnya sangat tinggi. Namun semua kapital tersebut sifatnya masih potensial, karena tidak dimanfaatkan secara maksimal sebagaimana mestinya. Dalam pertarungan politik, Gus Dur yang sudah memiliki berbagai jenis kapital dan berada dalam posisi dominan merasa perlu menambah dukungan dan

legitimasi agar posisinya lebih kuat. Untuk itu, dia melakukan eksplorasi terhadap berbagai kapital yang dimiliki oleh para kiai. Kapital-kapital yang masih potensial tersebut kemudian diaktualkan, kemudian dikonversi menjadi kapital simbolik yang bisa dimanfaatkan dan dimainkan Gus Dur dalam pertarungan politik. Pola ini dapat dilihat dalam skema berikut:

Gambar: 05
Skema Terbentuknya Kapital Simbolik Salam Ranah Politik



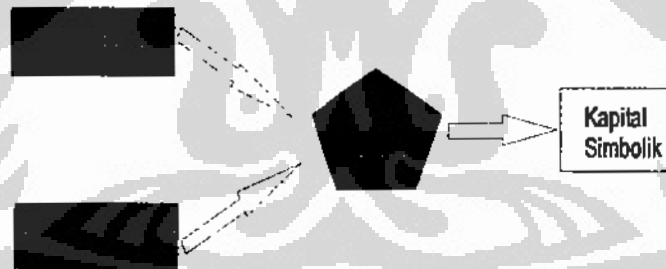
Dari skema tersebut terlihat, peran dominan dari Gus Dur untuk membentuk kapital simbolik dengan memanfaatkan berbagai kapital yang dimiliki oleh para kiai yang kemudian dikonversi menjadi kapital simbolik.

Pola yang sama dilakukan oleh para broker, yaitu para alumni pesantren yang sudah bersentuhan dengan komunitas non-pesantren. Mereka ini adalah orang-orang yang memiliki hubungan dekat dengan kiai, sehingga bisa berkomunikasi dan berinteraksi secara intens dengan kiai. Untuk membentuk kapital simbolik seorang kiai, biasanya para broker ini membangun cerita tentang kehebatan sang kiai baik secara spiritual maupun sosial. Misalnya dia menceritakan bahwa kiai yang memiliki hubungan dengan dia memiliki jaringan alumni yang sangat kuat dan tersebar dimana-mana yang bisa digerakkan untuk melakukan suatu gerakan politik. Selain itu cerita ini, agar lebih meyakinkan, biasanya dibumbui dengan cerita mistik, misalnya sang kiai punya kekuatan spiritual yang mampu mempengaruhi kesadaran orang. Karomah dan do'a sang kiai sering dikabulkan oleh Allah, sehingga siapa saja yang mau datang dan minta do'anya maka semua cita-citanya akan terkabul. Kisah-kisah ini disampaikan oleh sang broker secara terus menerus, sehingga bisa memunculkan suatu persepsi tertentu yang akhirnya menjadi kapital simbolik bagi sang kiai, melalui legitimasi yang diberikan kepadanya. Apa yang dilakukan oleh para santri yang telah

menjadi broker ini sebenarnya sama dengan yang dilakukan Gus Dur, meski dengan intensitas dan kapasitas yang berbeda. Namun ujung dari seluruh proses ini adalah terbentuknya kapital simbolik yang bisa dikonversi. Artinya disini terjadi proses kapitalisasi simbol agama melalui para broker.

Pola kedua dari proses pembentukan kapital simbolik ini adalah dengan cara melakukan pertarungan langsung dalam ruang sosial melalui praktek sosial dan pertarungan wacana yang dilakukan oleh para agen. Dalam kasus di atas terlihat bagaimana para agen dari komunitas pesantren melakukan pertarungan wacana melawan berbagai wacana antitesis. Hal ini sesuai dengan pemikiran Thomas Shultz yang intinya proses untuk memperoleh anugerah kapital simbolik ini tidak mudah. Pada dasarnya semua tergantung kepada aspek pengakuan masyarakat luas berdasarkan status, prestise, kualifikasi spesifik, kemampuan, dan aset yang dimiliki oleh seseorang. Upaya untuk memperoleh kapital simbolik ini dapat dilakukan dengan cara mengakses dan memobilisasi simbol dan sumber-sumber kultur yang bersifat simbolik (Novriantoni Kahar, 2005). Pola ini dapat dilihat dalam skema berikut:

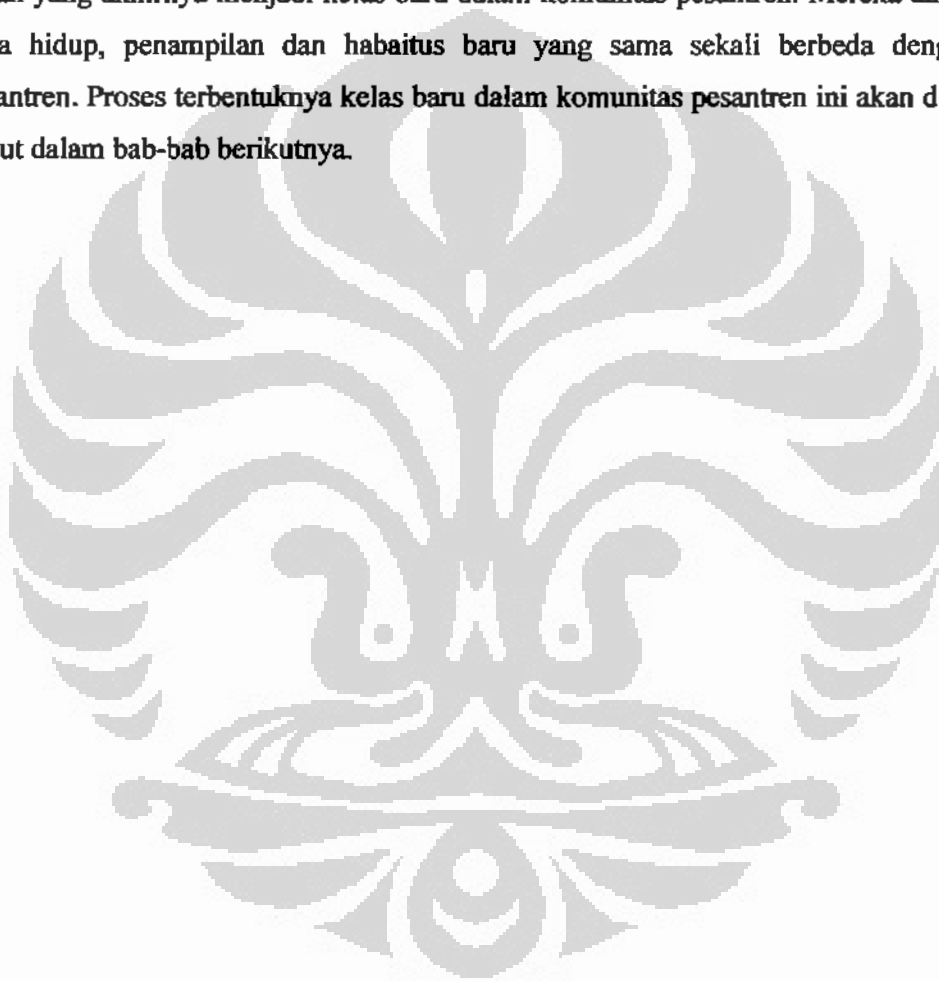
Gambar 06
Skema Terbentuknya Kapital Simbolik Dalam Ruang Sosial



Hal kedua yang bisa dicatat dari bab ini adalah ketidakmampuan para kiai melakukan konversi terhadap berbagai kapital yang dimiliki. Hal ini terkait dengan habitus pesantren. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, habitus pesantren sarat dengan nilai-nilai moral etik yang membatasi setiap perilaku para agen yang ada didalamnya. Misalnya para kiai yang dikenal sebagai penjaga moral, sosok yang jujur, ikhlas, sabar dan tawakkal tidak mungkin bisa melakukan pertarungan politik yang sarat dengan berbagai intrik kepentingan. Ketidakmampuan para kiai melakukan konversi terhadap berbagai kapital yang dimilikinya

karena terhalang oleh habitus yang melingkupinya, membuat aktor lain tertarik untuk mengkonversi kapital tersebut untuk digunakan dalam pertarungan politik.

Pada taraf selanjutnya, kapital simbolik yang telah dimiliki oleh para kiai inilah yang bisa dikonversikan menjadi kapital ekonomi melalui proses “ekonomisasi” yang dilakukan oleh orang-orang dekat kiai sehingga memunculkan seseorang atau sekelompok orang yang melakukan konversi atas kapital simbolik di kalangan komunitas pesantren. Sekelompok orang yang melakukan ekonomisasi terhadap kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai inilah yang akhirnya menjadi kelas baru dalam komunitas pesantren. Mereka tampil dengan gaya hidup, penampilan dan habitus baru yang sama sekali berbeda dengan habitus pesantren. Proses terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren ini akan dibahas lebih lanjut dalam bab-bab berikutnya.



BAB V
DARI KAPITAL SIMBOLIK KE KAPITAL EKONOMI :
TERBENTUKNYA KELAS TRANSKULTURAL
DALAM KOMUNITAS PESANTREN

A. Pengantar

Kelas sosial dalam pandangan Bourdieu tidak hanya dapat dilihat dari aspek ekonomi dan proses produksi, tetapi termasuk juga gaya hidup dan selera. Selera adalah praktik yang antara lain membantu memberikan pemahaman seorang individu maupun orang lain mengenai posisinya di dalam tatanan sosial. Selera membantu menyatakan orang yang memiliki preferensi serupa dan membedakannya dengan yang lain. Melalui penerapan habitus dan selera, orang menggolong-golongkan obyek dan sekaligus mereka menggolong-golongkan diri mereka sendiri. Dengan demikian kita dapat mengkatagorikan orang melalui selera yang mereka wujudkan, umpamanya menurut preferensi mereka terhadap jenis musik atau film yang berbeda (*Distinction*, 1984:106).

Selain selera dan makanan, habitus memiliki peran penting dalam pembentukan kelas sosial. Dalam hubungan antara habitus dan selera, Bourdieu menjelaskan, selera dibentuk oleh habitus yang berlangsung lama. Preferensi orang terhadap aspek kultur duniawi seperti pakaian, perabot rumah tangga, atau selera makan dibentuk oleh habitus. Habitus inilah yang cenderung menempa terjadinya kesatuan kelas tanpa sengaja (Bourdieu, 1984; 77). Habitus membentuk semacam sistem klasifikasi. Dan dengan sistem itulah agen mengorganisir tindakan sosialnya dan mempersepsi serta mengapresiasi tindakan sosial agen lain. Ia melekat (skema-skema tertanam pada diri agen) sekaligus mewujud pada agen (cara bicara, berjalan, makan, hingga membuang ingus) sehingga secara otomatis (tak disadari) memandu praksis sosialnya (Bourdieu, 1984: 466)

Pada bab ini penulis akan memaparkan proses terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren dengan melihat konsep kelas yang dibangun Bourdieu, sekaligus juga mengkonstruksi siapa dan kelas mana yang masuk dalam kelas ini, serta tipologinya. Beberapa kasus tentang proses interaksi sosial para aktor yang mampu menembus berbagai ranah dan habitus sehingga terbentuk habitus baru akan penulis paparkan sebagai bahan analisis untuk melihat munculnya fenomena kelas sosial baru dalam komunitas pesantren.

Dalam bab ini juga akan dibahas perdebatan teoritis tentang tradisi pesantren (Dhofier, 1983), munculnya arus baru pesantren (Sonhadji, 2004 Laode Ida, 2005) dan kebangkitan kaum muda NU sebagaimana hasil penelitian Badrun Alaina (2000) dan Moh. Sodik (2000). Semua hasil penelitian akan dikaji ulang dengan melihat dan menganalisis beberapa kasus yang akan dipaparkan dalam bab ini. Dari sini akan dibangun suatu konstruksi teoritik kelas sosial baru yang muncul dari komunitas pesantren

B. Dari Santri Jadi Priyayi¹

Untuk melihat proses terbentuknya kelas dengan habitus baru dalam komunitas pesantren, berikut ini penulis akan memaparkan kisah perjalanan seorang santri yang menjadi milyuner.

Namanya Arjun (nama samaran dari penulis). Dia lahir di suatu kota di Jawa Tengah. Lahir dari keluarga sederhana, bapak ibunya seperti kebanyakan masyarakat di sekitarnya yaitu bertani. Ketika remaja Arjun aktif di organisasi underbow NU, sebagai pengurus IPNU (Ikatan Pelajar NU). Selama masih berada di kota kelahirannya, Arjun mondok di pesantren, dan hanya menjadi santri biasa. Namun ketekunannya berorganisasi, akhirnya mebuat dia memiliki banyak teman. Setelah selesai menamatkan sekolah di Madrasah Aliyah (setingkat SLTA), Arjun berantau ke Jakarta. Pertama berada di Jakarta dia bergaul dengan komunitas NU, modal sebagai santri waktu itu mebuat dia mudah diterima dalam komunitas NU.

Selain ingin memperoleh pengalaman hidup, kepergian Arjun ke Jakarta juga karena ada kasus yang sangat tragis. Menurut pengakuannya, pada saat itu dia difitnah terlibat dalam suatu peristiwa pembunuhan. Dia sama sekali tidak tahu dan tidak terlibat dalam peristiwa itu, namaun dia ditangkap polisi dan dipaksa mengaku bahwa dia yang

¹ Data-data ini penulis olah dari pengamatan langsung terhadap proses dan sejarah hidup subyek, dilengkapi dengan wawancara teman-teman dekat dan pengakuan orang-orang yang pernah berhubungan dengan subyek.

melakukan perbuatan tersebut. Dalam suasana tertekan dan tidak bisa melawan, Arjun hanya pasrah, namun tetap berusaha menolak tuduhan tersebut.

Sebagai seorang yang dididik dalam dunia pesantren, habitus pesantren muncul ketika menghadapi tekanan hidup. Untuk menghadapi masalah yang cukup pelik ini, Arjun terus melakukan tirakat, yaitu melakukan puasa dan terus berdzikir, memohon kepada Allah agar segera dilepaskan dari cobaan hidup yang sangat berat. Dari sini kemudian Arjun bertemu dan berkenalan dengan seorang Habib yang ahli spiritual. Sebut saja namanya Habib Ja'far. Atas pertolongan dan do'a Habib Ja'far inilah Arjun bisa melepaskan diri dari segala fitnah dan langsung pergi ke Jakarta.

Selama berada di Jakarta dia masih menjalin hubungan dengan sang habib untuk minta do'a dan bimbingan. Di Jakarta dia sempat masuk kuliah di salah satu perguruan tinggi swasta. Dari kampusnya inilah dia mulai berkenalan dengan beberapa wartawan dan mulai belajar menulis di media massa. Selain itu dia juga tetap aktif menjadi aktivis di organisasi sayap NU, sampai suatu saat dia berkenalan dengan seorang sopir pejabat penting di PBNU, sebut saja namanya Gus Nur.

Perkenalan Arjun dengan sang sopir terjadi pada awal tahun 90-an. Dari sang sopir inilah akhirnya Arjun bisa berkenalan dengan pejabat penting di NU. Mula-mula dia hanya menjadi penunggu kantor, artinya menjadi pelayan setiap ada tamu yang datang menemui Gus Nur. Dari sini Arjun mulai belajar politik, dengan cara mendengar dan mengamati setiap pembicaraan tamu yang datang menghadap Gus Nur. Arjun tergolong santri yang cerdas dan mudah bergaul, sehingga dalam waktu singkat dia berhasil mengambil hati Gus Nur.

Hubungan antara Arjun dengan Gus Nur menjadi semakin dekat, dalam perkembangannya dia tidak saja menjadi penjaga tamu tetapi juga sering memijat Gus Nur. Pekerjaan ini digelutinya sampai bertahun-tahun hingga Gus Nur menganggap Arjun tidak sekedar anak buah, tetapi sebagai teman di setiap saat. Dalam perjalanan selanjutnya, Arjun tidak saja menjadi orang dekat Gus Nur, tetapi juga orang yang paling dipercaya.

Posisi ini yang kemudian mengantarkan Arjun menjadi orang penting, dia mampu mentransformasikan kapital sosial Gus Nur dalam dirinya. Pada saat itu Gus Nur adalah

tokoh penting yang cukup diperhitungkan. Gus Nur tidak hanya memiliki kapital sosial yang kuat, tetapi juga kapital kultural dan kapital simbolik. Semua kapital ini terakumulasi dalam diri Gus Nur, maka wajar saja kalau dalam pertarungan politik saat itu Gus Nur diposisikan sebagai agen politik yang dominan.

Sebagai orang dekat seorang tokoh yang sedang berada dalam posisi dominan, Arjun memiliki posisi yang sangat penting, karena menjadi mediator para aktor dan kelas kepentingan yang ingin bertemu Gus Nur. Para elit politik, pengusaha dan pejabat berlomba mendekati Arjun untuk bisa membangun akses dan dekat dengan Gus Nur. Dari sinilah proses ekonomisasi kapital simbolik yang dimiliki Gus Nur dilakukan oleh Arjun. Arjun mulai mendapat berbagai keuntungan material dari proses ini. Dengan keuntungan material ini dia mulai bisa membangun rumah, membeli mobil dan sebagainya. Dari sini pula Arjun mulai bersentuhan dengan kelas-kelompok lain yang habitusnya berbeda sama sekali dengan habitusnya semula.

Posisi Arjun mulai meningkat ketika Gus Nur menjadi pejabat tinggi negara. Pada saat itu tidak hanya posisi sosialnya tetapi juga posisi ekonomi dan politik. Perubahan posisi ini juga berdampak gaya hidup Arjun. Dia tidak lagi berpenampilan kumal dan sederhana. Tampilan Arjun sudah seperti kelas eksekutif; baju mahal, sepatu kulit produk luar negeri, parfum bermerk dan mobil mewah. Kemana-mana diantar sopir dan dikawal oleh beberapa orang pengawal.

Sejalan dengan meningkatnya asset ekonomi dan didukung oleh makin terbukanya akses dengan komunitas lain, maka secara perlahan Arjun mulai berjarak dengan habitusnya semula sebagai orang pesantren. Agar bisa lebih dekat dengan komunitas metropolis dan tidak dianggap kampung, Arjun mulai bersentuhan dengan dunia malam. Bersama dengan orang-orang terdekatnya dia pergi ke tempat hiburan untuk berkaraoke atau sekedar minum. Di tempat-tempat seperti ini Arjun juga memperkenalkan diri sebagai orang dekat Gus Nur.

Sebagai sosok yang dipercaya dan dekat dengan orang penting, berbagai fasilitas banyak ditawarkan kepada Arjun. Sehingga dia tidak lagi menjadi orang kepercayaan kiai

atau santri yang menjadi pembantu kiai. Dalam konteks ini Arjun telah menjadi seorang priyayi dengan berbagai atribut yang menyertainya.

Ketika Gus Nur sudah tidak lagi menjadi pejabat penting negara, Arjun tetap menjadi orang dekat yang paling dipercaya. Untuk membuktikan kesetiannya pada Gus Nur, setiap pagi Arjun selalu pergi ke rumah Gus Nur untuk menemani minum kopi dan ngobrol sampai jam 8 pagi. Selain itu dia juga mencari tahu jadwal Gus Nur, hari itu ketemu siapa. Jadwal ini penting bagi dia karena dengan mengetahui jadwal ini dia akan mendampingi atau menghubungi tamu-tamu yang akan bertemu Gus Nur. Hal ini penting bagi Arjun, karena disamping untuk membantu Gus Nur mempersiapkan pertemuan, juga sebagai sarana, karena melalui cara ini pula dia bisa melakukan loby dan negosiasi sebelum acara pertemuan dengan Gus Nur dilakukan.

Dalam catatan penulis ada dua hotel berbintang yang sering dijadikan tempat melakukan loby yaitu hotel di kawasan Jalan Sudirman dan satu lagi hotel di kawasan Senen. Di kedua hotel ini Arjun sering bertemu dengan tokoh-tokoh politik, beberapa pengusaha. Dalam loby-loby ini Arjun selalu menggunakan kapital simbolik yang dimiliki Gus Nur untuk melakukan negosiasi dengan para tokoh politik, misalnya ketika ada suatu partai yang ingin melakukan koalisi dengan partai yang diikuti atau didukung Gus Nur atau ingin memperoleh dukungan politik dari Gus Nur, maka mereka akan mendekati Arjun terlebih dahulu sebelum bertemu dengan Gus Nur. Dari proses ini Arjun bisa memperoleh keuntungan material yang cukup banyak².

Meski sudah masuk dalam budaya metropolis, namun habitus Arjun sebagai orang pesantren belum hilang. Hal ini dibuktikan dengan kebiasaannya melihat pertunjukan dangdut di beberapa cafe di Jakarta. Menurut pengakuan teman dekat Arjun, saat

² Perolehan keuntungan material ini sulit dibuktikan secara formal, karena setiap serah terima dana tidak ada tanda terima maupun proses akuntabilitas yang jelas. Namun hal ini bisa dilihat dari fenomena kehidupan responden seperti asset yang terus meningkat tanpa ada sumber usaha yang jelas. Selain itu, salah seorang pengurus partai pernah mengaku pada penulis bahwa dia telah menyerahkan sejumlah uang untuk Gus Nur melalui Arjun. Lagi-lagi pengakuan ini juga sulit dibuktikan karena tidak ada bukti material. Penulis tidak berpretensi untuk membuktikan benartidaknya pengakuan ini, tetapi pengakuan ini bisa dijadikan gambaran untuk melihat realitas yang tampak.

menikmati musik dangdut di café, dia selalu ditemani penyanyi-penyanyi cantik cafe.³ Untuk berangkat ke kafe, Arjun biasanya ditemani oleh beberapa orang dekatnya, diantaranya AR dan WG, keduanya adalah aktivis organisasi yang juga alumni pondok pesantren. Café dangdut yang menjadi langganan Arjun diantaranya adalah café MM di daerah Jakarta Timur dan café R di daerah Jakarta Utara. Menurut pengakuan teman-teman terdekatnya, saat di café Arjun tidak hanya menikmati musik tetapi juga berjoged dan menyawer⁴. Sikapnya ini membuat Arjun dikenal sebagai raja sawer oleh para penghuni kafe.

Demikian kisah Arjun, seorang santri desa yang mengadu nasib dan sukses di Jakarta, menjadi orang dekat bahkan kepercayaan seorang kiai ternama, sehingga bisa merubah hidupnya menjadi seorang yang penting dan menempati posisi elit. Perubahan status, posisi dan keberhasilan ini telah menimbulkan perubahan gaya hidupnya sehingga menjadi kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren.

C. Dari Sarung ke Dasi

Sebut saja namanya Zaky⁵, dia lahir dari lingkungan santri, bapaknya guru biasa, ibunya ibu rumah tangga. Sejak kecil sampai tamat aliyah (SLTA) hidup dalam lingkungan pesantren. Dia tidak hanya belajar di satu pesantren tetapi beberapa pesantren di Jawa Tengah sempat disinggahi untuk menuntut ilmu. Zaky adalah santri yang cerdas dan pandai berkomunikasi. Dengan kemampuannya itu dia kenal dengan beberapa kiai hampir di seluruh Jawa, terutama para pengasuh pondok pesantren.

Sebagai orang yang hidup dan dibesarkan di kalangan pesantren Zaky sangat memahami pemikiran dan tradisi pesantren. Beberapa khazanah keilmuan klasik yang ada dalam kitab kuning dapat dia kuasai. Ketika pertama kali berkenalan dengan Zaky pada

³ Pengakuan teman dekat yang sering menemani Arjun ke café dangdut. Pengakuan disampaikan saat wawancara dengan penulis tanggal 3 Maret 2009 di suatu kantor di daerah Matraman.

⁴ Memberikan tip dalam bentuk uang kepada penyanyi. Pemberian tip ini diberikan saat penyanyi sedang bernyanyi, dan diberikan sambil berjoged dengan penyanyi.

⁵ Nama responden yang menjadi subyek penelitian sengaja penulis samarkan. Untuk penelitian ini penulis sempat mengikuti perjalanan hidup dan hidup bersama selama beberapa tahun dengan subyek. Dengan demikian demikian penulis tidak saja bisa mengungkap fakta dan data yang ada di *front stage* (diper permukaan) tetapi juga beberapa data dan fakta yang ada di *back stage*, yaitu data-data tersembunyi yang ada di balik permukaan yang selama ini terjadi pada diri agen yang menjadi subyek penelitian.

akhir tahun 80-an, saat masih menjadi mahasiswa di IAIN Sunan Kalijaga, perilaku dan gaya hidupnya sangat kental dengan nilai-nilai pesantren. Pada saat itu habitus pesantren benar-benar tercermin dalam kehidupan Zaky.

Sebagai seorang santri dari kalangan sederhana, kehidupan Zaky di Yogyakarta tidak berlebihan, sebaliknya dia hidup dalam kekurangan. Semangat yang tinggi untuk menuntut ilmu mengalahkan berbagai kesulitan hidup yang dialaminya. Dengan berbekal kemampuan ilmu agama yang dimiliki dari pesantren Zaky mencoba bertahan hidup dengan cara menjadi pembimbing agama kepada mahasiswa yang membutuhkan. Selain itu, untuk menopang kehidupannya dia juga masuk dalam berbagai organisasi kemahasiswaan baik intra kampus maupun ekstra kampus. Baginya memasuki berbagai organisasi kemahasiswaan memiliki fungsi ganda, disamping untuk mengembangkan bakat keilmuan dan kemampuan berorganisasi juga untuk sarana bertahan hidup. Sebagaimana dia nyatakan:

“Saya merasa, diri saya ini dibesarkan dari forum dan kepanitiaan. Waktu masih jadi mahasiswa dulu, saya selalu rajin mendatangi forum seminar dan diskusi, karena selain untuk menimba ilmu dalam forum itu kita bisa memperoleh makan gratis. Yang lebih enak kalau kita bisa jadi panitia, wah....disitu kita bisa nebang sampe sehari-hari karena setiap rapat pasti ada anggaran untuk konsumsi. Menurut saya disinilah enaknya menjadi aktivis pada saat itu, karena disamping bisa menambah pengalaman juga bisa mendapat makan”⁶.

Setelah beberapa tahun di Yogyakarta, Zaky mulai kenal dengan beberapa aktifis dan tokoh mahasiswa. Berkat ketekunannya dalam berorganisasi, Zaky sempat menjadi ketua berbagai organisasi kemahasiswaan baik intra maupun ekstra kampus. Penguasaannya terhadap khazanah pemikiran Islam pesantren yang didukung oleh kemampuan komunikasi yang baik telah membuat dia diterima diberbagai kalangan. Dari aktivitasnya berorganisasi, dia tidak hanya mengenal dunia kiai, tetapi juga mengenal tokoh-tokoh penting nasional. Setelah menyelesaikan kuliah, dia mulai intens membangun jaringan dengan tokoh-tokoh di Jakarta. Langkah ini dimulai ketika dia berkenalan dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

⁶ Wawancara dengan Zaky di Jakarta pada tanggal 23 Novemeber 2008.

Dengan memanfaatkan kedekatannya dengan Gus Dur, dan legitimasi sebagai seorang santri pesantren yang intelektual (karena lulusan perguruan tinggi), Zaky terus mengembangkan jaringannya di kalangan elit Jakarta. Pada pertengahan dekade 90-an dia berhasil menembus jaringan keluarga Cendana. Penulis menyakikan, pada saat itu dia sangat akrab dengan seorang jendral berinisial HR dan tokoh MT anak seorang pejabat. Pada saat itu Zaky menjadi mediator yang menghubungkan antara komunitas kiai pesantren dengan keluarga Cendana. Penulis mencatat, waktu MT melaksanakan safari politik ke beberapa pesantren, Zaky menjadi sosok yang dipercaya untuk menghubungi beberapa kiai yang akan dikunjungi MT. Peristiwa ini terjadi ketika Gus Dur memberikan lampu hijau kepada MT untuk keliling pesantren.⁷

Kepada koleganya para elit politik dan pejabat, Zaky sering menceritakan kehebatan seorang kiai. Dalam suatu kesempatan penulis pernah melihat bagaimana dia bercerita tentang kehebatan Kiai Hasan Mangli, dari Grabag Magelang. Pada saat itu dia menjelaskan bahwa Kiai Hasan adalah seorang kiai yang hebat, ahli tasawwuf, memiliki karomah yang tinggi. Yang menarik, Zaky selalu mengaku bahwa dia adalah masih kerabat dari Hasan. Waktu hal ini dikonfirmasi oleh penulis kepadanya dengan ringan dia menjawab:

“Bagi saya yang terpenting adalah meyakinkan orang terhadap apa yang saya ceritakan. Soal apa yang saya ceritakan benar atau salah itu tidak penting, mereka toh tidak akan akan mengecek apakah cerita saya benar atau salah. Walaupun yang kita ceritakan benar kalau orang lain tidak percaya tidak ada gunanya, lagian buat apa bercerita yang benar kalau tidak membawa keuntungan. Ini kan bagian dari upaya mempromosikan kiai pada orang lain, biar mereka tidak memandang sebelah mata pada golongan kiai. Kalau mereka percaya kan kiai juga yang untung. Soal kita mendapat berkah keuntungan dari apa yang saya lakukan itu sih namanya rejeki”⁸.

⁷ Pada tahun 1996, menjelang Pemilu 1997, Gus Dur menggandeng MT untuk bersilaturahmi ke kiai-kiai pesantren. Pada saat itu Gus Dur menyatakan bahwa MT adalah tokoh masa depan Indonesia. Beberapa aktivis dan pejuang demokrasi pada saat itu menyayangkan tindakan Gus Dur menggandeng MT, karena sebagai tokoh pejuang demokrasi tidak selayaknya Gus Dur memberikan peluang kepada keluarga Cendana yang dianggap sebagai musuh demokrasi. Namun kenyataan ini justru bisa dimanfaatkan oleh Zaky untuk masuk dalam pusaran kekuasaan.

⁸ Pengakuan Zaky ini disampaikan kepada penulis pada awal tahun 2000-an. Saat itu dia sedang dekat dengan Jendral AK salah satu pejabat tinggi di bidang intelijen. Salah satu kehebatan Zaky adalah dia mampu membuat realitas imajiner tentang berbagai kehebatan beberapa kiai dengan ciri khas masing-masing. Selain itu dia juga hafal silsilah beberapa orang kiai. Penulis sendiri sering meragukan apakah silsilah itu

Sejalan dengan masuknya Zaky dalam komunitas elit, perlahan-lahan terjadi perubahan gaya hidup dan tampilan pada dirinya. Dia mulai mengenakan pakaian yang bermerek, berpenampilan rapi dan mewah. Dia tidak lagi menempati rumah kontrakan yang sempit dan kumuh, tetapi berpindah dari hotel berbitang satu ke hotel lainnya. Untuk makan, dia tidak lagi masuk warteg atau warung tenda, tetapi ke restoran-restoran ternama dan mahal. Selain itu dia juga mulai masuk ke tempat-tempat hiburan malam seperti diskotik, bar dan café.

Malam itu, waktu menunjukkan sekitar jam 21-an, suasana loby salah satu hotel di kawasan Senen sudah mulai agak sepi⁹. Namun di sudut loby itu duduk beberapa orang yang sedang membicarakan sesuatu dengan raut muka yang serius. Salah satu diantara mereka adalah Zaky. Dia sedang terlibat pembicaraan intens dengan salah seorang utusan pejabat penting negara¹⁰.

Pada sekiar jam 22-an, setelah suasana loby agak sepi mereka pindah di salah satu bar hotel tersebut. Mereka menempati salah satu meja di bar tersebut, kemudian tanpa canggung Zaky memanggil seorang pelayan bar dan memesan beberapa minuman. Setelah beberapa saat menunggu, akhirnya sang pelayan datang membawa beberapa jenis minuman. Yang menarik, jenis minuman yang dipesan oleh Zaky adalah minuman mahal yang tidak lazim diminum oleh komunitas pesantren. Yang terlihat saat itu adalah bir, mansion, Jac Daniel dan sejenisnya. Mereka terus ngobrol sambil mendengarkan hentakan musik bar.

Dari cara bertegur sapa, bahasa tubuh dan mimik, penulis melihat Zaky sangat akrab dengan para petugas bar, termasuk para perempuan yang ada di bar tersebut. Bahkan beberapa pelayan bar dan petugas hotel mengaku sangat mengenal Zaky. Semua ini menunjukkan bahwa Zaky terbiasa datang di tempat ini. Tanpa canggung, Zaky bersalaman

benar atau tidak, tapi yang penting, hampir semua orang yang diajak bicara tertarik dan mempercayai apa yang dia ceritakan.

⁹ Catatan penulis ketika mengikuti kegiatan harian Zaky pada Oktober 2008.

¹⁰ Peristiwa ini terjadi pada awal tahun tahun 2008, memnjelang pelaksanaan Pilkada Gubernur Jateng. Pada saat itu penulis berkesempatan untuk mengikuti dan melihat kehidupan Zaky secara langsung selama lima hari. Selama waktu tersebut, penulis dibantu salah seorang teman bisa mengikuti kegiatan Zaky hampir 24 jam sehari. Tulisan ini merupakan catatan penelitian selama penulis mengikuti pola hidup Zaky selama lima hari tersebut.

dan *cipika-cipiki*¹¹ dengan teman-teman perempuan yang datang di tempat itu. Setelah beberapa lama ngobrol, beberapa teman satu meja turun untuk dansa dan menari, tetapi malam itu dia tidak ikut turun berdansa, dia hanya duduk sambil ngobrol dengan beberapa teman (lelaki dan perempuan) yang sedang tidak turun lantai untuk berdansa.

Menjelang pukul 03.00 dini hari Zaky baru beranjak pulang. Dari tempat hiburan dia memanggil petugas valet untuk mengambil mobilnya yang di parkir. Setelah mobil tersedia, Zaky mengemudi sendiri mobil tersebut, sebuah sedan Mazda type terbaru. Zaky mempersilahkan penulis untuk masuk sedan kemudian pulang menuju rumah. Di jalan, penulis ngobrol tentang beberapa hal termasuk berbagai barang mewah yang diperoleh untuk mendukung gaya hidupnya yang sangat metropolitan. Menurut pengakuannya pada penulis, mobil sedah mewah yang sedang digunakan saat itu adalah hadiah dari seorang yang memiliki posisi penting di salah satu partai politik, karena keberhasilannya melakukan loby untuk mempertemukan orang penting tersebut dengan salah seorang kiai. Dan dengan pertemuan tersebut urusan orang penting tersebut menjadi lancar, sehingga dia memberikan “hadiah” mobil mewah kepadanya. Ketika penulis bertanya mengenai kebiasaannya datang ke tempat hiburan dengan bangga Zaky menyatakan:

“Sebagai santri kita tidak boleh kempungan, kita harus mengikuti perkembangan budaya sesuai dengan tempat dimana kita berada. Semua ini saya lakukan dalam rangka menjaga relasi. Relasi saya di Jakarta banyak, mereka terdiri dari berbagai kalangan, tidak semua suka ngaji. Bagi saya justru kita perlu berada ditempat-tempat seperti itu kalau mau berdakwah, kalau dakwah cuma di masjid dan di majlis taklim, ya sama saja kita menggarami laut. Yang perlu didakwahi itu justru orang-orang yang berada di tempat seperti itu. Teman-teman saya yang di sini adalah orang-orang sibuk yang butuh hiburan, santai dan rileks, sementara ya kita ikuti aja maunya mereka, nanti pelan-pelan baru kita arahkan”¹².

Mobil meluncur menuju tempat tinggal Zaky, di suatu apartemen mewah di kawasan Kemayoran. Setelah masuk ruangan apartemen, penulis melihat berbagai perabotan lux mengisi ruangan apartemen tempat tinggal Zaky. Dengan bangga Zaky

¹¹ Istilah populer di kalangan anak gaul yang bersalaman dengan cium pipi kanan dan pipi kiri.

¹² Wawancara dengan Zaky pada tanggal 23 November 2008 di Jakarta. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1996, pada saat itu penulis juga bertanya pada Zaky waktu di mobil saat kita pulang dari tempat hiburan. Wawancara dilakukan hanya untuk menegaskan dan mengkonfirmasi pernyataan Zaky pada saat sebelumnya.

bercerita bahwa selain mobil mewah tersebut, apartemen yang sekarang dia tempati juga merupakan hadiah. Menurut pengakuannya, apartemen mewah ini merupakan hadiah salah seorang pejabat tinggi yang berhasil dia perjuangkan untuk menempati posisi di suatu BUMN. Zaky tinggal di tempat tersebut sendirian, anak dan istrinya tinggal di tempat lain, yaitu rumah pribadi yang ada di kawasan Jakarta Selatan. “Tempat ini saya jadikan semacam *guest house* untuk menampung teman-teman yang datang, biar tidak mengganggu anak-anak dan istri” demikian tuturnya kepada penulis.

Di kamar apartemen tersebut, penulis melihat beberapa buku agama, beberapa kitab kuning; *taqrib*, *Sullam safinah*, *tafsir Jalalain* dan beberapa kitab hadits dan tafsir. Buku-buku tersebut berada diantara barang-barang mewah yang ada di apartemen. Selain buku-buku tersebut, di ruangan apartemen itu juga terdapat berbagai CD lagu-lagu Barat modern beraliran jazz, slow rock, klasik yang berbaur dengan lagu-lagu timur tengah album Ummi Kulsum, Fairuz, Abdul Wahab dan sejenisnya. Dari ruangan tersebut penulis melihat suatu kombinasi yang lengkap antara simbol-simbol pesantren dengan dunia kelas menengah modern yang metropolis dan glamour.

Pada sekitar pukul 13.00, Zaky bangun tidur. Sebelum mandi, dia sempat ngobrol beberapa waktu dengan penulis. Pada saat itu penulis bertanya pada, apakah dia masih sempat membaca kitab-kitab yang dipajang di ruangan tersebut? Dengan berkelakar dia menjawab bahwa era membaca kitab-kitab sudah lewat. Dia menyatakan:

“Saya sudah faham isi kitab-kitab itu, sehingga tidak perlu dibaca lagi. Paling-paling saya buka sesekali untuk menghafal satu dua kalimat dan kaidah yang ada dalam kitab tersebut untuk saya sampaikan pada kawan-kawan di sini saya agar mereka yakin bahwa saya benar-benar orang pesantren. Kalau saya harus baca kitab-kitab itu terus, saya nanti malah jadi kiai. Disini peran saya kan menejembatani antara pihak pesantren dengan pihak luar, he.....he.....he....”¹³

Berkenaan dengan musik, penulis bertanya mengapa dia mengkoleksi banyak lagu-lagu Barat yang beraliran jazz, slow rock, pop dan sebagainya, padahal waktu masih mahasiswa dia sangat gemar lagu-lagu dangdut Rhoma Irama, Mansyur S. Rita Sugiarto,

¹³ Pernyataan ini disampaikan Zaky pada saat penulis berkunjung di tempat tinggalnya di apartemen Kemayoran tahun 2006. Pada saat itu penulis tidak melakukan wawancara khusus dengan Zaky, hanya ngobrol santai biasa. Tetapi ketika dikonfirmasi saat wawancara pada tanggal 23 November, dia masih ingat dan pendapat tersebut masih berlaku hingga saat ini (saat wawancara dilakukan).

Elvy Sukaesih dan sebagainya. Menurut dia, sekarang zaman sudah berubah, situasi berubah, kita harus mengikuti trend perubahan tersebut. Selain itu, dia juga merasa bahwa komunitas sosial yang dia hadapi sudah berubah, bukan komunitas santri yang suka dangdut dan kasidah, tetapi komunitas elit modern yang suka lagu-lagu Barat. Sehingga dia harus menyesuaikan selera tersebut. Secara jujur dia menyatakan bahwa dia juga masih suka lagu-lagu dangdut, bahkan sesekali dia juga datang ke *café-café* yang menyediakan pertunjukan musik dangdut.

Setelah ngobrol sekitar satu jam dengan penulis, kemudian Zaky pamit untuk mandi, karena sore itu dia harus bertemu dengan beberapa orang pejabat di salah satu hotel berbintang. Begitulah gaya hidup Zaky, selama beberapa hari bersama dia, penulis hanya bergerak dari apartemen, hotel dan tempat hiburan. Sementara pekerjaan yang dia lakukan hanya loby, telepon dan berhibur. Selain itu, sesekali dia menyambut dan menerima beberapa rombongan kiai yang datang ke Jakarta. Ketika bertemu dengan para kiai, Zaky tampak habitusnya sebagai seorang santri pesantren. Dia masih cium tangan kepada para kiai, dia juga kembali menggunakan idiom-idiom khas pesantren, meski diselingi dengan idiom-idiom modern Barat.

Selama mengikuti kehidupan Zaky, terlihat perubahan yang sangat mencolok dalam gaya hidupnya. Dia tidak lagi tampak sebagai seorang yang berasal dari komunitas santri. Gaya berpakaian, idiom bahasa, tutur kata dan tingkah semua sudah menjadi sangat metropolis. Misalnya ketika di hotel dan menemui para kolega dia selalu menggunakan dasi, kadang dirangkapi dengan jas resmi. Kalau lagi santai dia menggunakan pakaian casual yang sangat mahal; baju, sepatu dan parfum bermerk. Padahal sebelumnya dia sangat akrab dengan sarung, peci dan baju lengan panjang. Bahkan ketika melihat penulis yang masih pakai blangkon dan berbaju tradisional dia mengolok-olok, bahwa penulis tidak akan bisa maju, sulit menembus komunitas elit menengah yang modern karena terlalu tradisional sehingga susah diterima.

Karena seringnya Zaky datang ke *café* dan diskotik, banyak diantara pelayan dan penyanyi diskotik dan *café* yang sudah mengenal Zaky. Ketika mengunjungi tempat-tempat hiburan, Zaky sama sekali tidak terlihat identitasnya sebagai orang pesantren,

penampilannya sudah benar-benar metropolis, berbaju rapi lengkap dengan dasi, kadang pakai pakaian casual; kaos mahal bermerek, parfum luar negeri. Namun, ketika sudah berbincang-bincang dengan para perempuan penghibur, pelan-pelan dia membuka identitasnya sebagai orang pesantren. Hal ini dilakukan dengan mengeluarkan istilah-istilah yang berbahasa Arab, atau sedikit mengutip dalil-dalil yang berbahasa Arab untuk menanggapi suatu masalah. Sikap Zaky yang seperti ini menarik para pengunjung café atau tempat hiburan, karena mereka melihat Zaky sebagai sosok yang mengerti agama tetapi tidak bersikap munafik, sok suci, memandang sebelah mata orang-orang yang aktif dalam dunia hiburan.

Setelah para aktivis dunia hiburan mengetahui bahwa Zaky adalah seorang jebolan pesantren, banyak di antara mereka yang kemudian berkonsultasi kepada Zaky soal problem-problem kehidupan. Mereka meminta saran dan pendapat dari perspektif agama mengenai bagaimana sebaiknya menghadapi tantangan hidup di dunia hiburan tetapi tetap diterima sebagai orang beragama. Seorang penyanyi café menyatakan:

“Saya senang kepada mas Zaky, dia seorang alumni pesantren, mengerti agama, faham hukum agama tetapi dia tidak bersikap munafik, sok suci. Dia tidak memandang kami-kami para penghibur sebagai manusia kotor penghuni neraka, sebagaimana kebanyakan orang-orang beragama memandang kami. Mungkin karena dia mengerti agama ya, maka beragamanya sangat santai, enjoy. Cara berpakaian dia juga membuat kita menjadi enak untuk mendekat, biasanya kan kalau orang ngerti agama kayak dia, pakaiannya saja sudah lain, pakai sorban, baju taqwa, celana komprang, wah... serem deh, kayaknya mau mendekat aja sudah takut. Nah kalau mas Zaky ini kan gaul jadi kita-kita juga enak ngobrolnya, kayaknya tidak ada jarak, begitu....¹⁴”

Karena seringnya datang ke tempat hiburan dan menjadi konsultan informal oleh para artis café, akhirnya banyak juga teman Zaky di tempat tersebut dan ini menjadi jaringan tersendiri yang bisa digunakan untuk menopang gaya hidupnya. Dari beberapa artis yang sering berkonsultasi dengannya, akhirnya ada salah satu yang menarik, sehingga Zaky berniat untuk mengawini, padahal sebenarnya Zaky sudah punya anak dan istri yang dia

¹⁴ Pengakuan Santi (nama samaran), salah seorang penyanyi café di salah satu tempat hiburan di daerah Mangga Besar. Pengakuan ini disampaikan kepada Billy, salah seorang asisten penulis yang membantu dalam penelitian ini, pada tanggal 28 Februari, 2008. Pada saat itu Billy sedang bersama Zaky datang di tempat hiburan tersebut. Pengakuan ini diberikan saat ngobrol santai tidak dalam bentuk wawancara formal.

kawini semasa masih di Yogyakarta. Menjelang perkawinannya dengan istri kedua, Zaky sempat bercerita kepada penulis :

“Perkawinan ini bukan semata-mata untuk menuruti nafsu, tapi saya ingin membantu dan menyelamatkan dia. Dia dari keluarga susah dan menjadi tulang punggung keluarga. Saya ingin dia tidak selamanya berada di tempat seperti ini. Dengan perkawinan ini saya berharap dia bisa berhenti, kemudian meninggalkan tempat ini, menjadi ibu rumah tangga yang baik¹⁵”

Akhirnya pernikahan Zaky yang kedua dengan penyanyi café jadi dilaksanakan. Bersama dengan orang-orang terdekatnya dia melangsungkan akad nikah di satu desa di daerah Jawa Barat. Namun pernikahan yang kedua ini tidak berlangsung lama. Rumah tangga baru ini hanya bertahan tidak lebih dari satu tahun, setelah itu bubar dan Zaky menceraikan istri keduanya. Setelah cerai dengan istri kedua, dia bercerita pada penulis bahwa dia menceraikan istri keduanya karena tidak ada kecocokan: “*sulit membelokkan tulang rusuk yang bengkok*¹⁶”, demikian kata Zaky pada penulis megomentari sikap istri keduanya yang dicerai.

Gaya hidup Zaky yang enjoy ini, tidak hanya menarik kalangan artis café, tetapi juga kalangan artis profesional. Mereka banyak melakukan *curhat* (konsultasi) kepada Zaky tentang persoalan-persoalan pribadi, sehingga akhirnya dia dekat dengan beberapa artis profesional. Penulis pernah melihat beberapa kali dia jalan dengan artis-artis profesional yang cukup terkenal. Beberapa artis-artis tersebut dikenalkan pada penulis, dan dia menyebutnya sebagai “binaan”, yaitu orang yang butuh pembinaan dan bimbingan.

Dalam berbahasa, dia sudah tidak lagi menggunakan idiom-idiom pesantren yang kental dengan istilah berbahasa Arab, tetapi telah menggunakan idiom-idiom asing Barat (Inggris). Namun demikian Zaky tidak melupakan idiom-idiom pesantren dan pakaian model pesantren. Pada momen-momen tertentu dia akan menggunakan semua itu untuk kepentingan tertentu, misalnya ketika bertemu dengan para kiai, atau saat meyakinkan para

¹⁵ Pernyataan ini disampaikan Zaky pada penulis pada tahun 1997, jauh sebelum penelitian ini dilaksanakan, namun ketika penulis melakukan konfirmasi dengan Zaky dia mengakui dan membenarkan pernyataan tersebut. Konfirmasi dilakukan pada tanggal 29 Februari 2009.

¹⁶ Tulang rusuk yang patah adalah istilah dari suatu hadits Nabi untuk menggambarkan karakteristik seorang perempuan, yang sulit diatur, yang membutuhkan kesabaran untuk meluruskannya, karena kalau terlalu keras bisa patah.

kolega bahwa dia adalah seorang yang memahami tradisi pesantren dan memiliki jaringan kuat dengan para kiai.

Zaky tidak terbuka pada penulis darimana dia dapat dana untuk menopang gaya hidupnya yang mewah. Ketika penulis bertanya dia hanya menjawab bahwa dia banyak mendapat sumber dana dari donatur: *"Selagi masih ada kegiatan saya masih bisa memperoleh uang"* demikian tuturnya pada penulis waktu ditanya soal sumber dana. Yang dimaksud kegiatan di sini adalah kegiatan sosial politik, seperti istighotsah, kunjungan para elit ke pesantren, dan sejenisnya. Melalui kegiatan ini Zaky bisa memperoleh dana operasional yang jumlahnya cukup banyak. Bahkan waktu penulis melakukan wawancara kepadanya, dia menawarkan agar penulis menyelenggarakan kegiatan dan dia siap untuk membantu mencari donatur untuk menopang kegiatan tersebut.

Meskipun sudah berada dalam komunitas kelas menengah yang elit dan modern, namun Zaky tidak memutuskan hubungan dengan komunitas pesantren. Setiap saat dia juga kembali bertemu dan berkumpul dengan teman-temannya dari komunitas pesantren terutama yang berada di Jakarta. Hal ini dia lakukan agar tidak ketinggalan informasi tentang perkembangan wacana dan situasi sosial pesantren. Zaky menjadikan PBNU dan acara-acara NU sebagai sarana untuk bertemu dengan komunitas pesantren. Di sini dia berdiskusi tentang berbagai wacana dan situasi sosial pesantren dalam konteks kekinian.

Ketika bertemu dengan teman-teman dari komunitas pesantren, kembali Zaky tampil sebagai orang pesantren. Gaya bicaranya, cara berbicara sampai penggunaan bahasa dan istilah semua menggunakan gaya khas pesantren. Dalam kesempatan seperti ini biasanya dia bercerita berbagai pengalaman ketika dia berada diantara komunitas kelas menengah yang elit. Pertemuannya dengan berbagai tokoh dan elit politik, para pejabat tinggi negara dan para pengusaha diceritakan di hadapan teman-temannya. Semua ini dia lakukan untuk menunjukkan kepada teman-temannya, dari komunitas pesantren, bahwa dia memiliki jaringan tingkat atas yang kuat.

Nampaknya Zaky berhasil menanamkan kesan tersebut di kalangan komunitas pesantren. Hal ini terbukti, ketika penulis berada di suatu pesantren di daerah Ciamis Jawa Barat ada seorang kiai dan tokoh masyarakat yang konfirmasi kepada penulis tentang Zaky.

Mereka bercerita bahwa beberapa waktu yang lalu Zaky datang, kemudian mengundang beberapa teman-teman dari pesantren untuk diajak makan-makan dan ngobrol bersama di suatu tempat. Dalam kesempatan tersebut Zaky bercerita tentang pengalamannya bergaul dengan komunitas elit di Jakarta. Dan kepada teman-temannya dia menawarkan jumlah dana untuk melakukan kegiatan. Bahkan dia berjanji member modal kepada pesantren untuk membuka usaha di bidang pengolahan gula. Kepada penulis teman tersebut bercerita:

“Kemarin Zaky datang kesini, semua teman-teman yang alumni Yogya dan beberapa teman waktu dipesantren diundang sasma dia. Kita diajak ngobrol dan makan-makan, setelah itu semua teman-teman dikasih uang masing-masing Rp 100.000,- Katanya dia mau mengusahakan modal untuk pesantren membuka usaha menampung gula kelapa yang diproduksi oleh masyarakat untuk selanjutnya di jual di Jakarta. Zaky sekarang hebat ya... temannya orang-orang penting di Jakarta. Dia juga berjanji akan mengusahakan agar seorang tokoh penting (waktu itu dia menyebut seorang pejabat penting dan seorang tokoh partai dari Jakarta—pen.) bisa datang ke pesantren, bersilaturahmi sekaligus memberikan bantuan. Kami sudah bikin proposal dan sudah kami kasih ke dia, tolong kalau mas Zastrouw ketemu dia tanyakan perkembangannya”¹⁷.

Hal yang sama juga dilakukan Zaky di kalangan elit. Artinya, dia sering bercerita kepada para elit tentang kedekatannya dengan beberapa kiai. Bahkan ada beberapa kiai yang diakui sebagai saudaranya atau leluhurnya. Misalnya pernah suatu saat ada seorang pejabat tinggi (*salah satu ketua lembaga tinggi negara—pen*), yang bertanya kepada penulis, apakah benar Zaky itu saudaranya Kiai Achmad Watucongol, salah seorang kiai besar dari Muntilan. Karena menurut orang tersebut Zaky pernah bercerita bahwa dia adalah keturunan dari kiai Ahmad. Hal-hal seperti ini sering dilakukan oleh Zaky untuk meyakinkan orang bahwa dia adalah bagian dari komunitas elit pesantren. Yang menarik Zaky hampir hafal silsilah para kiai besar dan sejarah pesantren-pesantren besar lengkap dengan para alumninya.

Apa yang terjadi menunjukkan, pemanfaatan kapital simbolik pesantren yang dimainkan oleh Zaky mampu menembus berbagai kalangan dan lapisan sosial. Dia tidak hanya kenal dengan para pejabat, tokoh politik dan para kiai, tetapi dia juga kenal kalangan artis, para profesional dan pengusaha. Dengan kapital simbolik ini dia tidak hanya

¹⁷ Cerita ini penulis peroleh dari beberapa teman Zaky di Ciamis ketika penulis diundang untuk memberikan ceramah di salahsatu pesantren di daerah ciamis pada Bulan Maret 2008.

melakukan akumulasi kapital ekonomi yang sifatnya material, tetapi juga kapital sosial (jaringan) dan kapital kultural (ketrampilan yang diakui). Dengan akumulasi kapital ini, peningkatan pendapatan material Zaky semakin meningkat sehingga kebutuhan gaya hidupnya yang mewah dapat terpenuhi. Apa yang terjadi pada diri Zaky merupakan cermin terjadinya perubahan gaya hidup seorang santri bersarung menjadi santri berdasi.

Kalau dicermati ada perbedaan antara apa yang dilakukan Zaky dengan Arjun. Kapitalisasi simbol yang dilakukan Arjun hanya menjadi broker dari seorang kiai besar, sedangkan Zaky melakukan kapitalisasi simbol pada komunitas kiai secara umum, tidak terpaku pada satu figur kiai tertentu. Ini terjadi karena dia tidak memiliki seorang patron kiai yang tetap. Karena dia kenal dengan beberapa orang kiai, maka dia bisa memanfaatkan berbagai kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai tersebut. Misalnya menjelang pelaksanaan Pilkada Jateng, Zaky dipercaya mengantar salah seorang kandidat untuk bersilataturahmi ke pesantren menemui beberapa orang kiai.

D. Politisi Bermodal Koneksi

Sebut saja namanya Amran, seorang politisi muda yang sangat piawai. Sosok yang satu ini masih kerabat dengan seorang kiai besar yang menjadi tokoh bangsa yaitu sebagai keponakan sepupu. Ayahnya seorang muballigh biasa yang sering memberikan ceramah agama di kampung-kampung. Meski lahir dari tokoh NU yang akrab dengan pesantren, namun keluarga Amran tidak memiliki pesantren sebagaimana tokoh-tokoh NU lainnya. Padahal dalam lingkungan NU keberadaan pesantren merupakan simbol penting untuk mengukur status sosial seorang tokoh. Bahkan secara formal, Amran juga kurang intens mendalami pendidikan pesantren, meski dia hidup di kalangan pesantren.¹⁸

Beberapa posisi penting telah dijabat. Di dunia organisasi dia pernah menjadi Ketua Umum organisasi kepemudaan terbesar yang ada di bawah NU, pernah juga menjabat sebagai ketua organisasi kemahasiswaan terbesar. Saat ini, di samping sebagai Komisaris

¹⁸ Ukuran intensitas seseorang menempuh pendidikan pesantren adalah penguasaan terhadap khazanah keagamaan klasik sebagaimana tertuang dalam kitab kuning yang menjadi rujukan utama dunia pesantren. Semakin seseorang menguasai kitab kuning maka dia dianggap intens dan kompeten sebagai alumni pesantren. Demikian sebaliknya, biarpun berada dalam kalangan pesantren kalau dia tidak memiliki kemampuan menguasai kitab kuning maka dia dianggap kurang intens menjadi masyarakat pesantren.

BRI, dia juga menjadi salah satu pejabat penting di salah satu pemerintahan daerah. Di dunia politik, dia pernah bergabung dengan berbagai parpol besar, mulai dari partai yang berhaluan nasionalis, nasionalis religius sampai partai yang berasas Islam. Dalam beberapa partai tersebut tidak sekedar menjadi anggota biasa tetapi menduduki jabatan yang penting dan strategis. Berkat posisi di partai tersebut Amran pernah menjabat sebagai menteri dalam salah satu kabinet di negeri ini.

Kemunculan Amran sebagai tokoh tidak bisa lepas dari peran sang paman (sebut saja namanya Gus Sur), yang menjadi tokoh nasional. Selama berproses di Jakarta, Amran tidak lepas dari arahan pamannya, terutama selama dia tinggal di rumah sang paman di Jakarta tahun 1985.¹⁹ Selama mengikuti sang paman, berbagai jaringan sosial politik yang dimiliki sang paman dibuka agar bisa diakses oleh Amran, mulai dari LSM, tokoh politik, pengusaha sampai akademisi. Bersama penulis Amran menjadi pendamping Gus Sur ketika terjadi “perang wacana” melawan otoritarianisme rezim Orde Baru. Pada era inilah naluri dan potensi politik Amran diasah secara maksimal.

Ketika terjadi kasus penyingkiran terhadap pemimpin salah satu parpol besar (Megawati) oleh pemerintah Orde Baru, dan Gus Sur menjadi pembela ketua parpol yang disingkiran, pada saat itulah posisi Amran menjadi strategis karena dia menjadi mediator antara pamannya dan Mega²⁰. Kedekatannya dengan Gus Sur, menjadikan dirinya sebagai jembatan antara Gus Sur dengan para tokoh politik²¹ dan pengusaha serta para aktifis mahasiswa yang melawan Orde Baru pada saat itu. Simbol sebagai keluarga dekat Gus Sur dimanfaatkan secara maksimal oleh Amran untuk membuka jaringan seluas-luasnya dan menarik dukungan sebanyak-banyak dari berbagai kalangan.

Disamping posisinya sebagai orang dekat Gus Sur, faktor lain yang membuat Amran bisa membuka akses ke berbagai kalangan adalah profesi dia sebagai wartawan.

¹⁹ Ibid, www.tokohindonesia.com

²⁰ Penulis mencatat, setiap Gus Sur hendak bertemu Mega, maka Amran yang mengatur pertemuan tersebut, demikian juga ketika Gus Sur hendak menyampaikan pesan maka pesan tersebut disampaikan melalui Amran.

²¹ Para tokoh politik Orba yang ingin bertemu Gus Sur biasanya ada yang melalui Amran, seperti TS (ket. Golkar DKI pada saat itu) dan beberapa pejabat militer. Dengan demikian dia menjadi komunikator dua arah yaitu untuk menyampaikan pesan Gus Sur kepada orang lain, atau sebaliknya menyampaikan pesan orang lain untuk Gus Sur.

Meski tidak dibekali dengan kemampuan jurnalistik yang memadai, namun karena dia memiliki modal sosial dan simbolik yang kuat, maka dia bisa menjadi wartawan. Profesi sebagai wartawan yang didukung oleh kapital sosial dan simbolik yang memadai membuat Amran menjadi semakin diperhitungkan dalam percaturan sosial politik di Indonesia.

Pada dekade awal 90-an Amran belum banyak bergumul di kalangan NU. Meski secara formal dia menjadi salah satu Pengurus Pusat IPPNU, namun dia tidak begitu aktif terlibat di dalamnya. Amran lebih banyak terlibat dalam berbagai manuver politik yang dilakukan oleh Gus Sur, misalnya dalam Forum Demokrasi, LSM dan sebagainya. Selain itu, Amran juga lebih aktif terlibat dalam berbagai gerakan mahasiswa. Penulis mencatat, ketika Mega sedang ditekan oleh Pemerintah Orba dan butuh perlindungan figur yang kuat, maka Amran banyak berperan untuk mengatur pertemuan dengan Gus Sur dengan Mega. Bahkan ketika Gus Sur dan Mega melakukan pertemuan "spiritual" seperti berziarah kemakam Bung Karno, mengunjungi tempat-tempat pertapaan Bung Karno, maka Amran selalu mendampingi.²² Dalam proses sosial selanjutnya, ternyata sikap seperti ini tidak semata-mata sebagai perjalanan spiritual, tetapi juga sebagai upaya memperkuat kapital simbolik yang bisa dimainkan dalam proses politik selanjutnya. Inilah proses awal Amran mengumpulkan kapital sosial dan simbolik sehingga dia bisa menjadi tokoh nasional seperti sekarang.

Setelah malang melintang dalam berbagai gerakan sosial, barulah Amran masuk dalam politik formal melalui PDI-P. Pada Pemilu 1999 Amran terpilih menjadi anggota DPR dari Fraksi PDI-P. Ketika tokoh-tokoh NU mendeklarasikan PKB, Amran tidak ditarik ke PKB dan tetap dipertahankan berada di PDIP, karena dia dinilai sebagai simbol dukungan NU pada partai politik pimpinan Megawati yang ketika itu mendapat serangan bertubi-tubi dari kelas yang menggunakan simbol-simbol Islam. Oleh pendukungnya, Amran yang saat itu duduk sebagai anggota Fraksi PDI Perjuangan di DPR dianggap sebagai "jembatan" dua kelas massa besar, PDI-P dan NU.

²² Menjelang terjadinya reformasi, akhir '97 awal '98 Gus Sur dan Megawati banyak berziarah ke makam leluhur dan tempat-tempat keramat. Tempat paling sering dikunjungi pada saat itu adalah Istana Batu Tulis. Rombongan Gus Sur dan Megawati sering berangkat jam 01-an malam dari Jakarta untuk berziarah ke tempat tersebut. Penulis dan Amran biasanya ikut mendampingi dalam acara tersebut.

Peran Amran menjadi sangat strategis ketika Gus Sur menjadi pejabat tinggi negara dan Megawati menjadi Wakil Presiden. Dalam posisi seperti ini, modal sosial dan simbolik Amran berada pada posisi puncak, sehingga dia bisa melakukan apa saja dan loby dengan siapa saja. Posisi vital dan strategis Amran karena dukungan kapital simbolik (sebagai keponakan) dan didukung oleh posisi dia sebagai anggota legislatif pada saat itu. Bahkan ketika terjadi keretakan hubungan antara Gus Sur dengan Megawati, posisi Amran menjadi penting sebagai mediator, meski hal itu gagal dia perankan dengan baik.

Atas perannya tersebut, maka Amran juga kerap disebut sebagai pelobi ulung. Ibarat kurir, ia punya talenta peran dalam berbagai lobi politik, antara lain, pertemuan Ciganjur I (1998), Ciganjur II (2000), Istighotsah Kubro II di Senayan (2001) yang melibatkan tokoh-tokoh penting di negeri ini. Ia juga tercatat sebagai pemrakarsa pertemuan elit-elit politik dengan tokoh-tokoh agama (kiai khos).

Pada awal 2002, Amran keluar dari PDI-P, meninggalkan kursi anggota DPR, dan langsung masuk bursa kandidat Ketua Umum DPP PKB dalam Mukhtar Luar Biasa (MLB) PKB di Yogyakarta, Januari 2002. Sikap ini banyak dikecam oleh para kader PKB, karena dianggap merusak proses kaderisasi yang sedang berjalan. Para kader yang sudah lama berproses, meniti karier di PKB dari bawah, tiba-tiba harus kehilangan kesempatan promosi karena posisinya diambil oleh Amran. Salah seorang kader PKB berkomentar:

"Inilah repotnya kalau mengelola partai tradisional, aturan dan mekanisme partai dikalahkan oleh individu. Mentang-mentang dia seorang Gus, dekat dengan kiai seenaknya saja dia menduduki jabatan. Ini artinya akan merusak antrian, kita-kita yang sudah lama mengabdikan di PKB, berproses untuk menduduki jabatan yang lebih meningkat akhirnya hilang begitu saja. Sementara orang yang tidak pernah berproses dan mengabdikan di PKB dengan seenaknya mengambil jabatan. Kalau kayak begini rasanya sia-sia deh kita melakukan kaderisasi di partai, karena setiap saat kader partai yang baik bisa digusur oleh seorang Gus kalau dia menginginkan suatu jabatan di partai²³".

Pasca lengsernya Gus Sur dari kedudukannya sebagai pejabat tinggi negara, Amran melihat bahwa simbol kepemimpinan Gus Sur mulai pudar, untuk itu dia perlu mencari kapital simbolik lain yang lebih memiliki nilai tawar tinggi. Hal ini dimaksudkan untuk

²³ Pernyataan Arvin Hakim Thoha, Ketua Umum GARDA BANGSA (sayap Pemuda PKB) pada saat itu. Komentar ini diberikan menanggapi keinginan Amran untuk merebut kepemimpinan di PKB setelah lepas dari PDI pada tahun 2002. Waktu dikonfirmasi ulang oleh penulis, Arvin mengakui pernyataan tersebut.

mempertahankan posisi politik dan akses ekonomi yang sudah diperoleh. Penulis mencatat pernyataan Amran waktu itu: "Era Gus Sur sekarang sudah selesai, sudah saatnya sekarang yang muda-muda tampil memimpin PKB"²⁴

Sejak saat itu, gerakan politik Amran tidak lagi dikordinasikan dengan Gus Sur. Di sini penulis melihat Amran mencoba mencari simbol baru yang ditawarkan kepada publik yang lebih laku dan lebih memiliki bobot yang tinggi, sebagai pengganti dari kapital simbolik yang dimiliki Gus Sur, yang dianggap sudah mulai pudar.

Setelah lepas dari Gus Sur, untuk mendongkrak karir politiknya, Amran melibatkan tokoh-tokoh agama kharismatik, baik dalam menghadapi konflik internal di PKB hingga pencalonannya dalam Pemilihan Gubernur Jawa Timur tahun 2003 dan 2008. Misalnya, pertemuan sejumlah kiai pada tanggal 15 Maret 2005 di Pondok Pesantren Langitan dalam rangka menghadapi Muktamar PKB 16 April 2005. Para kiai yang hadir dalam pertemuan tersebut menolak pemberhentian Alwi Shihab dan Saifullah Yusuf. Pertemuan itu sendiri dihadiri oleh KH Abdullah Faqih, KH Mas Subadar (Pasuruan), KH Anwar Iskandar (Ketua Dewan Amranura PKB Jatim), KH Warsan Munawir (Yogyakarta), KH Abdurrahman Chudlori (Magelang), dan KH R. Muhaiminan Gunardo (Temanggung). Hubungan Amran dengan Gus Sur menjadi semakin renggang ketika PKB tidak mencalonkan Amran sebagai Gubernur. Pada saat itu PKB mencalonkan Moh. Kahfi.

Karena kegagalannya pada pemilihan Gubernur pada saat itu, pada pilgub tahun 2008 dia melakukan manuver untuk menjalarkan diri sebagai Wakil Gubernur. Manuver ini berhasil, dia dicalonkan sebagai Wakil Gubernur oleh salah satu partai politik. Menjelang Pemilihan Gubernur Jatim, Amran melakukan safari ke pesantren-pesantren. Misalnya, pertemuan yang melibatkan alumni santri di Pondok Pesantren Salafiyah Pasuruan. Silaturahmi yang digelar para ulama dengan mengundang para koordinator alumni santri ketiga ponpes itu sengaja diminta Amran. Safari ini bertujuan, untuk menepis berbagai isu yang dialamatkan kepadanya, bahwa ia akan meminggirkan peran Nahdliyin jika terpilih dalam pilgub nanti. KH Idris Hamid, Pengasuh Ponpes Salafiyah

²⁴ Pernyataan Amran kepada penulis di kantor DPP Anshor Jakarta, menjelang pelaksanaan Muktamar Luar Biasa PKB di Yogyakarta tahun 2002

mengatakan, pertemuan itu bukti konkret para ulama di Kabupaten/Kota Pasuruan kepada Amran.²⁵ Ketika diwawancarai wartawan Amran menyatakan :

“Kami sudah sowan dan minta doa restu kepada hampir semua kiai, terutama kiai-kiai sepuh. Tentu, nanti kami juga akan sowan ke kiai-kiai yang lain, yang lebih muda. Intinya, kami mohon doa restu. Saat silaturahmi dengan para kiai tadi saya menyampaikan perkembangan-perkembangan terakhir dalam proses menuju Pilgub 2008. Tadi saya juga matur bahwa selama ini saya sudah sowan ke beberapa kiai, diantaranya Kiai Idris Hamid, Kiai Zainuddin di Ploso, Kiai Faqih, Kiai Anwar Iskandar, Kiai Subadar, Kiai Chotib Umar, Kiai Fawaid, dan Kiai Mutawakil Alai’lah.”²⁶

Untuk meraih suara secara lebih maksimal dalam pencalonannya sebagai Wakil Gubernur, Amran lebih banyak menggunakan dan mengeksploitir kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai. Hal ini dilakukan karena kapital sosial sebagai ketua organisasi kepemudaan NU tidak bisa digunakan secara maksimal karena ada hambatan struktural. Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur memberikan *"warning"* (peringatan) kepada para pengurus organisasi yang dipimpinya terkait pencalonan sebagai Wagub.

Setelah masuk politik praktis, Amran mencoba mengakumulasikan kapital simbolik dengan cara mengokohkan posisi dirinya sebagai politisi muda NU dan menguasai simbol kiai kharismatik sebagai elit agama yang ada dalam komunitas NU. Kapital simbolik ini dia tawarkan dalam komunitas lain, seperti kalangan PAN dan Demokrat yang basis sosialnya adalah komunitas Muhammadiyah dan Nasionalis. Dalam hal ini, Amran telah memperluas medan permainan tidak hanya di kalangan komunitas nahdliyyin tetapi ke komunitas lain di luar nahdliyyin. Di kalangan internal nahdliyyin dia menggunakan kapital simboliknya untuk menjaga relasi dengan tokoh-tokoh kunci sementara di kalangan eksternal nahdliyyin dia menggunakan kapital simbolik untuk bargaining politik.

Peningkatan status ekonomi Amran meningkat secara signifikan ketika dia memainkan kapital simbolik yang dia miliki untuk main dalam ranah politik. Menjelang awal reformasi, asset ekonomi Amran masih sangat sederhana yaitu sebidang rumah dan

²⁵ <http://ansorbangkalan.blogspot.com/2008> download, 10 des 2008

²⁶ <http://gp-ansor.org/download>, 16 Des 2008

satu buah mobil pemberian dari Gus Sur. Waktu pertama kali membangun rumah yang ada di kawasan Jakarta Selatan dia mendapat bantuan dari mertuanya yang kebetulan pengusaha²⁷ dan beberapa dana dari Gus Sur. Sebagai wartawan dan pemimpin organisasi kepemudaan, penghasilan Amran pada saat itu habis untuk membiayai kegiatan organisasi.

Posisi ekonomi Amran meningkat drastis setelah reformasi. Setelah Soeharto jatuh, Gus Sur menjadi figur sentral. Para agen kelas kepentingan berlomba mendekati Gus Sur, mulai pengusaha, pejabat sampai tokoh partai. Posisinya sebagai orang dekat Gus Sur memungkinkan Amran melakukan kapitalisasi terhadap berbagai simbol yang ada pada diri Gus Sur. Dengan cara ini bisa meningkatkan pendapatan ekonomi.

Puncak perkembangan ekonomi Amran terjadi ketika dia menjadi anggota parlemen dari fraksi PDI-P. Pada era ini Amran benar-benar menjadi *Godfather* yang bisa mencukupi seluruh kegiatan organisasi. Amran tidak lagi mengendarai mobil pemberian Gus Sur, mobil mewahnya sudah bertambah menjadi empat, rumah dan tanah pribadinya naik hampir 500% dari jumlah semula.

Gaya hidup Amran juga sudah berubah, tidak lagi mencerminkan gaya hidup aktivis yang bernampilan apa adanya dan baju sederhana. Pakaiannya mulai bermerek, tempat berkumpul tidak lagi di kantor organisasi atau PBNU, tetapi berpindah ke loby hotel atau tempat-tempat mewah. Dia tidak lagi mengendarai mobil sendiri tetapi sudah ada sopir yang akan mengantar kemanapun dia pergi. Selain sopir, ada seorang ajudan dan pengawal yang akan mendampingi Amran dimanapun berada. Inilah beberapa perubahan kasat mata yang terjadi pada sosok Amran. Perubahan ini menjadi sangat jelas ketika dia menduduki posisi sebagai pejabat publik yaitu sebagai menteri dalam suatu kabinet.

Setelah tidak menjadi menteri, Amran kemudian diangkat menjadi salah satu Komisaris Bank pemerintah. Pengangkatan Amran ini bisa dilihat sebagai bentuk keberhasilan Amran dalam mengkonversi kapital simbolik yang dia miliki menjadi kapital ekonomi. Hal ini terlihat dari latar belakang pendidikan dan pengalaman yang dimiliki oleh Amran yang sama sekali tidak ada kaitan dengan jabatan yang didudukinya sebagai

²⁷ Data ini penulis peroleh dari pengakuan Amran pada penulis pada tahun 1998 beberapa saat setelah Amran pindah dari rumah kontrakan menempati rumah barunya di kawasan Jakarta Selatan. Pada saat itu Amran sering curhat pada penulis tentang kondisinya ekonominya.

komisaris bank. Dia tidak pernah belajar ekonomi, akuntansi atau management. Dia juga tidak pernah menduduki jabatan direktur perusahaan yang berhasil. Semua ini membuktikan bahwa, setelah lepas dari simbol Gus Sur yang sebelumnya melekat dalam dirinya, Amran mencoba mengakumulasi kapital-kapital simbolik lainnya untuk dijadikan sebagai penopang mempertahankan akses ekonomi yang telah diperolehnya.

Data-data ini menunjukkan bahwa ada beberapa kapital simbolik yang dimiliki oleh Amran yang dimainkan dalam ranah politik untuk memperoleh atau meningkatkan kapital ekonominya. Pertama, simbol sebagai bagian keluarga kiai besar yang dicerminkan oleh kedekatannya dengan Gus Sur. Kedua, simbol sebagai mediator yang bisa menjembatani antara kelas elit kiai kharismatik dengan para pejabat dan politisi; ketiga, simbol sebagai anak muda NU yang sukses bermain politik sehingga memiliki otoritas penuh untuk mewakili kaum muda NU dalam politik dan bisnis. Simbol-simbol inilah yang terus dieksploitasi dan dikembangkan serta dipertahankan oleh Amran dalam interaksi sosial untuk menjaga dan mempertahankan posisi politik dan akses ekonomi yang sudah dia peroleh saat ini.

E. Berkah Anak Kiai

Gus Rizky, anak salah seorang kiai besar di Jawa Timur. Dia tidak pernah menempuh pendidikan ekonomi, manajemen atau bisnis. Selama hidup hanya belajar di pesantren. Setelah tamat dari pesantren Rizky membantu ayahnya mengelola pesantren, menjadi salah seorang pengurus pesantren mengajar mengaji para santri. Selain itu, Gus Rizky juga menjadi pendamping ayahnya ketika menerima tamu atau berhubungan dengan pihak lain.

Posisi Rizky kian meningkat ketika terjadi kasus kiai menjadi isu penting dalam peta politik nasional. Sebagaimana dijelaskan di atas, fenomena kiai khos yang diciptakan Gus Dur telah membuat geger peta politik nasional. Pada saat itu kiai khos menjadi rujukan dan perhatian setiap tokoh dan elit politik yang sedang bertarung. Sebagai putra dari salah satu tokoh penting kiai khos, posisi Rizky menjadi sangat penting dan strategis. Sejalan dengan meningkatnya aktivitas Gus Rizky mendampingi ayahnya yang intensitas

aktivitasnya semakin tinggi, sejak saat itu pula dia tidak lagi aktif mengajar. Dia mulai sibuk melayani tamu, berkunjung ke Jakarta untuk mewakili abahnya menemui beberapa tokoh penting dan mengikuti berbagai pertemuan politik maupun bisnis.

Ketika terjadi perpecahan di tubuh partai Kebangkitan Bangsa, pada Muktamar di Semarang tahun 2005, posisi Rizky menjadi lebih penting dan strategis, karena dia yang menjadi motor gerakan anti keputusan Muktamar PKB Semarang. Sejak saat itu dia mulai menggalang dukungan dari berbagai kalangan untuk melakukan penolakan terhadap keputusan Muktamar. Untuk menjalankan tugas tersebut dia melakukan beberapa pertemuan dengan para kiai, sebagaimana yang terjadi pada pertemuan di PP Tegalrejo Magelang, di Mranggen, Demak dan beberapa pertemuan lainnya.

Selain bertemu dengan para tokoh politik dan pejabat, posisi Gus Rizky yang strategis, telah mengantarkannya bertemu beberapa orang pengusaha. Sebagai putra seorang anggota penting kiai khos, Rizky memiliki kapital simbolik yang cukup kuat. Kapital inilah yang digunakan sebagai bekal untuk melakukan negosiasi dan loby. Pada mulanya Gus Rizky kurang bisa memanfaatkan kapital tersebut untuk mencari keuntungan material. Namun seiring dengan berjalannya waktu dan meningkatnya pengalaman, akhirnya Gus Rizky bisa memanfaatkan kapital simbolik tersebut untuk memperoleh keuntungan material.

Keuntungan material yang diperoleh Gus Rizky dari proses konversi kapital simbolik ini mula-mula dipergunakan untuk membangun pondok pesantren yang sangat megah, yang berada beberapa meter di luar kompleks pesantren ayahnya. Dari sini mulai ada tanda-tanda perubahan gaya hidup Gus Rizky. Pergaulannya dengan para tokoh dan elit politik telah membawanya dalam gaya hidup baru, baik dalam penampilan maupun gaya hidup. Gaya berpakaian dan berbicaranya memang tidak banyak berubah, namun penampilan yang lain sudah mulai kelihatan berubah, misalnya kendaraan. Gus Riazky sudah tidak lagi menggunakan kendaraan kijang butut, tetapi sudah berubah menjadi CRV model terbaru. Kendaraan keluarga tidak satu tetapi untuk istri dan anaknya ada kendaraan tersendiri yaitu Kijang Innova.

Bagi Gus Rizky apa yang dia peroleh saat ini merupakan sesuatu yang wajar dan sah. Dalam hal ini, dia merasa bahwa peningkatan ekonomi yang mereka peroleh merupakan konsekwensi logis dari jerih payah mereka mengasuh pesantren. Selain itu bantuan ekonomi yang mereka peroleh juga merupakan bentuk dari upaya mempertahankan eksistensi pesantren. Artinya permainan politik yang mereka lakukan memang diakui untuk memperoleh kompensasi ekonomi untuk biaya mengelola pesantren. Mengenai hal ini Rizky mengatakan:

“Sekarang kebutuhan pesantren semakin banyak, dan santri-santri yang mengaji rata-rata dari kalangan ekonomi lemah dan petani. Makanya para kiai dituntut kreatifitasnya untuk bisa menggali sumber dana agar kebutuhan pesantren dapat tercukupi. Oleh karena itu, kalau para kiai dapat batuan dari sana sini baik secara pribadi maupun lembaga itu sah-sah saja karena kebutuhan mereka untuk mengelola pesantren sangat besar”.²⁸

Pernyataan ini menunjukkan bahwa proses ekonomisasi (konversi kapital simbolik ke dalam kapital ekonomi) yang dilakukan oleh Gus Rizky dilakukan secara sadar sebagai bagian dari upaya menjalankan tugas mempertahankan keberlangsungan lembaga pesantren. Dalam hal ini lebih lanjut Rizky menyatakan:

“Biaya untuk mengelola pesantren itu sangat mahal. Walaupun para kiai ikhlas tidak digaji, tapi pesantren sekarang butuh listrik, alat tulis, sarana dan prasarana yang semuanya membutuhkan uang. Belum lagi kalau kita bicara persoalan konsumsi para santri yang tidak semuanya bisa diperoleh dari orang tua mereka. Banyak para santri yang datang hanya membawa tekad dan semangat, dan pengasuh tidak mungkin memulangkan mereka karena pantang bagi pesantren menolak orang yang akan mencari ilmu. Untuk memenuhi semua itu para kiai dan pengasuh pesantren harus berjuang menggali dana. Dan dalam kondisi seperti sekarang ini, yang paling cepat mendatangkan dana adalah melalui jalur politik. Makanya ketika ada situasi politik yang bisa mendatangkan keuntungan bagi kiai tidak ada salahnya itu kita manfaatkan untuk menggali dana sebanyak-banyaknya. Yah hitung-hitung sebagai bentuk dari proses pemerataan lah....”²⁹

Logika-logika seperti inilah yang mengesahkan Gus Rizky dan beberapa orang yang yang sependapat dengannya melakukan ekonomisasi terhadap berbagai kapital simbolik yang dimiliki oleh pesantren melalui pertarungan politik. Selain untuk mempertahankan keberlangsungan hidup pesantren, ada logika lain yang mengesahkan proses ekonomisasi

²⁸ Wawancara dengan Gus Rizky, di kediamannya di salah satu pesantren di Jatim, pada tanggal 14 November 2008

²⁹ Ibid

berlangsung, yaitu untuk menjaga image pesantren di hadapan masyarakat modern yang materialis. Hal ini tercermin dari pernyataan KH. Nur Muhammad Iskandar, pengasuh pondok pesantren Ash-Shiddiqiyah Jakarta:

“Kiai sekarang harus kaya, karena masyarakatnya cenderung memandang kewibawaan dari kekayaan. Kita tidak mungkin bisa melakukan dakwah secara efektif kepada orang-orang yang bersedan sementara kiainya naik ojeg dan angkot. Seorang kiai yang miskin akan sulit mendapat simpati dan penghormatan dari masyarakat yang memandang sesuatu hanya dari kekayaan. Pesantren tak mungkin bisa dipertahankan dengan keadaan yang kumuh, pesantren harus mewah agar bisa menarik orang yang mau belajar. Disinilah pentingnya kiai membuka akses politik agar dapat memperoleh sumber ekonomi. Tentunya harus tetap dengan cara yang baik dan halal.”³⁰

Selain melalui pemanfaatan terjadinya pertarungan elit politik, proses ekonomisasi kapital simbolik juga dilakukan melalui jalur ekonomi. Proses pertarungan politik yang ada telah membawa Gus Rizky bertemu dengan komunitas bisnis. Beberapa kali Gus Rizky bertemu dengan para pengusaha besar, misalnya melalui DD, Gus Rizky membuka komunikasi dengan TW, selain itu dia juga sering bertemu SS, seorang pengusaha dari Jakarta. Bahkan sangat dekat dengan RS seorang pejabat tinggi negara di bidang perdagangan. Kedekatannya dengan para pengusaha dan kelas bisnis ini membuka akses di dunia bisnis, sehingga pada suatu waktu Gus Rizky diangkat menjadi salah satu komisaris dari sebuah perusahaan besar. Selain itu dia juga menjadi salah satu Direktur sebuah PT yang bergerak di bidang jasa pembebasan tanah.

Penempatan Gus Rizky sebagai komisaris perusahaan besar yang berada di Jakarta tidak bisa lepas dari kapital simbolik yang dimiliki oleh kiai khos. Pada pemilihan presiden tahun 2004, keberadaan Megawati ditentang oleh sebagian kiai khos, yang menganggap kepemimpinan perempuan bertentangan dengan ajaran Islam. Untuk meredam pandangan tersebut datanglah RS menemui Gus Rizky untuk melakukan loby. Melalui pengangkatan Rizky sebagai komisaris, maka diharapkan akan mencairkan hubungan antara tim Mega dengan kiai khos. Dengan demikian tim Mega pun berhak menggunakan kapital simbolik kiai khos. Selain itu, posisi Gus Rizky sebagai anak kiai khos membuat dirinya memiliki otoritas penuh untuk menggunakan kapital simbolik yang dimiliki bapaknya.

³⁰ Wawancara dengan kiai Noor Muhammad Iskandar, SQ. di PP As-Shiddiqiyah, Kebonjeruk, Jakarta, pada tanggal 3 Oktober 2008.

Jabatan direktur di sebuah PT di Jatim dia peroleh ketika sedang terjadi proyek penyediaan lahan untuk perusahaan di Jawa Timur. Jabatan inipun tidak bisa lepas dari posisi Gus Rizky sebagai anak dari seorang kiai besar. Argumen ini memang ditolak oleh salah seorang pejabat di PT tersebut. Waktu penulis wawancara pejabat tersebut menyatakan bahwa penempatan posisi Rizky sebagai Direktur di perusahaan tersebut tidak ada kaitannya dengan posisi dia sebagai anak kiai. *"Ini murni pertimbangan profesional, Gus Rizky itu memiliki kemampuan untuk mengelola bisnis secara profesional."³¹* Demikian katanya kepada penulis.

Anggapan ini ditolak oleh masyarakat yang ada di daerah proyek yang tanahnya akan dibebaskan, mereka tetap beranggapan bahwa posisi Gus Rizky di PT itu tidak bisa lepas dari posisinya sebagai anak kiai. Menurut pengakuan masyarakat di sekitar daerah tersebut terutama daerah yang akan dibebaskan, masyarakatnya banyak yang alumni pesantren yang dipimpin orang tua Gus Rizky. Dengan menggunakan kapital simbolik yang didukung oleh habitus pesantren maka dengan mudah Gus Rizky melakukan dialog dengan masyarakat yang kemudian merelakan tanahnya dibebaskan.

Paparan data ini membuktikan terjadinya proses kapitalisasi simbol keagamaan di kalangan komunitas pesantren. Melalui cara tersebut mereka bisa memperoleh materi dan meningkatkan pendapatan ekonomi sehingga bisa menopang gaya hidup yang mewah dan elit tanpa bekerja keras, sebagai kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren.

F. Ekonomisasi Berkah Kiai

Proses kapitalisasi simbol agama ini bisa berlangsung karena adanya kebutuhan antara kedua belah pihak, di satu sisi para broker membutuhkan keuntungan ekonomi, di sisi lain para pengguna (kelas kepentingan) juga membutuhkan kapital tersebut dalam pertarungan yang terjadi dalam suatu ranah untuk mempertahankan posisi dan

³¹ Wawancara dengan salah seorang pejabat PT. yang tidak mau disebutkan namanya, wawancara tanggal 14 Gusutus 2008

akumulasi kapital. Sebagaimana yang diakui oleh seorang politisi, sebut saja namanya Sadar, dia menjadi Ketua Umum salah satu partai politik. Menurutnya menjelang pencalonannya menjadi Ketua Umum, dia banyak bersilaturahmi ke kiai-kiai untuk memperoleh dukungan. Dia harus melakukan hal itu karenanya menurutnya pengaruh para kiai masih sangat dominan di partainya.

Untuk bisa bersilaturahmi dengan para kiai dan meminta dukungan dia harus berkomunikasi dan mejalin hubungan dengan orang-orang dekat kiai. Dan untuk itu dia harus mengintertein orang-orang dekat kiai agar citranaya di hadapan para kiai tidak hancur. Dalam hal ini dia menyatakan:

“Untuk dapat berkomunikasi dengan kiai dan memperoleh dukungannya, kita harus menggunakan orang-orang yang dengannya, karena orang-orang inilah yang bisa berkomunikasi dengan kiai. Seluruh image kita di hadapan kiai akan sangat tergantung pada orang-orang dekat ini, karena merekalah yang bisa memoles image kita di hadapan kiai. Saya tahu mereka-mereka itu adalah orang yang memanfaatkan kebesaran kiai, tapi kita juga tahu kalau kita tidak bisa melewati mereka. Terus terang orang seperti saya tidak bisa bersentuhan langsung dengan kiai, karena kiai memiliki cara komunikasi yang berbeda yang hanya bisa dimengerti oleh orang-orang terdekatnya, kalau kita seandainya berkomunikasi salah-salah bisa memperoleh reaksi yang berkebalikan, maunya cari dukungan tapi karena salah ngomong bisa-bisa malah memperoleh makian”³²

Apa yang disampaikan oleh Sadar ini memang benar adanya, kiai memiliki bahasa yang berbeda dalam menyampaikan kemauan politiknya. Hal ini pernah dialami oleh salah seorang politisi yang hendak meminta dukungan kiai. Ceritanya, pada suatu hari ada salah seorang politisi yang datang langsung kepada salah seorang kiai³³. Politisi tersebut menyampaikan keinginannya untuk meminta dukungan kiai sambil menyerahkan sejumlah bantuan kepada kiai. Melihat ulah politisi tersebut, dengan tegas kiai menyatakan tidak member dukungan dan menolak bantuan yang diberikan. Kiai tersebut menolak karena menurutnya orang tersebut tidak layak menjadi pemimpin, karena dalam pandangan kiai jika ada seseorang yang meminta jabatan atau kekuasaan maka orang tersebut berarti tamak dan tidak layak menjadi pemimpin.

³² Pengakuan salah seorang Ketua Partai yang menceritakan pengalamannya melakukan Lobby pada kiai pada saat merebut jabatan Ketua Umum. Cerita disampaikan saat wawancara pada 4 september 2004)

³³ Cerita ini disampaikan oleh salah seorang politisi kepada penulis pada 5 Juni 2008. Politisi tersebut baru sadar kalau dia salah omong setelah permintaan dan bantuannya ditolak oleh kiai.

Penulis melihat, penolakan tersebut hanya karena persoalan kesalahan bahasa. Selain itu, kiai biasanya akan lebih mudah menerima dan bersikap terbuka kepada orang yang sudah dikenal. Kepada orang lain yang belum dikenal dia akan bersikap normatif dan hari-hati. Kalau saja politisi tersebut datang bersama orang yang sudah dekat dengan kiai, maka kesalahan bahasa tersebut bisa direvisi oleh orang dekat tersebut, dan komunikasi juga bisa berjalan secara lebih terbuka.

Proses kapitalisasi simbol agama ini juga bisa dimanfaatkan oleh kalangan pengusaha. Sebagaimana dinyatakan oleh salah seorang pengusaha kepada penulis, bahwa sebenarnya dia sangat memerlukan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai dan komunitas pesantren untuk kepentingan usahanya. Sebagaimana dinyatakan oleh salah seorang pengusaha kepada penulis:

“Simbol kiai itu memiliki fungsi yang sangat penting dan strategis dalam dunia usaha. Pemasaran produk saya menjadi semakin meningkat setelah saya berhasil mendekati salah seorang kiai berpengaruh di satu daerah. Ketika masyarakat tahu pak kiai memakai produk usaha saya dan saya memiliki hubungan dengannya, akhirnya banyak masyarakat yang menggunakan produk saya tersebut”³⁴.

Pengusaha tersebut memang sering bersilaturahmi dengan beberapa kiai di pesantren dan sering memberikan bantuan kepada pesantren dan kebutuhan pribadi kiai. Waktu penulis tanya mengapa dia sering memberi bantuan pada kiai, dia menjawab:

“Bagi saya, memberikan bantuan pada kiai pada hakekatnya bukanlah memberi tetapi justru saya ingin mengambil berkah dari beliau. Selain untuk mendapat berkah, dengan dekat kiai segala urusan perusahaan jadi mudah. Pabrik saya juga menjadi lebih aman, karena saya sering memberi bantuan ke pesantren dan dekat dengan kiai”³⁵.

Selanjutnya pengusaha tersebut juga bercerita bahwa dengan pendekatan simbol-simbol agama, hubungan dengan karyawan juga menjadi lebih mudah dan terbuka. Misalnya pernah suatu saat ada konflik antara pihak perusahaan dengan buruh, kemudian pengusaha tersebut datang ke kiai untuk meminta saran. Atas saran kiai diselenggarakan pengajian di pabrik tersebut dan kiai datang untuk ceramah. Dalam ceramahnya kiai berbicara tentang hubungan antara buruh dan majikan dalam konsep Islam. Beberapa hari

³⁴ Pengakuan salah seorang pengusaha dari Jawa Timur pada penulis pada 3 September 2008.

³⁵ *Ibid.*

setelah pengajian terjadi dialog antara buruh dan pihak perusahaan dan semua dapat diselesaikan. Atas kejadian ini, pengusaha tersebut merasa berhutang budi pada kiai, maka dia sering *sowan* ke kiai untuk mendapat bimbingan dan berkah, selain juga untuk membuat image di masyarakat bahwa dia adalah orang yang dekat dengan kiai.

Pola seperti ini banyak digunakan oleh pengusaha. Disamping sebagai sarana mewujudkan tanggung jawab sosial perusahaan, pendekatan pada kiai juga ternyata memiliki makna lain yaitu mengambil kekuatan simbolik dari komunitas pesantren yang bisa dikapitalisasi untuk kepentingan ekonomi perusahaan.

Situasi seperti ini terbaca oleh orang-orang dekat kiai yang kemudian memanfaatkan kedekatan kiai dengan pengusaha. Orang-orang seperti ini tahu bahwa kiai tidak mungkin meminta sesuatu yang bersifat material kepada pengusaha yang sedang membutuhkan bantuan kiai untuk kepentingan bisnisnya. Akhirnya dia mendekati pengusaha untuk menjembatani hubungan antara kiai dan pengusaha. Dalam posisi seperti ini, para orang dekat tersebut banyak memperoleh keuntungan material dari pengusaha atas nama kiai. Apa yang terjadi menunjukkan adanya kapitalisasi simbol agama yang ada pada diri kiai oleh orang-orang terdekatnya dan di sisi lain terjadi kapitalisasi simbol agama untuk kepentingan bisnis pengusaha.

G. Tipologi dan Pola Terbentuknya Kelas Baru Dalam Komunitas Pesantren

1. Pola Terbentuknya Kelas Baru Dalam Komunitas Pesantren

Dari beberapa kasus tersebut terlihat, ada dua pola terbentuknya kelas dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Pertama melalui pola "*affinitas sosial*". Pola ini terjadi karena adanya kedekatan emosional dan kultural antara person/agen dengan para kiai dan komunitas pesantren. Pola ini terlihat dalam kasus Arjun dan Zaky. Kedua agen ini lahir dari keluarga biasa, bukan keturunan kiai atau tokoh pesantren. Tetapi sejarah hidup mereka tidak bisa lepas dari habitus pesantren. Hampir seluruh proses sosial dalam kehidupan mereka berangkat dari kultur dan sistem nilai pesantren.

Selain hidup dalam habitus pesantren, mereka melakukan interaksi sosial yang intens dengan para kiai, sehingga terbentuk ikatan emosional antara agen dengan para kiai. Ikatan emosional inilah yang membuka akses untuk mengetahui “dunia dalam” para kiai, yaitu dunia yang tidak tampak, yang ada di balik tampilan publik. Pada taraf ini, posisi agen tidak lagi seperti hubungan antara santri dan kiai, tetapi sudah menjadi seperti partner dan saudara. Suatu saat mereka bisa menjadi kawan diskusi, tempat bertanya tentang informasi sosial-politik yang tidak diketahui oleh kiai, kawan bercanda, sampai menjadi tukang pijit ketika kiai sedang capek. Seorang Arjun misalnya, bisa bercanda dengan kiai besar yang menjadi patronnya tentang cewek³⁶. Demikian juga Zaky, dia bisa bercanda secara lepas dan bercerita tentang kisah-kisah lucu sehingga sang kiai tertawa lepas hingga terbahak-bahak³⁷. Bahkan penulis pernah melihat bagaimana Zaky menyanggah informasi

³⁶ Pada saat itu penulis sedang bersilaturahmi di rumah salah seorang kiai besar yang menjadi patron Arjun. Saat memasuki rumah penulis melihat Arjun sedang berdua dengan sang kiai, duduk santai di ruang tamu. Meskipun di ruang tersebut ada kursi tapi mereka duduk lesehan di atas karpet di sela-sela kursi. Setelah mempersilahkan penulis masuk, obrolan diteruskan. Sambil ngobrol Arjun memijit-mijit kaki sang kiai. Saat itu Arjun mendengarkan cerita kiai tentang masa lalunya ketika masih nyantri di salah satu pesantren. Diceritakan oleh kiai, ketika dia naksir salah seorang cewek dari keluarga kiai tempat dia mondok. “Tidak seperti anak sekarang, yang pacaran bonceng-boncengan hingga berpegangan tangan, pada saat itu kalau kita naksir cewek, lihat sandalnya saja sudah deg-degan. Saya hanya bisa melihat cewek yang kita taksir kalau kalau saya sedang di suruh pak kiai mengambil sesuatu di pondok putri, itupun tidak berani menatap langsung, paling hanya curi-curi pandang. Yang bisa saya lihat jelas hanya sandalnya, makanya saya sangat hafal sandal cewek yang saya taksir”. Demikian cerita sang kiai sambil santai, kakinya dipijit Arjun. Selanjutnya dia bercerita: “pada suatu saat saya melihat sandal cewek yang saya taksir sedang berada di depan pintu kamar mandi. Kebetulan saya sedang lewat, hati saya deg-degan, pasti dia ada di dalam dan sedang mandi. Wah... kesempatan bisa mencuri pandang, melihat dia habis mandi. Saya menunggu sambil pura-pura bersihin lantai. Tetapi begitu keluar, ternyata bukan dia. Rupanya sandal dia seang dipinjam temannya....., wah kecewa deh. Baru kali itu saya menemukan sandal bisa memancing imajinasi dan merangsang sawhat”. Masing-masing tertawa lebar mendengar kisah sang kiai.

³⁷ Kisah ini penulis catat saat penulis bersama Zaky ketemu salah seorang kiai di Jawa Timur. Zaky terlihat sangat akrab dengan kiai tersebut. Setelah basa basi sebentar kemudian terjadilah obrolan yang sangat cair dan familiar. Mereka saling bertukar cerita dan anekdot pesantren. Saat itu Zaky bercerita tentang kisah Gus Dur yang waktu nyantri dikenal sangat nakal namun kreatif. Menurut Zaky, pada suatu malam ketika masih nyantri di Tegalrejo Magelang, Gus Dur bersama teman-temannya, mencuri ikan di empang milik kainya. Ketika sedang asyik menangkap ikan tiba-tiba kiai pemilik empang tersebut datang. Melihat sang kiai datang Rahman (Gus Dur) langsung mendarat sambil membawa ikan tangkapannya. “Siapa malam-malam di empang?” Tanya kiai menghardik. “Saya kiai, lagi nangkap santri maling ikan, ini bukti tangkapannya”, jawab Gus Dur spontan sambil menyerahkan ikan hasil tangkapan. “O... kamu to Gus, sudah sekarang kamu ambil ikannya separo, yang separo serahkan bu nyai di dapur” kata sang kiai kepada Rahman, kemudian memberi hukuman pada teman-temannya yang tertangkap mencuri ikan. Semua temannya marah pada Gus Dur, dianggap dia mengorbankan teman untuk keselamatannya sendiri. Ketika sampai di kamar, Gus Dur dicaci maki habis oleh teman-temannya. Mendapat cacian yang bertubi-tubi

dari kiai yang dianggap keliru³⁸. Sanggahan itu dilakukan dengan cara *guyon* khas pesantren, sehingga kiai tidak tersinggung.

Pada saat-saat seperti ini, suasana terlihat sangat akrab, terbuka dan cair. Seolah-olah tidak ada sekat diantara mereka. Namun perlu dicatat, keakraban seperti ini hanya berlaku di ruang privat sang kiai, dilakukan dengan orang-orang yang sudah benar-benar memiliki kedekatan emosional. Pada saat di depan publik dan para santri lainnya, mereka tetap menjaga jarak dan bersikap *tawadlu'* sebagaimana layaknya santri-santri lainnya. Semua ini dia lakukan untuk menjaga wibawa dan kharisma sang kiai.

Kedekatan emosional dengan kiai yang mampu menembus dunia lain dalam kehidupan kiai inilah yang kemudian menjadi modal para agen untuk melakukan komunikasi dengan pihak lain. Karena dianggap sebagai orang dekat kiai, maka para agen tersebut mendapat limpahan dari kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai yang menjadi patronnya. Misalnya untuk berbicara melakukan negosiasi dengan kiai besar yang menjadi patronnya seseorang harus mencari Arjun untuk dijadikan sebagai perantara. Sementara untuk Zaky yang tidak punya patron tetap, semua kiai besar hampir kenal dekat dengannya sehingga dia sering dijadikan mediator oleh kelas kepentingan untuk melakukan pendekatan pada kiai.

Kalau dicermati lebih dalam, kedekatan personal dengan kiai tersebut sebenarnya merupakan kapital simbolik yang dimiliki oleh para agen dengan habitus baru dalam

dengan tenang Gus Dur menjawab. "Sabar dulu, jangan marah, kita maling harus pake strategi. Kalau semua ngaku maling kita gak dapat bagian, tapi karena saya ngaku pahlawan jadinya kita dapat bagian separo, nah sekarang kita masak bareng-bareng". Mendengar jawaban Gus Dur yang sangat cerdas itu, semua teman-temannya, "dasar maling politik, kalo begitu, lain kali yang jadi pahlawannya saya" kata Ghaffar Rahman salah seorang yang ikut mencuri. Mendengara cerita Zaky ini sang kiai tertawa terbahak-bahak, sambil komentar: "bakat politik Gus Dur memang sudah terbawa sejak kecil, wajar saja kalau sekarang dia jadi politisi ulung"

³⁸ Ada seorang kiai di Jawa Tengah yang bercerita pada Zaky bahwa dia baru saja kedatangan tamu seorang tokoh gerakan Islam. Tokoh tersebut mengajak kiai dan santri untuk melakukan gerakan menentang aksi pornografi dan mendukung disahkannya UU Pornografi. Mendengar cerita tersebut sambil *guyon* Zaky menjawab: "wah itu sih gerakan politik kiai, kita belum tahu siapa yang suruh. Kelihatannya sih bagus menentang maksiat, tapi kalo begini caranya kayaknya kurang tepat, soalnya yang beginian yang benar dan yang salah sudah tidak jelas lagi. Menurut saya, daripada gak jelas petanya, mending kita mencegah maksiat dengan yang lain aja deh". Mendengar ucapan Zaky kiai jawab sambil tertawa: "iya ya.... Nanti kita rame-rame kelahi orang lain yang dapat bayarannya, ha...ha...."

komunitas pesantren. Sebagaimana dijelaskan oleh Bourdieu, yang dikutip oleh Andi (2006; 32), modal simbolik adalah aneka simbol (modal budaya) yang dapat memberikan legitimasi atas posisi, cara pandang, dan tindakan sosial agen sehingga dianggap sebagai yang paling absah oleh agen lainnya. Ia memiliki kemampuan untuk “membentuk dunia” (*the power of world-making*). Sebutan dan image sebagai “orang dekat kiai” adalah sebuah kapital simbolik, karena dengan sebutan tersebut dia memperoleh legitimasi untuk melakukan komunikasi dengan kiai, dan dianggap yang paling absah oleh agen lainnya (kelas kepentingan) untuk menggunakan otoritas yang dimiliki oleh kiai.

Di sini terlihat adanya kapital simbolik ganda dalam pola “affinitas sosial” terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren; kapital simbolik tingkat pertama adalah yang dimiliki oleh para kiai yang bisa dikonversi menjadi kapital ekonomi/material. Kapital simbolik tingkat berikutnya adalah image sebagai “orang dekat kiai” yang dimiliki oleh para mediator. Dengan kapital simbolik tersebut mereka memiliki kesempatan untuk melakukan konversi kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai.

Untuk membentuk kapital simbolik sebagai orang dekat kiai bukanlah sesuatu yang mudah. Ada proses panjang dan perjuangan yang berlaku untuk memperolehnya. Sebagaimana yang terlihat dalam kasus di atas, baik Arjun maupun Zaky harus mengalami hidup sebagai santri biasa yang aktif diberbagai kegiatan organisasi, kemudian menjadi pelayan para kiai, bahkan sampai menjadi tukang pijat kiai sampai pada ujungnya dia bisa menjadi partner yang bisa masuk ke dalam “dunia dalam” kehidupan kiai. Setelah mereka berhasil membentuk kapital simbolik sebagai orang dekat kiai, pada saat itulah mereka menikmati hidup dengan cara memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki dimana dengan kapital simbolik tersebut mereka memiliki kesempatan mengkonversi kapital simbolik yang dimiliki oleh kiai. Dari sini mereka mendapat berbagai keuntungan material sehingga mendorong mereka menjadi kelas baru dalam komunitas pesantren.

Pola kedua adalah pola genetik. Yang dimaksud dengan pola genetik adalah munculnya kelas baru dalam komunitas pesantren karena hubungan genetik dengan para kiai sebagai pemilik kapital simbolik. Proses terbentuknya kelas baru pola ini tidak serumit pola pertama (*affinitas sosial*). Karena ada hubungan keluarga, para agennya bisa langsung

menggunakan kapital simbolik yang dimiliki orang tuanya, atau pamannya, tanpa harus berproses membentuk kapital “simbolik antara”. Dalam pola ini, kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai itu langsung melekat pada diri para agen, karena mereka adalah bagian yang tak terpisahkan dari para kiai itu sendiri. Dapat dikatakan kapital simbolik itu sudah “*built in*” dalam dirinya.

Proses yang dilalui oleh para agen dalam pola ini hanya untuk memperkuat dan mengembangkan kapital sosial yang telah dimiliki, seperti Amran dan Gus Rizky. Dalam paparan kasus di atas, Amran adalah agen yang berproses, dia membangun karier sejak masih sekolah, namun sepanjang prosesnya dalam berkarier, sebenarnya yang terjadi adalah pemanfaatan kapital simbolik yang dimiliki oleh pamannya. Melalui kapital simbolik itu Amran mendapat berbagai privelese dan kemudahan membangun kapital sosial dan kultural untuk dirinya sendiri. Misalnya ketika masih menjadi wartawan dan aktivis mahasiswa, Amran lebih mudah membuka akses dan membangun relasi dengan kelas lain, karena dukungan dari pamannya yang seorang tokoh, sehingga di kalangan aktivis dia selalu menempati posisi elit dibanding teman-teman seangkatannya.

Hal yang sama terjadi pada sosok Gus Rizky. Bahkan proses yang dilalui oleh Gus Rizky tidak serumit Amran. Artinya proses kariernya lebih homogen dan monoton. Sejak kecil hingga remaja, dia hanya berada dalam lingkungan pesantren dengan network yang terbatas. Jaringan dia adalah orang-orang yang pernah datang menemui orang tuanya. Dia tidak pernah berproses dalam dunia politik, organisasi maupun berbagai aktifitas sosial lainnya secara maksimal. Namun karena ditopang oleh kapital simbolik orang tuanya, Gus Rizky dengan mudah memperoleh posisi penting dalam politik dan bisnis. Berbagai kemudahan ini bisa dilihat pada diri Amran dan Gus Rizky, misalnya ketika Amran melakukan *manuver* pindah-pindah partai, semua itu dilakukan dengan mudah. Bahkan aturan formal partai yang sudah ditetapkan bisa ditabrak dengan mudah. Beberapa kader partai yang sudah lama berkarier dan mengabdikan, mengantri untuk menempati posisi tertentu dalam partai, tiba-tiba aksesnya hilang karena diambil oleh Amran yang datang secara mendadak. Demikian juga dalam dunia bisnis, dengan tiba-tiba mereka bisa menempati posisi Komisaris, Direktur dan berbagai jabatan penting lainnya. Semua ini membuktikan, bagaimana kapital simbolik bisa dikonversi sehingga bisa menghasilkan keuntungan

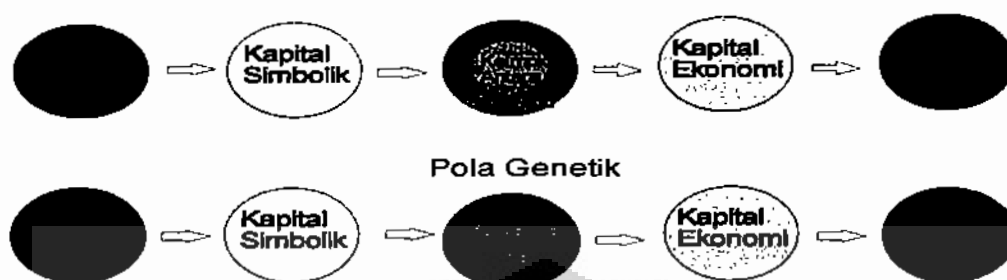
material dan politis dengan mudah. Mereka tinggal onggang-onggang, jabatan dan materi datang dengan mudah.

Terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren dengan pola genetik lebih memperlihatkan upaya para agen memanfaatkan "*deposito sosial*", dalam bentuk kapital simbolik, yang ditanam oleh orang tua dan kakek moyang yang telah meninggal. Hal ini terlihat ketika mereka melakukan loby dan negosiasi selalu menyertakan nama orang tua atau kakek moyangnya. Misalnya, dalam setiap kesempatan Amran selalu menambahkan inisial di belakang namanya, sebagai keponakan Gus Sur, seorang kiai besar (nama samaran dari penulis), baik ketika dikutip wartawan, maupun saat teman-temannya memperkenalkan diri. Misalnya ketika pernyataannya dikutip media massa, maka setelah kutipan pernyataannya, wartawan selalu menyebut: "demikian kata Gus Amran yang keponakan Gus Sur. Kadang-kadang juga ditulis: Gus Amran yang masih keluarga dekat Gus Sur.....dst". Hal yang sama terjadi pada diri Gus Rizky, ketika bertemu dengan jaringannya, baik dari kalangan pengusaha maupun tokoh politik, selalu menyebutkan: "saya putra Kiai Alim" (nama samaran dari penulis). Orang-orang dekat yang ada disekitarnya juga melakukan hal yang sama, misalnya dalam setiap acara baik formal maupun non formal, posisinya sebagai anak kiai selalu disebutkan, misalnya: "acara ini juga dihadiri oleh Gus Rizky putra Kiai Alim" dan berbagai perkataan lain yang sejenis. Selain itu, untuk memperkuat legitimasi simbolik dan menunjukkan kepada publik bahwa dirinya adalah masih keluarga kiai, maka di depan namanya diberi sebutan "Gus" (panggilan penghormatan untuk anak seorang kiai). Dengan berbagai atribut dan simbol sosial ini mereka mudah melakukan manuver apapun dan dikalangan manapun, sehingga dengan ini mereka bisa menjadi kelas baru dalam komunitas pesantren.

Pola terbentuknya kelas baru dalam komunitas pesantren tersebut dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut :

Gambar: 07

Pola Affinitas Sosial
Pola Affinitas Sosial



Dilihat dari pola terbentuknya, maka akan terlihat dua tipologi kelas baru tersebut yaitu tipologi “Affinitif” dan genetik. Untuk tipologi yang pertama berada berada di luar pesantren. Mereka hidup di kota besar, mayoritas di Jakarta, dengan gaya hidup metropolis. Mereka keluar masuk hotel berbintang untuk melakukan loby, berhibur dari café-café dan klub malam, makan di restoran mewah dengan pakaian yang mahal. Meskipun demikian mereka belum bisa lepas dari habitus dan sistem nilai pesantren. Ketika datang ke pesantren atau bertemu kiai untuk bersilaturahmi atau mengantar tamu penting yang ingin bertemu kiai, mereka berpakaian khas pesantren; baju koko, peci, bahkan kadang bersarung.

Tipologi genetik, mereka yang bisa memanfaatkan langsung kapital simbolik dan deposito sosial dari para kiai. Kebanyakan mereka tinggal di daerah, biasanya berada dalam kompleks pesantren atau dekat dengan kompleks pesantren. Sesekali mereka ke Jakarta bertemu dengan beberapa orang yang menjadi jaringan mereka atau menghadiri acara tertentu. Meski mereka tidak berada di Jakarta, namun pakaian yang dikenakan terutama istri-istri mereka terlihat sangat metropolis dan mewah. Hal ini terlihat pada saat mereka menghadiri pesta-pesta yang diselenggarakan oleh para kerabat, atau acara-acara yang diselenggarakan pesantren di daerah atau di Jakarta. Pada saat seperti ini, pakaian para istri dan keluarga dari kelas ini seperti “etalase” berjalan. Mulai perhiasan yang gemerlap, gaun mahal, parfum dan sepatu bermerek sampai kendaraan mewah lengkap dengan sopir dan pembantu. Pendeknya tampilan mereka sangat mencolok diantara pengunjung lainnya.

Universitas Indonesia |

Pada event-event seperti ini terlihat jelas gaya hidup mereka sebagai kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Demikian juga dalam hal makanan, dalam rumah mereka selalu tersedia berbagai makanan mewah mulai buah-buahan, daging, kue-kue mahal sampai minuman bermerek³⁹. Makanan disajikan dalam satu meja di ruang makan khusus. Semua jenis makanan ditata rapi dan ditaruh dalam suatu wadah khusus yang mewah.

Kenyataan ini berbeda sama sekali dengan kebiasaan makan orang pesantren yang sangat sederhana, biasanya hanya nasi dengan sayur seadanya, lauk (tahu, tempe sambal) dan ikan, biasanya ikan asin. Jarang sekali mereka makan daging. Cara makanpun biasanya dilakukan secara lesehan tanpa menggunakan sendok dan garpu tetapi langsung menggunakan tangan. Bahkan dibeberapa pesantren masih menggunakan cara ambengan, yaitu makan bersama dalam satu nampan besar, sambil duduk lesehan. Tiap nampan terdiri dari empat sampai enam orang. Semua lauk dicampur jadi satu dalam baki.

Apa yang terjadi menunjukkan adanya perbedaan habitus kelas baru dengan habitus pesantren. Meluasnya relasi dengan agen lain yang berbeda habitusnya telah menyebabkan terjadinya perkembangan habitus para elit pesantren yang menjadi kelas baru. Hal ini sesuai dengan yang dikonsepsikan Bourdieu, bahwa habitus melekat sejak lahir (perawatan bayi dan pola pengasuhan anak kiai/Gus berbeda dengan orang awam), lalu berkembang seiring dengan meluasnya relasi agen dengan agen lain yang berbeda habitusnya, termasuk dalam hal ini adalah pendidikan yang ditempuh agen, pekerjaan, lingkungan, pergaulan, dan sebagainya.

Posisi sebagai kelas atas, membuat mereka memiliki kemampuan untuk memproduksi habitus. Yang menentukan hal pembentukan habitus ini adalah "jarak dari kebutuhan nyata (*distance from necessity*)". Semakin berjarak, semakin memiliki kemampuan untuk memproduksi habitus (Allan, 2006: 178-182). Sebagaimana yang terlihat dalam paparan di atas, para elit pesantren yang menjadi kelas baru tidak melihat makan semata-mata untuk memenuhi kebutuhan perut, melainkan juga gengsi, selera,

³⁹ Kedekatan penulis dengan komunitas pesantren memungkinkan penulis untuk masuk sampai dunia dalam kehidupan para Gus sehingga penulis bisa masuk ke wilayah dapur sampai ikut memasak. Pada saat seperti inilah penulis mengamati dan mencatat selera makan mereka.

pilihan waktu luang. Dengan demikian mereka lebih memiliki kemampuan untuk memproduksi habitus daripada orang miskin.

2. Faktor-Faktor Pendukung Terbentuknya Kelas Baru di Pesantren.

Data-data di atas juga menunjukkan tidak semua orang yang memiliki posisi dan kesempatan yang sama bisa menjadi kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Dengan kata lain, tidak semua orang yang memiliki hubungan dekat dan akrab dengan kiai atau semua anak kiai menjadi kelas dengan habitus baru. Disamping agen eksternal, kondisi politik dan ekonomi sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, ada beberapa agen internal yang bisa mendorong terbentuknya kelas baru tersebut.

Pertama, keberanian membuka akses dengan komunitas lain di luar komunitas pesantren. Embrio kelas baru dengan habitus baru tersebut pada dasarnya adalah kelas mediator, yaitu mereka yang bisa menjembati komunikasi dan negosiasi antara komunitas pesantren dengan kelas luar sebagai pengguna dari kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai. Fungsi sebagai mediator tidak akan bisa dilakukan oleh orang-orang yang tidak memiliki jaringan dengan komunitas di luar pesantren. Banyak santri senior yang sudah lama mengabdikan diri pada para kiai, mereka juga memiliki hubungan yang dekat dengan kiai bahkan memiliki kedekatan emosional tapi dia tidak dapat memerankan diri menjadi mediator, karena tidak pernah keluar dari habitus dan komunitas pesantren sehingga tidak memiliki jaringan keluar yang bisa memanfaatkan posisinya menjadi mediator.

Kedua, harus bisa keluar dan melepaskan diri dari kungkungan sistem nilai, tradisi dan habitus pesantren. Artinya, mereka tidak menjadikan sistem nilai dan habitus pesantren sebagai satu-satunya pegangan hidup tetapi menjadikannya sebagai sekedar referensi moral dalam praksis sosial. Kalau masih terkungkung dengan habitus dan sistem nilai pesantren mereka tidak akan bisa menghilangkan jarak dengan sosial psikologis dengan kiai, dalam suasana demikian tidak mungkin terjadi proses konversi kapital karena mereka tidak akan mampu melakukan komunikasi terbuka dengan kiai untuk menyampaikan kepentingan orang lain yang ingin memanfaatkan legitimasi dan otoritas yang dimiliki oleh para kiai.

Ketiga, memiliki ketrampilan komunikasi politik tinggi. ketrampilan ini tidak saja penting sebagai bekal dalam berinteraksi sosial, lebih dari itu, juga berguna untuk meyakinkan para pihak luar. Di satu sisi, para aktor harus bisa meyakinkan pihak pesantren bahwa para pengguna kapital simbolik tersebut tidak akan berbahaya bagi kredibilitas pesantren baik secara politik maupun moral. Disisi lain dia juga harus bisa meyakinkan para agen politik yang sedang bertarung yang membutuhkan legitimasi dari para kiai. Dalam hal ini penulis bisa memaparkan apa yang dilakukan Zaky ketika menemani seorang tokoh politik nasional bersilaturahmi ke beberapa orang kiai di Jawa Tengah.

Pada saat itu, ada seorang tokoh politik nasional yang namanya hampir tenggelam karena kalah dalam pertarungan politik. Dalam kondisi demikian Zaky mendatangi tokoh tersebut dan menyatakan bahwa karier politiknya akan dapat bersinar kembali kalau mau datang bersilaturahmi ke kiai-kiai. Dengan berbagai argumentasi yang cukup meyakinkan akhirnya politisi tersebut bisa menerima penjelasan Zaky. Setelah itu Zaky mendatangi beberapa kiai di Jawa Tengah dan menyatakan pada kiai bahwa ada tokoh politik penting yang akan bersilaturahmi ke pesantren untuk menemui kiai. Berkat ketrampilannya berkomunikasi, para kiai bersedia menerima tokoh politik tersebut. Akhirnya setelah semua bisa menerima, dilaksanakanlah acara silaturahmi tersebut, sang tokoh politik datang ke kiai-kiai didampingi oleh Zaky.

Ketiga faktor pendukung ini berlaku untuk memunculkan kelas baru dengan tipe affinitif. Untuk tipe genetik ketiga faktor ini tidak mutlak dibutuhkan, tetapi apabila dilengkapi dengan ketiga faktor ini, posisinya sebagai kelas baru akan semakin kokoh dan kuat.

H. Proses Terbentuknya Kelas Trans Kultural

Paparan di atas menunjukkan adanya "metamorfosis sosial" yaitu suatu proses perubahan posisi para aktor sebagai dampak dari perubahan fungsi. Perubahan posisi ini membawa perubahan gaya hidup dan kultur serta habitus baru dari para aktor sehingga

terbentuk kelas baru. Ada beberapa proses sosial yang dilalui sehingga terbentuk suatu kelas baru dalam komunitas pesantren.

Kelas baru ini bermula dari komunitas santri yang membangun kedekatan emosional dengan kiai dengan berfungsi sebagai pembantu atau asisten kiai. Dalam fase ini dia berfungsi sebagai santri yang sedang menuntut ilmu sekaligus pelayan kiai. Setelah itu dia menjadi pesuruh kiai untuk menyampaikan berbagai pesan dan informasi dari kiai terhadap beberapa kolega kiai. Setelah itu, dia meningkat menjadi *badal*⁴⁰ kiai. Saat menjadi badal, dia tidak sekedar menyampaikan pesan kiai pada orang lain, tetapi juga bisa melakukan loby dan negosiasi atas nama kiai. Meski memiliki otoritas untuk melakukan loby dan negosiasi namun dia belum memiliki kemampuan untuk melakukan konversi terhadap kapital simbolik yang dimiliki oleh kiai. Pada fase ini dia justru sedang membangun kapital simbolik untuk dirinya sendiri, yaitu sebagai orang dekat kiai. Selain itu, pada fase ini dia juga masih berada dalam habitus pesantren dan belum bersentuhan dengan habitus lain di luar pesantren, dengan demikian gaya hidup, tampilan dan pola pikir sepenuhnya masih berada dalam habitus pesantren.

Karena masih berada dalam habitus lama; habitus pesantren, tidak terjadi perubahan gaya hidup, penampilan, selera dan kultur, maka pada fase ini belum bisa digolongkan sebagai kelas baru.

Fase berikutnya, dia mulai membangun hubungan dengan pihak luar dan masuk dalam komunitas luar yang habitusnya berbeda dengan habitus pesantren. Pada fase ini dia telah menjadi broker. Profesi sebagai broker menuntut perubahan penampilan dan pola pergaulan. Hal ini membuat para broker pesantren tersebut sering berkumpul dengan komunitas kelas menengah-metropolis. Dari sini terjadi perubahan gaya hidup sehingga terbentuk habitus baru. Dengan habitus baru ini dia bisa melakukan kapitlaisasi terhadap kapital simbolik dan berbagai kapital lainnya yang dimiliki oleh komunitas pesantren. Arena adanya gaya hidup, selera dan habitus inilah maka dapat disebut muncul kelas baru dalam komunitas pesantren.

Dari paparan terlihat, proses ekonomisasi kapital simbolik (konversi dari kapital simbolik menjadi kapital ekonomi) yang dimiliki oleh kiai dan komunitas pesantren, telah melahirkan fenomena munculnya kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Yaitu sekelompok orang yang hidup mewah dengan harta melimpah tanpa

⁴⁰ Badal adalah suruhan kiai untuk menemui dan menyampaikan pesan kiai pada seseorang yang menjadi jaringan kiai (pengusaha, pejabat atau politisi).

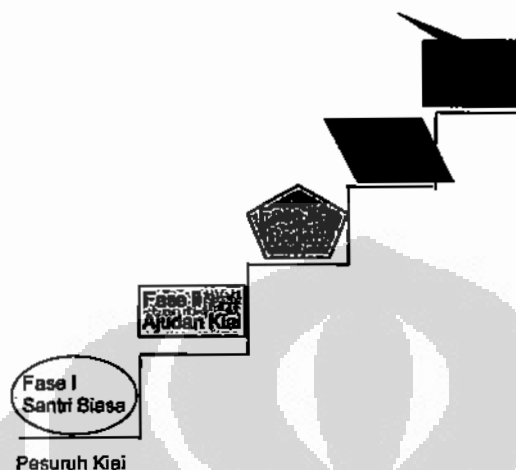
melalui kerja keras. Mereka hanya memanfaatkan simbol-simbol agama yang dikapitalisasi kemudian dikonversi menjadi kapital ekonomi. Dalam proses pertukaran antar kapital ini Pinnington menyatakan bahwa kapital simbolik dengan merujuk pada kapital yang berasal dari ruang pendidikan, ruang kultural dan ruang sosial, yang sangat tinggi nilainya dalam sebuah profesi, dalam tingkat tertentu dapat pula diperdagangkan (*traded*) dalam pasar ekonomi demi memperoleh keuntungan ekonomis (Ashly, Pinnington, 2001; 4).

Apa yang terjadi pada kelas baru sebenarnya mereka tidak memiliki kapital simbolik, kapital tersebut hanya dimiliki oleh para kiai, tetapi para kiai ini tidak memiliki ketrampilan yang cukup untuk melakukan konversi, selain itu, mereka juga dibatasi oleh dinding moral dan nilai yang tidak memungkinkan mereka melakukan semua itu. Dalam situasi seperti ini, muncul kelas mediator yang menjembatani antara berbagai kelas kepentingan dengan pihak pesantren. Kelas ini terdiri dari para santri senior atau alumni pesantren yang memiliki kedekatan emosional dengan para kiai, orang-orang dekat kiai dan juga para Gus (anak kiai). Dalam prakteknya fungsi mediasi berkembang menjadi proses transaksi, sehingga kelas mediator yang pada awalnya berfungsi sebagai mediator ini akhirnya menjadi berfungsi juga sebagai “marketing” atas berbagai kapital yang dimiliki oleh para kiai. Dalam konteks ini mereka tidak lagi menjadi mediator tetapi telah berubah fungsi menjadi broker kapital, yang bisa melakukan konversi dan ekonomisasi terhadap kapital yang dimiliki oleh kiai.

Fungsi broker ini ternyata memberikan keuntungan ganda bagi kelas mediator, di satu sisi mereka dapat membuka akses lebih luas dengan kalangan elit. Di sisi lain mereka memperoleh keuntungan material dari proses ekonomisasi kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai. Posisi obyektif para broker yang menjadi kelas baru ini berada di titik antara dua titik ekstrim posisi obyektif para aktor, antara yang marginal dan dominan. Kenyataan ini menunjukkan kompleksitas posisi obyektif para agen, sebagaimana dikemukakan Bourdieu bahwa dalam kenyataan, posisi-posisi obyektif merupakan sesuatu yang kompleks. Di antara dua titik ekstrim dominan dan marjinal terdapat beragam posisi obyektif lainnya (Andi Rahman; 2007). Fase terbentuknya kelas baru ini dapat digambarkan dalam skema berikut :

Gambar 08

Fase Terbentuknya Kelas Baru Dalam Komunitas Pesantren



Tumbuhnya kelas baru ini merupakan bukti bahwa pesantren menempati posisi yang strategis dan dominan dalam pertarungan ekonomi dan politik. Ini terjadi karena adanya berbagai kapital (sosial, kultural, simbolik bahkan ekonomi) yang dimiliki oleh pesantren. Akibatnya banyak agen yang ingin mendekati pesantren untuk memperkuat posisi mereka dalam pertarungan.

Kelas baru yang muncul di sini adalah hasil perpaduan antara habitus pesantren dengan habitus modernis-metropolis, antara gaya hidup tradisional dengan gaya hidup pragmatis-hedonis. Dengan posisi seperti ini maka penulis menyebut kelas yang baru ini dengan istilah *Trans Cultural Class* (kelas lintas budaya/transkultural).

Beberapa data di atas menunjukkan bahwa kelas transkultural berfungsi sebagai "power broker" (agen kekuasaan) dalam suatu pertarungan yang terjadi dalam ranah politik. Posisi mereka yang berada diantara dua habitus menyebabkan mereka leluasa memainkan peran sebagai power broker, dengan cara memainkan berbagai kapital yang dimiliki oleh komunitas pesantren. Untuk bisa melakukan hal itu mereka harus membentuk kapital simbolik terlebih dahulu. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kelas transkultural adalah mereka yang memiliki habitus ganda dan berada diantara dua kultur yang kontradiktif (tradisional-metropolis) dan berfungsi sebagai agen kekuasaan dengan

cara melakukan konversi kapital yang dimiliki oleh komunitas pesantren melalui penciptaan kapital simbolik.

I. Kelas Transkultural VS Kelompok Kritis

Tidak semua aktor pesantren yang melakukan interaksi dan komunikasi dengan dunia luar dan berperan sebagai broker, menjadi kelas transkultural. Dari beberapa penelitian dan data yang ada menunjukkan bahwa para broker dari komunitas pesantren yang melakukan interaksi dengan komunitas luar pesantren muncul dua komunitas yang berbeda dan kontradiktif, yaitu kelompok kritis-transformatif dan kelas transkultural.

Kelompok transformatif kritis adalah mereka yang menjadikan kapital simbolik untuk dikonversi menjadi material dan kapital ekonomi tetapi tidak untuk memperkaya diri dan menyokong gaya hidup mewah. Sebaliknya, kelompok ini justru menjadikan kapital simbolik pesantren dan para kiai sebagai modal untuk melakukan transformasi sosial. Penulis menyebut komunitas ini dengan istilah kelompok kritis, bukan kelas kritis. Ada beberapa alasan penulis menyebut komunitas ini dengan istilah kelompok; pertama, komunitas ini tidak memiliki habitus baru sebagaimana yang dikonsepsikan oleh Bourdieu. Meskipun melakukan interaksi dengan dunia luar dan melakukan pertarungan dalam ranah sosial dan politik dengan berbagai kelompok lainnya, namun mereka tetap berada dalam habitus pesantren. Gaya hidup, penampilan dan selera mereka sama sekali tidak berubah, semuanya masih mencerminkan habitus pesantren. Kedua, merujuk pada Hans Dieter Evers mengenai definisi dari kelompok strategis. Dalam hal ini Evers menyatakan:

“Strategic groups are neither elites nor social classes. They cut across hierarchies, its members do not carry cards or identification tags, and they may follow different lifestyles and follow different beliefs. They are, however, united by one common goal: to secure present and future chances to gain access to resources; to share chances of appropriation of resources and their distribution. They are not necessarily members of a network nor members of an organisation, though this is not excluded either. A strategic group is, in sociological terms, a quasi-group” (Hans-Dieter Evers and Solvay Gerke; www.zef.de)

Dengan pengertian ini, penulis berasumsi bahwa kelompok kritis dari kalangan pesantren ini bukanlah kelas. Komunitas ini tidak memiliki anggota tertentu yang memiliki jaringan khusus diantara mereka. Mereka juga memiliki keanggotaan suatu organisasi. Mereka juga memiliki gaya hidup yang berbeda dengan komunitas pesantren dan mengikuti cara pandang yang berbeda dengan komunitas pesantren, namun mereka masih berada dalam habitus pesantren. Dilihat dari gaya hidup, selera, penampilan dan habitus mereka sama sekali berbeda dengan habitus kelas transkultural.

Hasil penelitian Shonhadji Sholeh (2004) tentang munculnya arus baru NU, merupakan cerminan dari adanya kelompok kritis di kalangan kaum muda NU yang menjadi motor terjadinya transformasi pemikiran di kalangan komunitas pesantren (NU). Penelitian Laode Ida (2005), Badrun Alaina dan Moh. Sodik (2000) juga menunjukkan hasil yang sama. Mula-mula kelompok ini bergerak di bidang wacana, yaitu melakukan sosialisasi wacana keberagamaan kritis di kalangan kaum nahdliyyin (komunitas pesantren). Penyebaran wacana ini dilakukan melalui berbagai bentuk diskusi, halaqah, penerbitan pelatihan dan sebagainya sebagaimana tercermin dalam gerakan para aktivis di LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) di Yogya, eISAD (Lembaga Study Agama dan Demokrasi) di Surabaya, Lakpesdam NU (Lembaga Kajian Sumberdaya Manusia). Namun dalam perkembangan lebih lanjut kelompok ini juga bergerak dalam bidang praktis sosial, seperti keterlibatan lembaga Syarikat⁴¹ dalam berbagai kegiatan rekonsiliasi sosial korban G30S/PKI dengan komunitas NU. Mayoritas pengelola lembaga ini adalah kaum muda NU dari komunitas pesantren. Adalagi yang terlibat dalam kegiatan peningkatan ekonomi kecil, seperti yang dilakukan oleh M. Jadul Maula dengan kelompok koperasi para peternaknya⁴². Selain kedua orang tersebut, masih banyak agen dari

⁴¹ Syarikat adalah lembaga nirlaba yang bergerak dibidang rekonsiliasi sosial para korban G30S/PKI. Lembaga ini dibawah pimpinan M. Imam Azis, seorang alumni PP. Mathali'ul Falah Pimpinan KH. Sahal Mahdfudz di Kajen, Margoyoso Pati. Imam adalah aktifis kemanusiaan yang pernah terlibat dalam berbagai aksi sosial, mulai advokasi korban pembangaunan waduk Kedung Ombo tahun 90-an, membela para korban kekerasan agama, sampai pada upaya memperjuangkan rekonsiliasi sosial. Sebelum mendirikan Syarikat, dia merintis berdirinya LKiS

⁴² Jadul Maula adalah seorang alumni pesantren, dia dididik dan dibesarkan dalam lingkungan pesantren, sehingga dia sangat kental habitus pesantren. Selain menjadi pemimpin Pesantren milik LKiS, dia juga

komunitas pesantren yang melakukan transformasi sosial dengan cara-cara sebagaimana tersebut di atas.

Kalau dicermati, apa yang terjadi pada diri Imam dan Jadul memiliki latar belakang dan pola interaksi sosial yang sama dengan para agen dari kelas baru tersebut. Mereka adalah alumni pesantren, hidup dalam kultur dan nilai-nilai pesantren. Praktek sosial mereka dipandu oleh habitus pesantren. Mereka juga memiliki kapital simbolik yang berbasis pada habitus pesantren. Melalui kapital simbolik sebagai komunitas pesantren mereka melakukan loby dan negosiasi kepada kelas kepentingan yang ada di luar pesantren. Melalui lembaganya, Imam membangun kerjasama dengan berbagai lembaga donor dari asing TAF/Ford Foundation dan sebagainya. Selain itu Imam juga membangun interaksi dengan para tokoh politik, pejabat dan para elit politik. Namun semua itu dilakukan bukan untuk memperoleh keuntungan material, tetapi digunakan sebagai penopang kegiatan untuk mewujudkan transformasi sosial di kalangan komunitas pesantren.

Hal yang sama terjadi pada diri Jadul. Sebagai seorang alumnus pesantren dia juga menggunakan kapital simbolik tersebut untuk melakukan negosiasi. Dengan kapital tersebut dia membangun jaringan yang luas dengan kelas lain. Saat ini Jadul adalah sosok yang dekat dengan keluarga Kraton Yogyakarta. Bahkan seringkali dia dimintai pemikiran oleh Pembayun (Putri Sultan HB X) dan Gusti Ratu Hemas ketika menghadapi suatu masalah. Dia menjadi konsultan informal keluarga Raja. Dalam posisi seperti ini, sebenarnya Jadul bisa memperoleh keuntungan material untuk memperkaya diri. Namun hal itu tidak dilakukan. Bahkan posisinya yang strategis ini digunakan untuk membuka akses mencari kapital ekonomi yang bisa digunakan untuk membantu para petani, dan hal ini berhasil. Saat penulis melakukan kunjungan ke rumahnya, saat itu Jadul sedang memimpin pertemuan bulanan dengan para petani peternak sapi. Menurut pengakuan Jadul, modal para peternak sapi tersebut diperoleh dari beberapa bank yang mempunyai program

aktif mengelola koperasi petani yang bergerak dalam program penggemukan sapi ternak dan penanaman lahan tidur.

Universitas Indonesia |

kredit lunak untuk disalurkan ke petani. Dia memperoleh akses itu atas rekomendasi keluarga raja.

Selain melakukan pembinaan terhadap para peternak sapi, Jadul juga melakukan pembinaan terhadap petani yang sedang menggarap tanah Magersari (tanah milik raja) di daerah Piyungan, Yogyakarta. Tanah itu sudah lama terlantar, sehingga akhirnya para petani membudidayakan tanah tersebut untuk pertanian. Jadul berperan besar dalam kegiatan ini, karena dialah yang meminta *palilah* (izin) dari Sultan agar tanah magersari tersebut bisa dibudidayakan para petani. Sebelum meminta *palilah* kepada Sri Sultan, Jadul terlebih dahulu bicara dengan Pembayun untuk menyampaikan permohonan tersebut pada Sultan. Beberapa saat kemudian datang informasi dari Pembayun yang menyatakan Sri Sultan mengabulkan permohonan tersebut. Sejak saat itu, para petani mulai menggarap tanah magersari tersebut.

Sebagai seorang alumni pesantren Jadul memiliki legitimasi yang kuat untuk melakukan kapitalisasi terhadap simbol-simbol keagamaan pesantren. Posisinya sebagai alumni pesantren juga didukung dengan kapabilitasnya yang memadai sebagai seorang intelektual. Disamping aktif dalam berbagai gerakan sosial, dia juga aktif dalam dunia akademik sebagai seorang dosen di salah satu perguruan tinggi swasta di Yogyakarta, pengasuh pondok pesantren Kali Opak, sebuah pesantren alternatif yang menampung para mahasiswa dan seniman untuk berproses mengembangkan kreasi dan daya nalar. Menurut Jadul semua ini dilakukan sebagai upaya untuk melakukan transformasi dunia pesantren. Dalam hal ini dia menyatakan:

“Perlu ada gerakan yang serius untuk mentransformasikan dunia pesantren, karena ada kecenderungan nilai-nilai yang diajarkan di pesantren yang sebenarnya sangat penting kurang diminati oleh masyarakat. Hal ini terjadi karena nilai-nilai tersebut masih dipahami secara normatif, sehingga tidak mampu menyentuh problem riil yang dihadapi masyarakat. Masyarakat sekarang butuh jawaban kongkrit untuk mengatasi problem sosial ekonomi yang dihadapi, misalnya masyarakat kesulitan dana untuk menyekolahkan anaknya, hal ini tidak bisa diatasi hanya dengan memberikan fatwa menuntut ilmu wajib bagi setiap muslim. Demikian juga ketika masyarakat menghadapi berbagai kesulitan hidup akibat tekanan ekonomi. Hal ini tidak bisa diatasi dengan memberikan fatwa sabar dan tawakkal atau menjanjikan kehidupan akherat lebih mulia daripada di dunia. Orang yang sedang

kesusahan butuh jawaban yang kongkrit dan seketika, jika hal ini tidak mampu dilakukan oleh pesantren, maka mereka akan mencari jawaban di tempat lain⁴³

Bagi Jadul sebenarnya kapitalisasi terhadap simbol atau ajaran agama merupakan sesuatu yang sah dan harus dilakukan, karena melalui kapitalisasi ini ajaran agama yang abstrak, normatif dan serba akherat akan dapat diwujudkan secara kongkrit dan dinikmati manfaatnya secara nyata. Hanya saja kapitalisasi ini harus dilakukan dengan batasan, pengertian dan tujuan yang jelas. Kalau kapitalisasi bermakna profanisasi terhadap ajaran dan simbol agama maka yang terjadi adalah pendegradasian agama. Tetapi jika kapitalisasi ini dilakukan dengan tetap menjaga sakralitas agama, dan hasilnya digunakan untuk mewujudkan kesejahteraan ummat maka hal itu perlu dilakukan.

Kasus Imam dan Jadul adalah contoh dari komunitas pesantren yang melakukan transformasi sosial dari kalangan santri yang bukan berasal dari keluarga kiai. Pada kasus yang lain penulis juga mencatat adanya kelompok kritis dari komunitas yang berasal dari keluarga kiai, sebagaimana yang terjadi dalam diri KH. Muhaimin dari PP. Nurul Ummahat, Kotagede, Yogya, serta Gus Nung (Nuruddin Amin) dari Pesantren Bangsri, Jepara. Muhaimin adalah seorang kiai muda yang aktif dalam berbagai kegiatan sosial lintas agama. Secara sosiologis dia memiliki seluruh kapital sebagaimana yang dikonsepsikan Bourdieu (kapital sosial, kultural, simbolik dan ekonomi). Dia memiliki jaringan yang amat banyak, baik dari kalangan pengusaha, pejabat, tokoh politik sampai aktivis jalanan. Dia juga memiliki kapital simbolik yang sangat kuat yaitu sebagai kiai muda pejuang pluralisme dan dialog antar iman. Kapital simbolik yang dimiliki kiai Muhaimin, sangat potensial untuk dikonversi menjadi kapital ekonomi/materi yang bisa dijadikan penopang untuk menjadi kelomok baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Tapi hal itu tidak dia lakukan. Kapital tersebut justru digunakan untuk menopang berbagai kegiatan sosial, sementara dia tetap hidup sederhana jauh dari kemewahan.

Kasus Gus Nung juga menunjukkan fenomena yang sama. Dia adalah anak KH. Amin Sholeh, seorang kiai besar dari Jepara. Dari segi *nasab* (garis keturunan), dia

⁴³ Wawancara dengan M. Jadul Maula, pada 21 Agustus 2008 di Rumah Jadul, Bantul, Yogyakarta.

memiliki kapital sosial yang memadai. Dia juga alumni IAIN Sunan Kalijaga dan menguasai khazanah kitab kuning. Artinya kapital kultural yang dimiliki sudah lebih dari cukup. Sebagai anak seorang kiai besar dengan sendirinya dia juga memiliki kapital simbolik dan punya hak untuk memanfaatkannya. Namun hal itu tidak dilakukan oleh Gus Nung, sebaliknya dia justru meninggalkan semua itu. Ketika masih menjadi mahasiswa dia aktif dalam berbagai gerakan mahasiswa, memimpin beberapa LSM bahkan sempat menjadi wartawan salah satu koran terbitan Yogya. Ini artinya Gus Nung tidak mau menjadi kelas baru yang hanya mengandalkan kapital yang dimiliki oleh orang tuanya untuk menopang gaya hidupnya.

Ketika sudah memimpin pesantren sikap seperti ini tetap dipertahankan oleh Gus Nung. Hal ini tercerminkan dalam gaya hidup Gus Nung yang amat sederhana, terbuka dan apa adanya. Gaya pakaiannya tidak berlebihan, tak ada perabot mahal di rumahnya. Bahkan istrinya yang lulusan S-2 dari Eropa juga tidak menunjukkan adanya perubahan gaya hidup. Gaya hidup Gus Nung lebih tampak sebagai seorang aktivis LSM, meski dengan pakaian yang lekat dengan gaya pesantren. Gus Nung juga sering berhubungan dengan para tokoh, pejabat, pengusaha dan elit politik baik di tingkat daerah maupun nasional. Oleh para koleganya dia dianggap sebagai simbol dari komunitas pesantren, keterlibatannya dalam berbagai aktivitas sosial politik selalu dipandang sebagai representasi komunitas pesantren. Namun hal itu tidak membuat Gus Nung tegur untuk mengambil keuntungan secara materi. Bahkan waktu terjadi kasus demonstrasi massa menentang pembangunan PLTU, Gus Nung ikut terlibat langsung melakukan aksi. Mulai dari aksi demonstrasi sampai melakukan loby dan negosiasi dengan penentu kebijakan. Bahkan Gus Nung sampai melakukan aksi protes ke luar negeri, di Korea dan Jepang. Pada bulan April 2007, Gus Nung mendatangi beberapa perusahaan pengelola listrik di Korea yaitu Kepco dan KHNP. Disana Gus Nung melakukan aksi tunggal, duduk ditangga sebuah gedung perusahaan listrik di Korea. Di Korea Gus Nung melakukan negosiasi dan menyampaikan aspirasi penolakan warga Jepara terhadap rencana pembangunan PLTN di Muria. Waktu itu dia juga mengunjungi JBIC, sebuah lembaga keuangan yang dianggap akan mendanai proyek tersebut.

Setelah dari Korea, Gus Nung berangkat ke Jepang. Disana dia mencoba mendatangi Mitsubishi, perusahaan yang dianggap akan menjalankan proyek PLTN di Muria, namun dia ditolak untuk negosiasi, sehingga akhirnya dia datang ke Hitachi yang bersedia menerima Gus Nung untuk menyampaikan aspirasi rakyat Jepara. Selain itu, dia juga melakukan kampanye anti nuklir melalui orasi dan diskusi yang diselenggarakan di kampus Universitas Sofia Jepang dan beberapa kampus lainnya. Alasan Gus Nung mendatangi beberapa perusahaan tersebut adalah karena perusahaan-perusahaan tersebut yang akan berperan besar dalam proyek PLTN, ada yang jadi investor, suplayer teknologi, dan sebagainya. Lebih lanjut mengenai aksi ini Gus Nung menyatakan :

“Saya melakukan aksi ini memberikan balance informasi kepada para investor dan perusahaan-perusahaan lain di luar negeri yang akan terlibat dalam proyek PLTN Muria. Selama ini pemerintah selalu meyakinkan investor dan perusahaan yang terlibat bahwa rakyat sudah setuju, sudah oke..... padahal kenyataannya rakyat tidak setuju, rakyat menolak. Saya sampaikan ini agar para investor tahu, sehingga mereka bisa mempertimbangkan untung ruginya kalau mereka meneruskan proyek tersebut”⁴⁴

Mengenai upaya yang dilakukan oleh masyarakat untuk berdialog dengan pemerintah Gus Nung menyatakan :

“Sebenarnya rakyat sudah melakukan berbagai upaya untuk menyatakan penolakannya terhadap proyek PLTN. Kami sudah pernah berkirim surat kepada seluruh instansi yang berkepentingan, kepada pemerintah dari semua lapisan, mulai Bupati, Gubernur sampai Presiden, tapi surat kami tidak pernah memperoleh tanggapan. Selain itu, rakyat juga pernah melakukan berbagai aksi protes sosial, dibantu para mahasiswa dan aktivis lingkungan. Tapi semua itu tidak pernah memperoleh tanggapan yang memadai”⁴⁵.

Keterlibatan Gus Nung dalam hal ini tidak sebatas melakukan aksi protes, lebih dari itu dia juga menjadi fasilitator berbagai kegiatan yang dilakukan oleh para mahasiswa, aktivis lingkungan dan akademisi yang menolak proyek PLTN. Misalnya dia memfasilitasi para mahasiswa yang melakukan proses pendampingan. Memberikan forum kepada para peneliti dan akademisi untuk berbicara dan meneliti, mengundang para narasumber untuk berdiskusi dan sebagainya. Selain kegiatan menolak proyek PLTN, Gus Nung juga aktif di

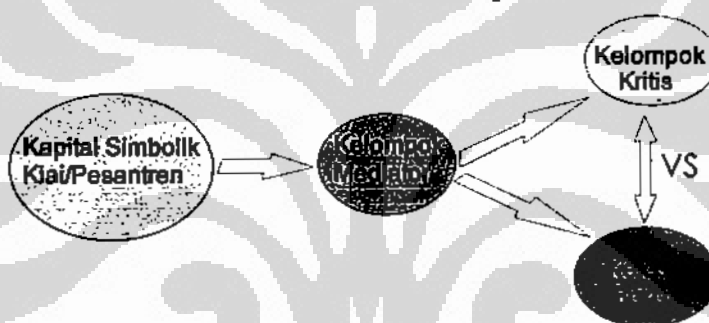
⁴⁴ Wawancara dengan Gus Nung pada tanggal 5 Maret 2009 di rumah Gus Nung, Kompleks Pesantren Al-Amin, Bangsri Jepara.

⁴⁵ *Ibid.*

berbagai kegiatan lainnya, seperti dialog antar iman dan sebagainya, selain mengelola pesantren peninggalan abahnya.

Beberapa kasus tersebut menunjukkan adanya perbedaan yang cukup kontradiktif antara gaya hidup dan habitus kelas transkultural dengan kelompok kritis transformatif, sehingga bisa dikatakan, kelompok kritis transformatif ini sebagai antithesis dari kelas transkultural. Sebenarnya mereka sama-sama berangkat dari pesantren sebagai habitus, sama-sama menggunakan kapital simbolik kiai sebagai modal melakukan interaksi sosial, namun pada ujungnya terjadi perbedaan yang sangat kontradiktif diantara keduanya. Hubungan antara kelompok kritis dengan kelas transkultural dapat digambarkan dalam skema berikut :

Gambar 09
Kelas Transkultural VS Kelompok Kritis



Dalam kenyataannya, situasi ini tidak saja menyebabkan terbentuknya kelas transkultural yang memiliki habitus baru, di sisi lain kondisi ini juga melahirkan kelompok kritis yang memanfaatkan posisi dominan pesantren untuk melakukan proses transformasi. Kelompok ini juga melakukan loby, negosiasi dan membangun jaringan dengan pihak lain yang akan menggunakan kapital pesantren. Namun hasil dari semua itu tidak digunakan sebagai modal untuk foya-foya, menopang gaya hidup yang hedonis, sebaliknya justru digunakan untuk melakukan transformasi sosial. Artinya, proses ekonomisasi kapital simbolik pesantren pada ujungnya melahirkan dua komunitas yang berseberangan dan kontradiktif yaitu kelompok kritis transformatif dan kelas transkultural yang hedonis dan pragmatis.

BAB VI

EKSPLOITASI KAPITAL SIMBOLIK PESANTREN : PENYANGGA GAYA HIDUP KELAS BARU

A. Pengantar

Dalam bab sebelumnya telah dijelaskan tentang proses terbentuknya kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Pada bagian ini penulis akan memaparkan bagaimana kelas baru tersebut mengakumulasi materi untuk menopang gaya hidupnya yang mewah dan berbiaya tinggi.

Dari beberapa kasus yang menjadi obyek penelitian menunjukkan ada proses ekonomisasi kapital simbolik yang dilakukan oleh kelas baru dalam komunitas pesantren dengan cara menjadi broker dan mediator antara kiai dan komunitas pesantren dengan kelompok kepentingan. Yang dimaksud ekonomisasi dalam penelitian ini adalah proses konversi dari kapital simbolik yang immateriil menjadi kapital ekonomi yang materiil. Sebagaimana dinyatakan Bourdieu, dalam rangka memperkuat (mempertahankan atau merebut) posisi obyektif dalam ranah, modal bisa dipertukarkan (*reconversion*) satu dengan yang lain (Bourdieu, 1994: 125-175).

Sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya, proses rekonversi ini telah terjadi, dari kapital sosial dan budaya menjadi kapital simbolik. Setelah menjadi kapital simbolik maka akan dengan mudah dikonversi menjadi kapital ekonomi, dengan selimut kapital simbolik akan mudah diperoleh keuntungan ekonomi, budaya dan lain-lainnya yang dapat memperkokoh posisi dalam ranah (Bourdieu, 1977: 183; Wacquant, 1994: 9;). Berdasarkan pemikiran Bourdieu ini dalam bab ini penulis akan memaparkan beberapa kasus yang mencerminkan terjadinya ekonomisasi kapital simbolik.

Pada bagian pertama penulis akan memaparkan proses kapitalisasi ritus agama, yaitu beberapa kasus yang menunjukkan terjadinya proses kapitalisasi ritus agama, yaitu upaya menjadikan ritus agama sebagai kapital yang memiliki nilai ekonomi. Uraian selanjutnya penulis akan memaparkan beberapa momen penting yang mendorong terjadinya proses ekonomisasi simbol dan ritus agama terjadi. Setelah itu penulis akan memberikan catatan terhadap berbagai kasus tersebut. Catatan ini sebagai bentuk konfirmasi dan afirmasi terhadap

beberapa teori dan hasil temuan sebelumnya, sekaligus sebagai upaya membangun konstruksi teoritik.

B. Kapitalisasi Ritus Agama

1. Istighotsah

Istighosah adalah ritual keagamaan yang sudah menjadi tradisi di kalangan pesantren. Penulis belum menemukan sumber-sumber rujukan mengenai pengertian dan asal usul ritual istighosah ini. Pada prakteknya ritual ini berbentuk do'a bersama yang dilakukan oleh para ulama, mursyid (guru thareqah), pemimpin pesantren dan masyarakat. Penulis melihat ritual ini lebih dekat dengan ritual thareqat/sufi, hanya saja dilakukan secara terbuka dan massif. Artinya setiap orang bisa mengikuti tanpa ada persyaratan dan ritual khusus sebagaimana layaknya pelaksanaan dzikir yang dilakukan oleh kelompok jamaah thareqat. Dalam kegiatan ini dibacakan do'a khusus tetapi do'a ini sifatnya lebih variatif, artinya tidak terpaku pada satu do'a khusus tertentu. Misalnya dalam satu istighotsah dibaca do'a shalawat nariyah tapi dalam istighotsah yang lain dibaca hizb nashar dan sebagainya. Pembacaan doa dalam istighotsah tergantung pada tujuan dan maksud pelaksanaan istighatsah. Hal ini sesuai dengan pendapat KH. Said Aqil Sirajd:

Istighatsah adalah do'a bersama yang dilakukan oleh umat Islam untuk memohon pertolongan kepada Allah. Ritual ini dilakukan oleh umat Islam ketika menghadapi persoalan yang sangat penting dan gawat misalnya ketika perang Salib, pasukan umat Islam selalu melaksanakan istighatsah ketika hendak melakukan pertempuran. Pada zaman revolusi fisik merebut kemerdekaan juga sering dilakukan. Selain pada saat menghadapi pertempuran, istighatsah juga dilakukan ketika menghadapi masa-masa sulit seperti musim paceklik, konflik sosial, atau kesulitan-kesulitan lain yang sifatnya massif. Pendeknya istighatsah adalah upaya spiritual umat Islam untuk memohon pertolongan Allah agar diberi jalan keluar menghadapi berbagai kesulitan dan mencapai tujuan.

Pelaksanaan ritual istighotsah ini tidak tergantung pada waktu dan tempat. Kapan saja dan dimana saja bisa dilaksanakan. Siang hari, malam hari, pagi hari istighotsah bisa dilaksanakan. Demikian juga tempatnya, bisa di masjid, mushalla, makam keramat, lapangan, bahkan di stadion olahraga. Karena tidak ada persyaratan dan prosedur yang mengikat, maka

¹ Wawancara dengan Dr. KH. Said Aqil Sirajd, Ketua PBNU, di Jakarta 5 Januari 2009

kegiatan ini mudah dilaksanakan dan banyak menarik minat masyarakat untuk hadir dan mengikuti ritual tersebut. Hampir semua pesantren dan komunitas keagamaan melakukan ritual ini, dengan jumlah peserta yang beragam mulai dari ratusan sampai puluhan bahkan ratusan ribu. Dalam catatan penulis, ada beberapa istighotsah yang diikuti oleh ratusan ribu orang, yaitu istighotsah yang diselenggarakan oleh PBNU tahun 1992 di Parkit Timur Senayan, Tahun 1996 di Stadion Tambak Sari Surabaya dan terakhir di Stadion Utama Senayan pada bulan Pebruari 2008.

Dalam ritual istighotsah ini lebih banyak dilakukan do'a dan dzikir. Hampir tidak ada orasi dalam kegiatan. Kegiatan orasi biasanya hanya dilakukan di awal acara yang dilakukan oleh seorang kiai sepuh untuk menjelaskan kepada hadirin mengenai maksud dan tujuan dari pelaksanaan istighotsah. Setelah itu, dilaksanakan pembacaan do'a-do'a yang sudah disiapkan, dipimpin oleh seorang ulama senior. Do'a-do'a tersebut bisanya di copy oleh panitia dan disebarakan kepada seluruh peserta yang hadir. Dengan demikian seluruh hadirin dapat mengikuti pembacaan do'a. Setelah pembacaan do'a istighotsah dilanjutkan pembacaan do'a khusus penutup yang berisi tentang permohonan kepada Allah agar dikabulkan maksud dan tujuan dari pelaksanaan tersebut. Pembacaan do'a ini dilakukan oleh para kiai/ulama sepuh. Biasanya dilakukan oleh tiga sampai sembilan ulama yang membaca do'a secara bergantian.

Setting pelaksanaan istighotsah adalah duduk bersila dilantai. Pada barisan depan duduk para tokoh dan ulama sepuh yang akan memimpin istighotsah. Dihadapannya duduk para peserta istighotsah berhadapan dengan para kiai dan tokoh. Dalam *istighotsah kubro* (istighotsah besar yang diikuti oleh puluhan ribu orang) biasanya dibuat panggung khusus. Panggung ini memuat 100 sampai lima ratus orang, tergantung besar kecilnya skala istighotsah. Di atas panggung itu duduk para kiai sepuh, pejabat dan tokoh-tokoh yang diundang. Di bawahnya duduk bersila para peserta istighotsah.

Karena mudah menarik massa, ritual istighotsah ini banyak dijadikan sebagai media sosialisasi diri bagi para pejabat dan tokoh-tokoh politik. Sebagaimana yang penulis catat dalam penelitian ini, ada istighotsah yang dilakukan untuk membangun *public image* seorang

tokoh². Pada saat itu ada seorang tokoh yang ingin mencalonkan diri menjadi pemimpin daerah, tokoh tersebut kemudian mendekati salah seorang alumni pesantren yang ada di Jakarta, sebut saja namanya Imran. Untuk memberikan jalan, agar tokoh tersebut dapat dikenal oleh masyarakat sekaligus untuk menunjukkan bahwa sang tokoh adalah orang yang dekat dengan pesantren dan memiliki spiritual tinggi maka tokoh tersebut akan diundang dalam acara istighotsah.

Setelah berunding dengan sang tokoh, akhirnya Imran menemui seorang kiai pengasuh pesantren besar yang selama ini sudah dikenal cukup dekat. Setelah basa basi sejenak, saling bertukar kabar akhirnya pembicaraan mengarah pada situasi kenegaraan. Di sini Imran, sebagai santri yang sudah dekat para tokoh di Jakarta bercerita panjang lebar tentang keadaan elit politik di Jakarta. Pada kesempatan itulah Imran menyampaikan niatnya agar pesantren tersebut melaksanakan acara istighotsah untuk mensikapi situasi bangsa dan negara yang sedang dirundung bencana dan konflik yang terus menerus.

Kiai pengasuh pondok pesantren tertarik dengan tawaran Imran sehingga bersedia untuk melaksanakan istighotsah di pesantren tersebut. Pada saat itu juga langsung dibahas waktu pelaksanaan dan jumlah undangan khusus. Akhirnya disepakati dalam istighotsah tersebut akan diundang sekitar 50 kiai sepuh yang ada di Jatim, dan beberapa tokoh yang akan diundang. Pada saat itulah Imran menjelaskan bahwa ada seorang tokoh penting membantu pelaksanaan kegiatan istighotsah tersebut bila diperkenankan hadir. Dengan senang hati kiai menerima tawaran tersebut dan merasa bersyukur kalau tokoh tersebut berkenan mengikuti istighotsah. Dalam pandangan kiai yang ikhlas, kedatangan tokoh tersebut merupakan bukti bahwa sang tokoh memiliki kepedulian yang tinggi terhadap pesantren, selain itu dia juga melihat bahwa semangat keislaman tokoh tersebut sangat tinggi. Dalam pembicaraan ini Imran sama sekali tidak menyinggung maksud dari tokoh tersebut untuk maju menjadi

² Peristiwa ini terjadi menjelang pelaksanaan Pilkada Jatim tahun 2008. Pada saat itu banyak kandidat yang mendekati kiai dan pengasuh pesantren untuk melakukan loby dan sosialisasi diri. Kejadian ini dilakukan oleh salah satu kandidat yang dicatat oleh penulis sebagai bahan penelitian. Selain melakukan pengamatan langsung, pada saat itu penulis juga dibantu oleh beberapa orang yang memiliki akses langsung sehingga bisa mengikuti dan memantau langsung kegiatan sang kandidat tersebut. Pengamatan dilakukan mulai bulan November 2007 sampai bulan Februari 2008, menjelang pelaksanaan Pilkada Jatim.

kandidat Gubernur Jatim, dia hanya menjelaskan bahwa tokoh ini ingin hadir dan membantu acara istighotsah.

Pada saat pelaksanaan acara istighotsah tokoh tersebut hadir beserta rombongan. Sebelum memasuki arena istighotsah, rombongan transit di kediaman kiai yang menjadi *shahibul bait* (tuan rumah). Setelah basa-basi sejenak dengan para tamu, Imran mengantar sang tokoh masuk ke bilik pribadi kiai, di dalam bilik tersebut mereka bicara bertiga; kiai, tokoh dan Imran. Setelah beberapa saat mereka keluar dan kembali ngobrol dengan tamu-tamu lain. Dalam forum tidak resmi inilah terjadi sindiran-sindiran halus khas pesantren. Pada saat itu kiai tuan rumah bicara: "*Alhamdulillah, malam ini kita kedatangan tokoh besar. Saya senang karena orang sesibuk beliau masih sempat menghadiri istighotsah*".

Mendengar ucapan kiai ini kemudian kiai lain dengan cepat menipali: "*kalau ada tokoh yang sudah peduli pada pesantren dan mau ikut istighotsah, layaklah dia memimpin Jawa Timur*". Sang tokoh senyum-senyum melihat para kiai saling melempar pernyataan khas pesantren. Pembicaraan berjalan dalam suasana akrab dan terbuka. Suasana seperti ini tidak disia-siakan oleh Imran, kemudian dengan gaya khas dia bicara:

"...Tapi untuk Jawa Timur ini kekuasaan ada di tangan para kiai, makanya kalau tokoh kita ini dianggap layak memimpin, harus mendapat restu dari para kiai. Saya kira beliau ini akan siap memimpin kalau di perintah para kiai, maklum beliau ini budayanya masih santri....."

Setelah beberapa saat, datang panitia memberitahu bahwa acara istighotsah siap dilaksanakan. Para kiai dan tokoh yang diundang bersama-sama menuju lokasi istighotsah. Dengan didampingi oleh Imran sang tokoh duduk di barisan depan diapit oleh para kiai sepuh yang kharismatik, tepat berhadapan dengan para jamaah yang mengikuti istighotsah³. Untuk mengiringi para kiai sepuh dan tamu undangan masuk lokasi acara biasanya para hadirin melantunkan shalawat Badr atau shalawat Nabi.

Sebelum acara istighotsah dimulai, kiai yang menjadi *shahibul bait* dipersilahkan untuk memberikan sambutan. Dalam sambutan ini dijelaskan maksud dan tujuan serta

³ Rangkaian acara ini terjadi saat istighotsah dilakukan di kompleks pesantren, ketika istighotsah dilaksanakan di ruang terbuka, di stadion atau lapangan, biasanya para undangan langsung menuju panggung acara. Karena tidak ada tempat untuk transit maka biasanya lobi seperti ini dilakukan sebelum pelaksanaan acara istighotsah.

beberapa hal yang berkaitan dengan pelaksanaan istighotsah. Beberapa penggalan pidato tersebut diantaranya sebagai berikut :

“.....Para hadirin, hadirat kaum muslimin rahima kumullah. Dalam kesempatan yang baik ini mari bersama-sama kita memohon kepada Allah agar kita semua kaum Muslimin diberi keselamatan dan pertolongan oleh Allah dalam menghadapi kehidupan yang makin sulit. Sebagaimana kita ketahui, berbagai bencana dan musibah telah menimpa bangsa kita, masyarakat kita. Berbagai cobaan ini semoga Allah meringankan kita, bangsa kita, diberi jalan keluar oleh Allah. Untuk itu, melalui majlis ini marilah bersama-sama kita berdoa dengan ikhlas, dengan khusuk sehingga apa yang menjadi niat kita, tujuan kita dikabulkan oleh Allah SWT. Bangsa kita, negara kita menjadi bangsa yang damai, aman tentram dalam lingkungan dan ridho Allah SWT.....”

Selain itu, pada malam hari ini kita perlu berbahagia karena hadir di tengah kita seorang tokoh yang sangat kita banggakan, mohon berdiri (Tokoh yang diperkenalkan berdiri sambil membungkuk dan tangannya di dada, menyembah padapara hadirin). Beliau datang jauh dari Jakarta untuk mengikuti istighatsah, ini menunjukkan bahwa beliau adalah tokoh yang suka istighatsah yang masih berpegang teguh pada tradisi pesantren. Untuk itu mari kita sama-sama do’akan semoga apa yang menjadi hajat beliau, cita-cita beliau dapat berhasil. Dan semoga beliau bisa menjadi pemimpin supaya kegiatan-kegiatan keagamaan seperti ini bisa berjalan lancar.....”

Setelaah sambutan *shahibul bait* langsung dilakukan doa istighotsah yang dipimpin oleh kiai sepuh. Semua hadirin mengikuti pembacaan doa istighotsah dengan *khusu'* dan *tawadhu'*. Lebih satu jam acara istighotsah berlangsung, hingga akhirnya sampai pada acara do’a penutup. Do’a penutup kali ini dibacakan oleh lima orang kiai sepuh. Mereka adalah para pemimpin pondok pesantren yang hadir. Setelah acara pembacaan do’a dan pembawa acara menutup acara, para jamaah langsung menyerbu para kiai yang ada di depan untuk bersalaman. Pada saat itu, sang tokoh yang duduk di depan bersama para kiai tidak luput dari serbuan massa. Dia ikut disalami massa dan dicium tangannya.

Dalam beberapa kasus, ritual istighotsah ini tidak dilakukan secara khusus, tetapi dibarengi dengan acara yang lain, misalnya acara khaul, *akhirussanah*⁴, perayaan hari besar Islam (Maulid, Isra’ Mi’raj, Tahun Baru Hijriyah dan sebagainya). Dalam acara tersebut

⁴ Perayaan tutup tahun, acara ini biasanya diselenggarakan pada bulan Sya’ban, menjelang datangnya bulan Ramadhan. Selain untuk menyambut datangnya bulan suci Ramadhan, acara ini juga dimaksudkan untuk merayakan tutup tahun pengajian kitab kuning di kalangan santri, berakahirnya tahun pelajaran di masdrasah diniyah (sekolah yang menggunakan kurikulum agama). Dalam acara ini biasanya diselenggarakan pengajaran akbar yang menghadirkan penceramah terkenal dan mengundang ulama kharismatik, pejabat dan para tokoh nasional.

biasanya diselipkan ritual istighotsah. Ini artinya istighotsah tidak dilaksanakan secara khusus tetapi diselipkan dalam suatu acara. Karena hanya menjadi bagian dari suatu acara, pelaksanaan istighotsah seperti ini tidak berlangsung lama, paling hanya lima sampai sepuluh menit.

Demikianlah acara istighotsah yang merupakan ritus keagamaan berlangsung secara tertib, rapi, lancar dan sakral. Tidak tampak sedikitpun adanya kepentingan duniawi tersirat dalam ritual tersebut. Semuanya sarat dengan nuansa religius yang sakral dan suci. Kesucian dan kesakralan ritual istighotsah telah mampu menutup segala kepentingan duniawi yang profan dan material.

Dalam peristiwa istighotsah kali ini Imran telah memainkan peran secara cantik dan elegan. Dia memainkan segenap simbol, nilai, cara pandang yang sesuai dengan habitus pesantren. Peristiwa ini mengokohkan peran dan posisi Imran sebagai mediator yang memungkinkan dirinya melakukan kapitalisasi terhadap berbagai simbol dan ritus agama untuk kepentingan duniawi.

2. Khaul

Dalam konteks Indonesia, khaul berarti upacara memperingati ulang tahun wafatnya seseorang (terutama tokoh agama Islam) dengan berbagai cara, yang puncaknya menziarahi kubur almarhum (Ensiklopedi Islam; Jilid 2, 1997; 104). Tradisi khaul ini banyak dilakukan di kalangan komunitas pesantren. Khaul adalah pola penghubung bagi generasi penerus dengan generasi sebelumnya, misalnya para wali dan orang-orang suci, tokoh tarekat atau pendiri pesantren yang pada masanya memiliki kharisma yang sangat tinggi. Khaul menghadirkan nuansa kharisma itu datang lagi dan dianggap sebagai pengejawantahan kharisma tersebut. Semakin besar kharisma seorang kiai atau wali semakin besar khaul tersebut diselenggarakan.

Ketika khaul diselenggarakan, puluhan ribu bahkan sampai ratusan ribu orang datang untuk berziarah, membaca tahlil, meminta berkah dan mengadukan segala persoalan kehidupan yang dirasakan menghimpit. Meski inti upacara khaul adalah ziarah dan do'a, namun untuk menyemarakkan acara tersebut biasanya dirangakai dengan berbagai macam

kegiatan sosial keagamaan, seperti musyawarah ulama, berbagai lomba seni yang bernafaskan Islam, bakti sosial, *tahtimul qur'an*⁵, pawai, tahlil, ceramah agama dan sebagainya. Sebagai bahan analisa, dalam penelitian ini penulis akan memaparkan peristiwa pelaksanaan khaul seorang kiai besar pendiri pondok pesantren di daerah Pati Jawa Tengah.

Upacara khaul di pesantren ini diselenggarakan setiap tanggal 3 bulan *dzulqa'dah*. Pada tahun 2008, bertepatan dengan tanggal 2 November. Mengingat banyaknya rangkaian acara yang dilaksanakan, maka upacara khaul tersebut diselenggarakan pada tanggal 1 sampai 7 November.

Dalam acara khaul ini, pertama diselenggarakan lomba hadrah dan rebana yang diikuti oleh beberapa group rebana yang ada di daerah sekitarnya. Acara ini berlangsung hingga beberapa malam, mulai babak penyisihan sampai final. Kegiatan ini dilaksanakan pada malam hari. Ribuan orang datang setiap malam untuk melihat lomba hadrah dan rebana. Selain itu setiap sore juga diselenggarakan pertandingan bola di lapangan desa yang diikuti oleh beberapa klub sepak bola dari desa sekitar. Selama rangkaian upacara khaul berlangsung, juga diselenggarakan bazaar dan pasar malam yang diikuti oleh ratusan pedagang dari berbagai daerah yang mendirikan tenda-tenda dan lapak dagangan di seputar jalan desa. Akibatnya, selama upacara khaul berlangsung suasana menjadi sangat meriah.

Dua hari menjelang acara khaul, dilaksanakan kegiatan bersih makam, yaitu kerja bakti membersihkan makam yang diikuti oleh hampir seluruh penduduk kampung. Selain itu, para santri dan siswa pondok pesantren dikerahkan untuk membersihkan makam ulama yang akan di *Khaul*. Dalam kegiatan ini, penulis melihat ratusan orang datang dengan membawa berbagai perlengkapan kerja, seperti cangkul, sabit, parang dan sebagainya. Mereka tidak hanya membersihkan makam *al-maghfurlah*, tetapi juga makam para kerabat masing-masing. Setelah selesai upacara bersih maka, kerjabakti dilanjutkan dengan pendirian tenda di kompleks pemakaman. Tenda-tenda ini akan digunakan untuk menampung para peziarah. Kegiatan ini dikordinir oleh panitia dan dilaksanakan bersama-sama oleh para penduduk.

⁵ *Tahtimul Qur'an* adalah pembacaan qur'an hingga tamat, 30 juzz. Biasanya dilakukan dengan membaca bersama yang sering disebut dengan *tahtimul qur'an bin nadhar* atau dilakukan oleh orang yang telah hafal al-qur'an (*hafidz*) kemudian yang lain menyimak. Cara ini disebut dengan *tahtimul qur'an bil ghaib*. Upacara *tahtimul qur'an* ini sangat populer di kalangan komunitas pesantren.

Satu hari menjelang hari H pelaksanaan khaul diselenggarakan pawai akbar yang diikuti oleh para santri, siswa madrasah dan masyarakat. Pada khaul 2008 sekitar 50 kontingen mengikuti acara ini. Berbagai atraksi kreasi para siswa, dan santri masyarakat ditampilkan dalam kegiatan pawai akbar, mulai drum band, pakaian adat, pakaian keagamaan, replika tempat ibadah dan berbagai peralatan ibadah ditampilkan dalam acara ini. Dalam pengamatan penulis, iring-iringan pawai ini hampir mencapai 1 km. Selain untuk mensyiarkan upacara khaul, kegiatan pawai ini juga dimaksudkan sebagai upaya penanaman spirit keagamaan pagi para siswa dan santri, sekaligus sebagai sarana menggelorakan semangat perjuangan dari para pendahulu, khususnya *al-maghfurlah*, sebagaimana dinyatakan oleh salah seorang panitia:

“Kegiatan pawai ini memiliki berbagai tujuan, pertama untuk melakukan syiar atas upacara khaul yang kita selenggarakan. Dengan adanya pawai ini masyarakat akan tahu bahwa saat ini ada upacara khaul. Kedua, Untuk memperluas wilayah partisipasi masyarakat. Dengan pelibatan putra-putri mereka dalam kegiatan pawai ini mereka akan ikut merasa memiliki terhadap kegiatan khaul ini, karena dilibatkan secara langsung. Ketiga, sebagai sarana penanaman dan pengenalan atas apa yang sudah diperjuangkan dan dirintis oleh kiai yang mendirikan pesantren ini. Dan terakhir pawai ini adalah sebagai sarana untuk pengenalan nilai-nilai keagamaan kepada anak-anak dan generasi muda”⁶.

Inti upacara Khaul dilaksanakan tepat pada hari kematian sang ulama yaitu pada tanggal 3 *Dzulqa'dah* yang bertepatan dengan tanggal 3 Oktober 2008. Pada hari ini diselenggarakan berbagai macam acara keagamaan. Dimulai tahlil khusus yang diselenggarakan pada pukul 08.00 di makam *almarhum al-maghfurlah*⁷. Tahlil ini diikuti oleh para santri pondok pesantren, siswa-siswi madrasah, alumni, para guru dan keluarga *al-maghfurlah*. Penulis memperkirakan, acara tahlil khusus ini diikuti oleh sekitar 200-an orang.

Pada siang hari, pukul 13.00 dilaksanakan *tahlil kubro*, yaitu tahlil umum yang diikuti oleh masyarakat dan para peziarah. Dalam upacara ini, hampir seluruh penduduk desa datang ke makam dengan membawa makanan (nasi besek lengkap dengan lauk pauk) dan air yang ditaruh di botol dan jerigen. Selain penduduk desa setempat, para peziarah ini datang dari desa

⁶ Wawancara dengan Sulkan, salah seorang panitia khaul, pada tanggal 2 Oktober 2008. Wawancara dilakukan di lokasi pawai setelah acara pawai selesai.

⁷ Sebutan ini diberikan sebagai tanda penghormatan terhadap orang suci atau ulama yang telah meninggal. Hal ini untuk membedakan dengan sebutan orang awam yang biasa disebut *almarhum*. Selain *al-maghfurlah*, kalimat penghormatan terhadap ulama dan orang-orang suci yang telah meninggal di kalangan komunitas pesantren adalah *Allahu yarkham*.

lain bahkan dari kota lain. Besek-besek makanan itu ditaruh dalam suatu tenda yang telah disediakan panitia di sekitar lokasi, sedangkan air yang dibotol di taruh di atas pemakaman dihadapan pemimpin tahlil. Namun bagi yang tidak memperoleh tempat di dekat makam air tersebut hanya ditaruh dihadapan masing-masing makam Peserta tahlil ini jumlahnya semakin banyak, memenuhi arena makam. Mereka duduk tidak beraturan di atas makam, mereka menghadap ke satu titik yaitu makam *al-maghfurlah*. Namun bagi peziarah yang berada jauh dari makam (nisan) mereka menghadap ke segala arah (pengamatan, 3 Oktober 2008).

Tahlil dikumandangkan, dipimpin oleh seorang kiai yang paling berpengaruh. Setelah upacara tahlil berakhir, para peziarah membagikan nasi yang dibawa kepada peziarah lainnya. Mereka bertukar besek dan makan bersama di makam. Sisa makanan dibawa pulang sebagai berkah untuk dibagikan kepada sanak kerabat yang tidak sempat datang di makam. Ada juga yang dikeringkan untuk disimpan kemudian ditaburkan di areal ladang dan sawah pertanian untuk memperoleh berkah agar hasil pertaniannya meningkat dan tidak terserang hama. Masing-masing orang mengambil air yang dikumpulkan di atas makam untuk diminum dan dibawa pulang. Seorang peziarah menuturkan kepada penulis:

“Alhamdulillah..... tahun ini saya masih diberi kesempatan oleh Allah berziarah di makam ini. Saya bersyukur kali ini saya mendapat berkat yang lumayan banyak. Hampir setengah besek nasi berkat bisa saya bawa pulang. Ini akan saya bagikan kepada teman-teman yang tidak bisa datang, selebihnya akan saya jemur untuk ditabur di sawah. Saya tadi membawa empat besik nasi, sudah saya bagikan dan masih ada sisanya....⁸

Setelah acara tahlil kubro selesai, makam di buka untuk umum, sejak saat itu para peziarah datang untuk berdoa dan memohon berkah dari makam *al-maghfurlah*. Kegiatan ini berlangsung hingga penutupan acara yang biasanya jatuh pada hari Kamis malam Jum'at. Dalam pantuan penulis tidak kurang dari 2000an orang datang setiap hari selama rangkaian

⁸ Wawancara dengan Sutowo, salah seorang peziarah yang datang dari desa lain yang berjarak 14 km dari lokasi upacara khaul. Dia datang bersama istrinya bernama Kartini dan rombongan yang berjumlah 50an orang. Mereka mencarter truck bak terbuka untuk datang ke acara khaul. Menurut Sutowo tidak semua anggota rombongannya membawa nasi besek, namun semuanya membawa air mineral botolan. Ada yang membawa dua botol lebih, tapi minuman mereka membawa satu botol. Disamping untuk mendapat berkah, Sutowo mengakui ada perasaan tentam dan damai ketika dia selesai mengikuti upacara khaul dan berziarah. Selain itu, dia juga merasa senang, karena di acara khaul dia bisa melihat langsung para ulama dan tokoh-tokoh penting yang hadir di tempat tersebut.

upacara khaul ini berlangsung. Sampai dengan saat acara penutupan, panitia terus menyelenggarakan berbagai kegiatan sosial keagamaan.

Puncak acara dari serangkaian kegiatan khaul ini adalah pengajian akbar. Kegiatan ini biasanya dilaksanakan pada saat hari khaul, atau pada hari Kamis malam Jum'at. Dalam acara ini dihadirkan ulama-ulama besar dan berpengaruh untuk memberikan ceramah agama. Pada saat ini pula diundang beberapa tokoh politik, para pejabat tinggi negara dan orang-orang penting lainnya. Pendeknya, acara ini akan menjadi display pihak pesantren atas berbagai relasi dan jaringan yang menjadi kapital sosial yang dimiliki.

Proses penguatan kapital sosial pesantren juga dilakukan dengan kegiatan temu alumni. Kegiatan ini biasanya dilakukan pada siang hari sebelum acara pengajian akbar malam harinya. Dalam kegiatan ini pihak pesantren mengundang seluruh alumni yang tersebar di seluruh penjuru Indonesia dengan berbagai profesi. Saat penelitian ini lakukan, temu alumni santri pesantren ini dihadiri sekitar 1000 alumni. Diantara mereka ada yang jadi pengusaha, pegawai negeri, pengasuh pesantren, politisi dan sebagainya. Pada saat temu alumni datang seorang menteri dari Kabinet Indonesia Bersatu. Dalam acara tersebut pengasuh pesantren menyampaikan laporan kepada Menteri mengenai berbagai profesi para alumni dan domisili mereka yang sangat potensial untuk dijadikan mitra dalam pelaksanaan program pemerintah. Setelah itu pengasuh tersebut menyampaikan beberapa program pesantren untuk meningkatkan kualitas pendidikan. Diantara pidato pengasuh tersebut adalah sebagai berikut:

“Bapak Menteri yang kami hormati..... inilah para alumni yang sudah tersebar di seluruh pelosok tanah air. Ini ada yang dari Lampung, Riau, Banjarmasin, Tarakan, Makasar, ada dari Irian....? (para alumni menjawab ada dan menyebut satu nama) Ada juga tapi tidak sempat hadir. Ini semua adalah asset kita yang bisa kita berdayakan dan siap membantu untuk melaksanakan program-program Pak Menteri di daerah, terutama di daerah tertinggal. Maklum anak santri biasa hidup susah, jadi kalau diajak nangani orang susah ya sudah tahu caranyalah (hadirin tepuk tangan). Nah... agar para santri dan siswa bisa memiliki ketrampilan yang memadai, sehingga menjadi alumni yang siap pake, maka perlu dibangun workshop, tempat latihan kerja para santri dan laboratorium untuk para siswa. Lha disnilah saya harus matur Pak Menteri untuk dipikirkan lebih lanjut..... (hadirin tepuk tangan)”⁹

⁹ Sambutan pengasuh pesantren dalam acara temu alumni dalam rangka khaul pendiri pesantren di Pati, tanggal 3 Oktober 2008.

Setelah selesai memberikan sambutan, pengasuh pesantren kembali ke tempat duduk yang disambut oleh Menteri, Sebelum duduk, sambil jabat tangan, pengasuh pesantren tersebut sempat membisikkan sesuatu di telinga Pak Menteri. Keduanya lalu tertawa, tampak akrab dan dekat. Setelah itu, Pak Menteri tersebut dipersilahkan memberi kata sambutan dan pengarahan untuk alumni. Setelah basa-basi dan memuji atas kehebatan pengasuh pesantren yang mampu menjaga dan mengembangkan amanat *al-maghfurlah* Pak Menteri itu merespon apa yang disampaikan oleh pengasuh pesantren mengenai pembangunan workshop dan laboratorium. Dalam hal ini dia menyatakan:

“Saya, kalau sudah di depan pak kiai ini sudah tidak dapat berketik, susah bagi saya untuk menolak dan tidak mengabdikan harapan beliau, karena saya tahu apa yang dipikirkan dan diinginkan beliau ini memang untuk kebaikan ummat dan bangsa. Untuk mengenai pembangunan workshop dan dan laborat insya Allah bisa segera dimulai. Sebagai stimulus tahun ini saya akan sumbang dua ratus lima puluh juta rupiah. Nanti tahun depan insya Allah akan kita tambah sesuai dengan anggaran yang ada (seluruh hadirin tepuk tangan, sangat meriah. Bahkan ada yang teriak: “hidup pak menteri”). Untuk teknisnya nanti biar di follow up oleh mas Amru (nama samaran dari penulis). Dia ini salah satu alumni pesantren ini yang dekat pak kiai, sahabat saya yang membawa saya ke sini, sehingga urusan selanjutnya biar dia yang urus.....”¹⁰

Demikian ikrar pemberian bantuan ini berlangsung dengan sangat mudah, cair dan penuh keakraban. Setelah itu, nama Amru akan mem-*follow up* dengan membuat berbagai persyaratan formal untuk memperoleh bantuan. Pada saat-saat seperti inilah Amru akan memainkan perannya secara maksimal menjembatani pihak pengasuh pesantren dengan Pak Menteri.

Menurut Nur Syam (205; 184), dewasa ini khaul telah menjadi tradisi yang menjanjikan di kalangan umat Islam. Khaul tidak lagi sekedar menjadi ritus keagamaan, tetapi dia telah menjadi ruang sosial yang memuat ranah budaya, ekonomi bahkan politik, Dalam kondisi seperti ini sosok macam Amru akan bermain melakukan rekonversi terhadap berbagai kapital yang dimiliki oleh pesantren (para kiai) untuk memperoleh keuntungan secara metarial (ekonomi) bagi dirinya pribadi.

¹⁰ Sambutan pengarahan salah seorang Menteri Kabinet Indonesia Bersatu di hadapan para alumni dalam acara khaul di Pati, tanggal 3 Oktober 2008.

3. Silaturahmi

Silaturahmi merupakan tradisi komunitas pesantren yang bersumber dari ajaran Islam. Silaturahmi bermakna menyambung tali persaudaraan atau cinta kasih. Banyak hadits yang menyebutkan tentang pentingnya bersilaturahmi dan larangan untuk memutus silaturahmi. Atas dasar ini para ulama sepakat bahwa hukum silaturahmi adalah wajib, meski ada sebagian ulama yang menghukumi sunnah (dianjurkan). Para ulama juga sepakat bahwa memutuskan silaturahmi adalah haram dan dosa besar (Hasan Ayyub, terj., 1994; 348). Ada berbagai macam bentuk silaturahmi mulai dari berkunjung (ziarah), menjenguk orang sakit, memenuhi undangan, bergembira atas kesuksesan orang lain, memberikan ucapan selamat meski hanya lewat telpon, bertakziah (bela sungkawa) kepada yang kena musibah, menolong orang yang kesusahan sampai pada mengajarkan ilmu pada orang lain (ibid; 349).

Ajaran Islam mengenai silaturahmi ini sangat duniawi, artinya bersentuhan langsung dengan realitas sosial setiap hari dan sesuai dengan norma sosial yang berkembang di masyarakat. Atas dasar ini maka para kiai pesantren rajin bersilaturahmi karena dengan melaksanakan silaturahmi mereka tidak saja melaksanakan ajaran agama tetapi sekaligus juga menjalankan norma sosial di masyarakat. Melalui silaturahmi ini mereka bisa membentuk jaringan sosial antar kiai (komunitas pesantren) maupun antara kiai dengan kelompok sosial lainnya (pengusaha, pejabat, politisi dan sebagainya).

Dalam hal silaturahmi ini penulis banyak memperoleh pengalaman dari apa yang dilakukan Gus Dur. Selama lebih sepuluh tahun (dari 1989 sampai 1999) penulis mendampingi Gus Dur melakukan silaturahmi kepada para kiai, tokoh agama, pemimpin politik sampai pejabat negara. Dalam kurun waktu itu, hampir setiap kesempatan Gus Dur selalu mengunjungi kediaman kiai di berbagai pelosok tanah air. Setiap diundang ke berbagai daerah untuk seminar atau ceramah dia selalu menyempatkan diri mengunjungi kediaman tokoh setempat dan para kiai. Dari sini penulis melihat bagaimana Gus Dur merajur jaringan dengan seluruh kekuatan sosial yang akhirnya berguna menjadi kapital sosial yang sangat kuat sehingga mampu mengangkat dirinya menjadi tokoh nasional hingga menjadi seorang presiden.

Hal ini kemudian diikuti oleh para politisi dan pejabat di era reformasi. Pada era orde baru, tradisi silaturahmi dengan para ulama dan komunitas pesantren memang sudah ada, namun masih sangat terbatas, hanya dilakukan oleh orang-orang dan pejabat tertentu. Namun pada era reformasi, hampir semua orang yang punya maksud tertentu melakukan silaturahmi dengan komunitas pesantren. Akibatnya, silaturahmi telah menjadi sarana untuk melakukan loby, negosiasi dan sosialisasi untuk mencapai maksud-maksud tertentu.

Dengan meningkatkan fungsi silaturahmi dalam realitas sosial, maka terjadi perkembangan dalam pelaksanaan silaturahmi yaitu silaturahmi khusus dan umum. Khusus silaturahmi adalah silaturahmi yang dilakukan secara tertutup, misalnya seorang tokoh atau pejabat datang kepada seorang kiai secara khusus. Pada silaturahmi jenis ini biasanya para tokoh atau pejabat datang hanya dengan beberapa orang dekat, kemudian diterima oleh kiai secara khusus di kediaman kiai. Pembicaraan biasanya bersifat tertutup, hanya kiai dan orang dekat para tokoh yang bisa mendengarkan, bahkan kadang pembicaraan hanya berlangsung empat mata. Setelah bertemu kiai biasanya mereka langsung pulang tanpa melakukan pertemuan dengan santri atau masyarakat. Selain bersifat tertutup, silaturahmi jenis ini juga berlangsung secara non formal.

Silaturahmi umum biasanya dilakukan secara terbuka dilakukan di tempat umum, disaksikan oleh massa. Biasanya, silaturahmi diadakan secara khusus di pesantren, mengundang para santri, masyarakat sekitar, para ulama dan tokoh masyarakat. Acara disusun rapi dengan urutan yang jelas. Beberapa rangkaian acara yang penulis catat dalam silaturahmi jenis ini diantaranya adalah; pertama pembukaan yang dilanjutkan dengan pembacaan ayat suci al-qur'an. Setelah itu dilanjutkan dengan sambutan dari sahibul bait yang akan menjelaskan maksud dan tujuan pelaksanaan silaturahmi. Selain itu dalam sambutannya tuan rumah juga memberikan laporan tentang kondisi pesantren; beberapa fasilitas yang ada, jumlah santri dan berbagai program yang sedang maupun akan dilaksanakan. Setelah itu dilanjutkan dengan memperkenalkan tokoh yang hadir kepada para hadirin. Di beberapa tempat, dalam upacara silaturahmi ini pihak pesantren memberikan kehormatan kepada tokoh atau pejabat yang hadir menjadi anggota kehormatan pesantren. Upacara ini ditandai dengan pengalungan serban atau pemakaian peci kepada pejabat/tokoh tersebut.

Setelah sambutan tuan rumah, dilanjutkan dengan *ta'aruf* (perkenalan/sosialisasi) tokoh yang hadir kepada para hadirin. Dalam acara ini tokoh/pejabat yang hadir sebagai tamu utama tersebut dipersilahkan memberikan sambutan. Ketika memberikan sambutan inilah biasanya para tokoh/pejabat yang menjadi tamu utama menyampaikan beberapa visi dan missinya kepada para hadirin. Dari sambutan ini pula akan terlihat maksud dan tujuan kedatangan tamu utama tersebut dalam acara silaturahmi. Kebanyakan maksud para tokoh dan pejabat tersebut adalah meminta do'a dan dukungan dari komunitas pesantren, khususnya atas berbagai kepentingan masing-masing; ada yang ingin naik pangkat, didukung supaya programnya di daerah tersebut berjalan sampai pada dukungan menjadi pejabat publik. Setelah itu biasanya tamu utama tersebut menyampaikan bantuan kepada pihak pesantren.

Meski dilaksanakan secara formal, namun acara ini berjalan dengan santai, akrab dan terbuka dengan suasana yang penuh kekeluargaan. Artinya sindiran dan guyonan khas pesantren terjadi dalam setiap sambutan yang disampaikan oleh para pembicara. Setelah pihak-pihak yang berkepentingan memberikan sambutan acara ditutup dengan do'a yang disampaikan oleh kiai sepuh dan paling berpengaruh.

Bentuk kedua dari silaturahmi terbuka ini adalah dilaksanakan antar kiai tanpa kehadiran tamu utama. Silaturahmi jenis ini biasanya dilakukan untuk membahas persoalan tertentu atau merespon peristiwa tertentu. Selain itu, silaturahmi jenis ini biasanya dilakukan untuk mensosialisasikan suatu misi tertentu dari seorang tokoh/pejabat. Agar kelihatan netral dan tidak terlalu menyolok maka pejabat tersebut tidak hadir, mereka hanya menitipkan misi dan kepentingan tersebut pada beberapa orang untuk dibahas dan disampaikan dalam silaturahmi tersebut.

Berkembangnya model-model silaturahmi inilah yang memberikan peluang kepada kelas transkultural dalam komunitas pesantren untuk memainkan perannya. Melalui fungsi mediasi mereka melakukan rekonversi berbagai jenis kapital yang dimiliki oleh kiai dan komunitas pesantren menjadi kapital ekonomi yang memberikan keuntungan material bagi mereka. Dengan cara inilah kelas transkultural mempertahankan gaya hidupnya yang glamour dan mewah.

C. Momentum Kapitalisasi

I. Pemilu dan Pilkada

Pemilu dan Pilkada merupakan momentum yang penting bagi kelompok baru. Melalui event tersebut kelompok baru tersebut bisa melakukan proses rekonversi modal secara maksimal. Dalam event ini terjadi pertarungan antara agen politik dominan dan marginal untuk memperebutkan posisi dominan. Masing-masing pihak akan memproduksi wacana untuk memperkuat posisi mereka. Inilah yang dikonsepsikan Bourdieu sebagai pertarungan simbolik (*symbolic struggle*) atau pertarungan wacana (Bourdieu, 1994: 244-256; Bourdieu, 1995: 239-248).

Posisi kiai sebagai elit sosial dalam komunitas pesantren menjadi sesuatu yang sangat penting dalam pertarungan simbolik ini, khususnya dikalangan masyarakat tradisional yang masih paternalistik. Atas dasar ini maka dalam pertarungan politik masing-masing aktor akan berebut mendekati kiai untuk memperoleh kapital simbolik yang bisa memperkuat posisi mereka dalam pertarungan politik. Untuk melihat bagaimana event Pemilu dan Pilkada dijadikan sebagai momentum untuk kapitalisasi simbol agama dapat dilihat dalam kasus sebagai berikut:¹¹

Ada seorang tokoh yang ingin dipilih menjadi pemimpin di negeri ini. Untuk memperoleh dukungan dari kalangan pesantren dan umat Islam tokoh tersebut ingin mendekati diri kepada para kiai. Untuk mewujudkan keinginan tersebut, sang tokoh meminta bantuan kepada seseorang yang memiliki hubungan dekat dengan pesantren, sebut saja namanya Imam. Imam adalah alumni pesantren besar dan ternama yang tidak saja dekat dengan kiai tetapi juga mengerti dunia kiai. Selain itu dia juga memiliki relasi yang cukup banyak dan hubungan yang dekat dengan beberapa tokoh dan pejabat tinggi negara.

Pada bulan Januari 2009, tokoh ini bertemu dengan Imam di salah satu hotel berbintang untuk merencanakan kunjungan silaturahmi ke kiai-kiai menjelang Pemilu. Dari

¹¹ Penulis melakukan pengamatan dan terlibat langsung kasus ini. Dengan demikian penulis dapat melihat apa yang terjadi baik yang ada di front stage (yang tampak dipermukaan) maupun yang di *back stage* (yang ada di balik permukaan/kejadian yang tidak tampak di permukaan).

pembicaraan tersebut diputuskan bahwa kunjungan silaturahmi akan dilaksanakan pada akhir bulan Pebruari. Dalam acara silaturahmi tersebut, akan dikunjungi beberpa kiai besar, dan kunjungan akan dipusatkan di empat titik yaitu Jember, Probolinggo, Ponorogo dan Bangkalan Madura.

Untuk melaksakan rencana ini Imam segera menghubungi kiai-kiai dan pesantren yang akan ditunjuk menjadi tuan rumah. Selain itu dia juga membawa dana yang akan diserahkan kepada pihak pesantren untuk persiapan pelaksanaan acara silaturahmi tersebut.

Menjelang Pemilu banyak tokoh-tokoh politik yang bersilaturahmi ke pesantren, bertemu dengan para kiai. Beberapa yang tercatat dalam pengamatan penulis diantaranya adalah Wiranto, bersilaturahmi ke pesantren dan bertemu dengan kiai-kiai pengasuh pesantren di Jawa Timur pada bulan Januari. Setelah itu Sutiyoso juga mengunjungi kiai-kiai dan berkunjung ke pesantren bahkan sampai ke Jawa Tengah, bersilaturahmi dengan KH. Bisri Mustofa. Jusuf Kala juga melakukan hal yang sama. Presiden Yudhoyono juga mendekati kalangan pesantren. Bahkan ketika menjawab kritikan Megawati melalui pantun, dilakukan di hadapan para kiai di suatu pesantren di Jawa Timur.

Hal yang sama terjadi menjelang pelaksanaan Pilkada. Setiap menjelang pelaksanaan pilkada, para kandidat berebut untuk mendekati komunitas pesantren. Sebelum bertarung dalam pemilihan suara, mereka melakukan pertarungan simbolik untuk memperebutkan legitimasi para kiai, terutam kiai-kiai sepuh. Sebagaimana terlihat dalam pilkada Jawa Timur Mei 2008. Pada saat itu, hampir semua Kandidat Gubernur Datang bersilaturahmi ke pesantren. Dalam catatan penulis, lebih dari tiga kali Saefullah Yusuf mengunjungi kiai Faqih di Langitan. Selain itu Saefullah juga melaksanakan acara di pesantren Lirboyo, yang dikemas dalam berbagai bentuk mulai silaturahmi ulama, istighatsah sampai temu alumni.

Hal yang sama juga dilakukan oleh kandidat lain. Pasangan Sucipto dan Ridwan Hisyam juga melakukan hal yang sama, mereka mengunjungi pesantren dan bersilaturahmi untuk memperoleh legitimasi dari kiai. Dengan dipandu oleh Gus Dur dan Yenny Wahid, kandidat Gubernur Achmadi melakukan silaturahmi ke kiai-kiai sepuh diantaranya dengan KH. Chatib Umar, Sumberwringin, Jember. Sementara pasangan Khofifah dan Mujiono melakukan silaturahmi atas dukungan KH. Hasyim Muzadi. Silaturahmi ke kiai dan pondok

pesantren ini dilakukan sangat intens. Dalam catatan penulis mula-mula silaturahmi dilaksanakan dengan frekwensi rendah, seminggu sekali dengan moment-moment tertentu, tetapi menjelang pelaksanaan Pilkada frekwensinya makin tinggi, hampir setiap hari para kandidat bersilaturahmi dengan para kiai.

Kapitalisasi simbol agama komunitas pesantren mengalami intensitas yang cukup tinggi pada saat Pemilihan Legislatif dan Pemilihan Presiden 2009. Selama pelaksanaan Pemilu Legislatif, banyak para Caleg yang memanfaatkan simbol pesantren untuk meraih dukungan massa. Selain melalui silaturahmi, proses kapitalisasi ini juga dilakukan dalam bentuk pemasangan baliho, spanduk dan poster. Hampir di setiap tempat di Jawa Timur terpasang foto para kiai di samping para kandidat legislatif. Para Caleg dari PKNU misalnya selalu memasang foto kiai khos bersamaan disamping foto para kandidat, para kandidat dari PKB dan PPP memasang foto para kiai di samping foto mereka. Bahkan para Caleg dari PKS juga tidak mau ketinggalan mencantumkan kata-kata yang berkait dengan komunitas pesantren dalam foto kandidatnya di Jawa Timur. Misalnya dalam suatu poster kandidat PKS di Kediri, Probolinggo ada foto Caleg dari PKS yang tertulis : “Asli NU dan Alumni Pesantren”

Menjelang Pilres 2009, para tim sukses dan kandidat rajin bersilaturahmi ke kiai dan pesantren. Yusuf Kalla misalnya, dalam sehari dia bisa bersilaturahmi ke empat pesantren dan bertemu dengan ratusan kiai. Dalam setiap dialog Kallah selalu menyebutkan bahwa dia adalah merupakan bagian dari komunitas pesantren, dia juga berusaha meyakinkan para kiai bahwa kemenangannya dalam Pilres adalah kemenangan kaum pesantren. Pernyataan ini tidak hanya disampaikan Kalla secara verbal di hadapan para kiai, tetapi juga ditulis dalam baliho besar yang di pasang di beberapa sudut kota Surabaya dan kota-kota lain di Jawa Timur. Dalam Baliho tersebut di tulis: “Kalau bisa lewat pintu, buat apa lewat jendela; Kalau ada kader NU untuk apa pilih lainnya”. Apa yang dilakukan oleh JK dan timnya dalam silaturahmi dan baliho tersebut jelas menunjukkan terjadinya kapitalisasi simbol agama dan komunitas pesantren dalam pertarungan di ranah politik.

Hal yang sama terjadi pada kandidat SBY. Dalam kampanye Pilres 2009, SBY memang tidak banyak bersilaturahmi pada kiai. Tetapi beberapa tim SBY gencar mendatangi

kiai-kiai pesantren untuk memberikan penjelasan pada kiai tentang berbagai program dan keberhasilan yang sudah di capai SBY. Dalam catatan penulis, tim SBY lebih halus dalam melakukan kapitalisasi simbol agama komunitas pesantren. Hal ini terlihat pertama, SBY tidak intens mendekati kiai, pendekatan secara intens terhadap kiai dilakukan oleh tim kampanye, sehingga bisa lebih tersamar. Kedua, dalam meminta dukungan kepada kiai para anggota tim menggunakan bahasa yang halus dan tersamar, tidak vulgar. Hal ini tercermin dalam pernyataan seorang tim sukses kepada seorang kiai:

“Pertama saya menyampaikan salam dari pak SBY untuk para kiai, santri dan seluruh keluarga besar pesantren, karena beliau tidak bisa hadir secara pribadi dalam pertemuan silaturahmi kali ini. Kedua pak SBY meminta agar para kiai tetap istiqamah memimpin pesantren, tidak perlu terlibat dalam urusan politik praktis. Hal ini penting untuk disampaikan, karena kalau para kiai terlibat dalam politik praktis, dukung mendukung kandidat, maka yang rugi adalah pesantren dan masyarakat, karena mereka akan kehilangan acuan moral. Sebaliknya, kalau para kiai tetap istiqamah menjaga pesantren maka pesantren akan tetap menjadi rujukan moral masyarakat, dan para kiai punya banyak waktu untuk benar-benar memikirkan nasib ummat dan agama. Sekarang kan kita sudah lihat hasilnya, selama kepemimpinan pak SBY ratusan ribu guru agama sudah diangkat menjadi pegawai negeri. Puluhan ribu pesantren dan madrasah dapat subsidi dari pemerintah melalui anggaran negara. Kami berpikir, hal-hal yang sudah berjalan dan dirasakan manfaatnya bagi kehidupan rakyat ini sebaiknya di lanjutkan demi kemaslahatan ummat.....”¹²

Penyampaian pesan dari tim SBY ini justru menimbulkan kesan yang sangat mendalam di hati para kiai, karena disampaikan secara etik, halus dan menarik. Komentar seperti ini disampaikan oleh beberapa kiai yang mengaku pernah mengikuti kegiatan silaturahmi baik yang dilaksanakan oleh JK maupun tim SBY. Salah seorang kiai menyatakan:

“Waktu silaturahmi di Jawa Timur dengan JK saya ikut hadir, dan sekarang silaturahmi dengan tim SBY saya juga hadir. Dari sini saya melihat, apa yang dilakukan oleh tim SBY lebih elegan dan halus. Dan saya rasa cara-cara seperti ini justru bisa menarik simpati para kiai. Bahasa yang digunakan oleh pak AS (salah seorang tim kampanye SBY-pen.) sangat menyentuh hati para kiai. Ini bisa dipahami karena pak AS kan orang pesantren sehingga beliau bisa mengerti tata krama dan etika pesantren. Kiai itu kan orang alim, dan dalam

¹² Pernyataan salah seorang tim kampanye SBY dihadapan para kiai dan santri dalam suatu acara silaturahmi yang diselenggarakan di salah satu pesantren di Jawa Tengah. Pernyataan ini disampaikan pada saat ramah-ramah dan perbincangan informal dengan para kiai, bukan pada saat memberikan sambutan resmi di acara silaturahmi. Ketika hal ini penulis tanyakan kepada yang bersangkutan dia menjawab bahwa ini hal ini untuk menjaga etika dan perasaan para kiai. Namapaknya tim ini sangat menguasai dan memahami kultur dan tradisi kiai, sehingga bisa menempatkan momentum dan waktu yang efektif untuk menyampaikan pesan.

pepetah bahasa arab dinyatakan, orang alim itu cukup diberi tahu dengan isyarah. Jadi dengan sindiran-sindiran seperti itu justru malah mengena”¹³.

Selain itu, upaya kapitalisasi simbol agama di pesantren oleh tim SBY juga dilakukan melalui majlis Dzikir Nurussalam. Dalam tradisi pesantren, dzikir merupakan aktifitas keagamaan yang paling dominan sehingga bisa menjadi sarana yang paling efektif untuk mengambil simpati masyarakat pesantren. Simbol-simbol inilah yang nampaknya dimainkan secara maksimal oleh tim sukses SBY untuk merebut simpati massa dari komunitas pesantren.

Hal yang sama juga dilakukan oleh tim kampanye Mega-Prabowo. Selama masa kampanye Pilpres, lebih dari sepuluh kali Prabowo melakukan silaturahmi dengan para kiai. Dalam catatan penulis, beberapa kiai dan pesantren yang dikunjungi oleh Prabowo di antaranya adalah pesantren Sunan Drajad Lamongan, pesantren Tebuireng Jombang dan beberapa pesantren lainnya. Ketika memberikan sambutan di hadapan para kiai, Prabowo juga selalu menyatakan kedekatannya dengan para ulama dan dunia pesantren. Dalam salah satu acara silaturahmi di pesantren Jawa Timur dia menyatakan :

“Dalam sejarah hidup saya dunia pesantren dan para kiai adalah komunitas yang paling dekat. Karena selama saya berkarier di militer menjadi komandan pasukan perang, semua anak buah saya selalu memiliki hubungan yang dekat dengan para kiai. Terutama ketika mereka hendak diberangkatkan di medan perang atau dalam penugasan, biasanya mereka-mereka itu sebelum berpamitan dengan keluarga datang dulu kepada kiai untuk meminta do’a. Dan biasanya para kiai tidak sekedar member do’a tetapi juga jimat yang bisa menambah kepercayaan para prajurit. Nah sekarang saya akan bertempur untuk merebut kepemimpinan demi mensejahterakan rakyat, makanya sudah sewajarnya kalau saya datang kepada para kiai untuk meminta do’a”¹⁴.

Setiap kali acara silaturahmi dilaksanakan, dibutuhkan beberapa orang komunikator untuk mempersiapkan teknis acara dan mengkomunikasikan misi yang akan disampaikan. Ini artinya, dalam momentum Pemilu dan Pilkada, proses kapitalisasi terhadap simbol-simbol agama dalam komunitas pesantren terjadi secara massif dan intensif. Proses ini telah

¹³ Pernyataan salah seorang kiai dari Magelang yang ikut hadir dalam silaturahmi di Jawa Tengah, pada tanggal 18 Juni 2009

¹⁴ Sambutan Praowo Subianto sebagai Cawapres, dalam acara silaturahmi dengan kiai di PP. Sunan Dtajad, Lamongan pada 22 Juni 2009

memberikan keuntungan material dan politis kepada beberapa orang dari komunitas pesantren yang menjadi LO.

Menurut pengakuan seorang LO, untuk merancang acara silaturahmi atau kunjungan seorang kandidat di suatu pesantren dibutuhkan dana paling sedikit Rp 50 juta sampai ratusan juta rupiah. Dana tersebut meliputi transport para peserta silaturahmi, konsumsi, akomodasi acara dan sumbangan untuk pesantren. Biasanya ini belum termasuk dana operasional LO yang menjadi penghubung antara kandidat dengan kiai. Menurutnya selama masa Pileg dan Pilpres dia bisa memperoleh keuntungan ratusan juta rupiah dari uang sisa operasional. Dalam hal ini dia menyatakan:

“..... yah lumayanlah selama Pileg dan Pilpres saya bisa mengantarkan para kandidat di 17 pesantren dan mempertemukan lebih dari seratus kiai. Dalam setiap event saya bisa memperoleh sisa (kelebihan dana-pen) rata-rata lima sampai sepuluh juta. Saya mengantarkan para kandidat untuk bertemu para kiai hampir di seluruh wilayah Jawa Timur, mulai daerah Tapal Kuda, Mataraman sampai Pantura.¹⁵

Menurut pengakuan LO tersebut, dia hanya merupakan salah satu dari sekian banyak LO yang menghubungkan para kandidat dengan kiai di kalangan pesantren. Selain para alumni yang sudah memiliki jaringan di Jakarta, para LO ini biasanya adalah para Gus, putra kiai yang juga memiliki jaringan di Jakarta. Kalau diasumsikan rata-rata setiap LO bisa memperoleh dana “sisa” lima puluh juta rupiah berapa banyak dana yang bisa diserap dari proses kapitalisasi simbol agama pesantren selama masa Pileg, Pilpres dan Pilkada.

2. Konflik Sosial dan Politik

Momentum lain yang dapat dijadikan sarana kapitalisasi simbol agama untuk meningkatkan “nilai tukar” kapital simbolik kiai dan komunitas pesantren adalah ketika terjadi konflik sosial dan politik. Salah satu contoh kasus konflik politik yang banyak

¹⁵ Wawancara dengan dengan salah seorang alumni pesantren yang telah bermukim di Jakarta dan menjadi LO dari salah satu kandidat Presiden dan Caleg, pada tanggal 12 Juli di Jakarta. Dalam pengakuannya dia hanya menjadi LO dari salah satu Capres dan Caleg dari salah satu Partai tertentu saja. Dia tidak membawa semua Capres dan Caleg dari berbagai Partai Politik. Ketika ditanya mengapa dia tidak melakukan hal itu? Dia menjawab bahwa ini masalah komitmen, “Kalau saya bawa semua Capres namanya saya jadi pedagang, ini kan masalah komitmen dan etika juga” demikian katanya. Waktu di Tanya, mengapa para kiai dan pesantren menerima semua kandidat yang datang? Dengan tegas dia menjawab: Inilah moral pesantren, dia harus menerima semua tamu yang datang, tidak boleh dibeda-bedakan”

melibatkan peran simbolik komunitas pesantren adalah peristiwa lengsernya Gus Dur dari kursi kepresidenan.¹⁶ Pada saat itu, hampir seluruh sumber daya kapital yang dimiliki oleh komunitas pesantren ditumpahkan dan larut dalam konflik politik. Dalam catatan penulis, pada saat itu tanggal 22 Juli menjelang diumumkannya Dekrit Preiden, suasana politik sangat tegang, di pesantren As-Shiddiqiyah II, Batu Ceper, Tangerang diselenggarakan acara silaturahmi kiai NU se-Indonesia. Pertemuan dihadiri sekitar 4000 kiai.

Pada pukul 09.00 acara dimulai dengan pembacaan do'a *rathibul hadad* yang dipimpin oleh Habib Abdullah Alwi Baharun. Dalam sambutannya Habib Alwi menyatakan bahwa doa tersebut ditujukan khusus untuk Presiden Abdurrahman Wahid agar tetap dipelihara oleh Allah dari kedzaliman lawan-lawan politiknya. Acara dilanjutkan dengan do'a pembuka oleh KH. Muhaimin Gunardo dari Parakan, Temanggung, Jateng. Selanjutnya berturut-turut sambutan dari Ketua Panitia KH. Muhammad Mutawakkil Alallah, dari pesantren Zaenul Hasan Probolinggo, sambutan dari tuan rumah KH. Nur Muhammad Iskandar SQ dan Ketua Umum PBNU KH. Hasyim Muzadi. Acara ditutup dengan do'a yang dipimpin oleh empat kiai sepuh secara bergantian, yaitu KH. Abdullah Abbas dari Buntet, Cirebon, Tuan Guru KH. Turmudzi (NTB), Habib Yahya bin Abdurrahman Assegaf dan KH. Abdullah Faqih Langitan, Tuban. Pada acara penutup KH. Nur Muhammad Iskandar menyampaikan pengumuman berupa pesan Presiden Abdurrahman Wahid yang meminta agar kalangan nahdliyyin, khususnya para kiai, senantiasa mengamalkan do'a memohon pertolongan.

Acara ini selesai pukul 11.30. Setelah shalat Dzuhur, acara dilanjutkan dengan *halaqah* secara tertutup di masjid pondok pesantren As-Shiddiqiyah. Acara *halaqah* dibagi dalam tiga sesi, dan membahas beberapa topik, seperti masalah kebangsaan ditinjau dari perspektif fikih dan reposisi TNI dalam demokrasi. Hadir sebagai narasumber dalam *halaqah* ini adalah Dr. Salim Said dan Arbi Sanit. Acara yang tidak boleh diliput pers ini dijaga ketat oleh anggota perguruan pencak silat Pagar Nusa.

Halaqah selesai pukul 17.30 WIB dan ditutup dengan do'a yang dipimpin oleh KH. Mas Subadar dari Pasuruan. Dalam kesempatan ini, KH. Subadar mengajak peserta *halaqah*

¹⁶ Data-data ini merupakan catatan penulis ketika mengamati proses politik yang sedang terjadi menjelang lengsernya Gus Dur dari kursi Presiden.

membaca surat *al-fatehah* dilanjutkan dengan surat *al-fil* yang pada bacaan *tarmiihim* (artinya; melempar) diulang tiga kali sambil menggerakkan tangan seolah-olah melempar musuh. Surat *al-fil* ini dibaca tiga kali.

Setelah acara selesai, panitia langsung membacakan rekomendasi yang telah digandakan. Rekomendasi tersebut merupakan rangkuman dari silaturahmi dan *halaqah*. Rekomendasi ini disusun oleh tim perumus yang dipimpin oleh KH. Muchid Muzadi didukung oleh tujuh orang anggota yang diantaranya Wakil Sekjen PBNU Masduki Baidlawi, Ahmad Bagdja, KH. Ali Maschan Musa, KH. As Achmad Subadar. Rekomendasi terdiri dari enam butir pernyataan yang berbunyi :

1. Menyatakan SI MPR tidak sah karena prosesnya sedari awal penuh dengan cacat, baik prosedural maupun material.
2. Pimpinan yang terpilih secara demokratis lewat proses Pemilu dan SU MPR RI adalah pemimpin yang sah
3. Mendukung agar Presiden segera mengeluarkan dekrit dan membekukan MPR/DPR guna segera bisa menemukan jalan keluar dari kebuntuan politik saat ini.
4. Segera mempercepat Pemilu, karena masalah pokok dari berkembangnya konflik elit ini bersumber dari lemahnya konstitusi yang masih menimbulkan banyak tafsir.
5. Pihak TNI dan Polri hendaknya tetap berpegang teguh pada jati dirinya sebagai pengayom dan pelindung rakyat, sebagaimana diamanatkan oleh Panglima Jendral Soedirman.
6. Segenap lapisan masyarakat agar senantiasa menahan diri dari tindakan-tindakan anarkhis dan destruktif.

Rekomendasi ini disebut sebagai Pernyataan Sikap Forum Silaturahmi Ulama Pengasuh Pondok Pesantren se-Indonesia.

Selesai membacakan rekomendasi, KH. Muchid Muzadi menegaskan bahwa rekomendasi itu belum menjadi sikap resmi PBNU maupun *Rabithatul Ma'ahid al-Islamiah* (RMI; induk organisasi pesantren NU). Ketua Umum PBNU KH. Hasyim Muzadi dalam sambutannya, waktu membuka acara tersebut, menyatakan PBNU menunggu *tausiyah* dari

pertemuan para pengasuh pondok pesantren tersebut guna menentukan langkah dan sikap terhadap perkembangan politik terakhir.

Situasi semakin panas setelah dibacakan Dekrit Presiden pada dinihari pukul 01.30 tanggal 23 Juli 2001, oleh Yahya Tsaqif, salah seorang juru bicara presiden. Pagi hari setelah pembacaan Dekrit suasana di beberapa daerah, terutama di Jawa Timur tegang. Ribuan massa di Situbondo memblokir jalan dan menebang pohon dan ditaruh di tengah jalan. Ribuan massa siap berangkat ke Jakarta. Beberapa hari setelah SI MPR, di Jember, sekitar 5000 massa menggelar Sidang Istimewa Rakyat. Hasilnya mereka menganulir hasil-hasil SI MPR karena dianggap ilegal. Selain itu, mereka juga sepakat membubarkan Partai Golkar.

Posisi kiai saat itu memang dilematis, di satu sisi mereka harus membela Gus Dur yang menurut mereka didzalimi secara politis. Bagaimanapun Gus Dur icon yang telah mengangkat derajat dan martabat kiai dan komunitas pesantren yang, tidak saja melalui perjuangannya membela demokrasi tetapi juga melalui posisinya sebagai Presiden RI. Membiarkan Gus Dur diturunkan tanpa melakukan pembelaan berarti membiarkan simbol kiai diperlakukan secara semena-mena. Tetapi jika para kiai ngotot melakukan pembelaan maka akan terjadi pertumpahan darah dan perpecahan yang memakan banyak korban. Hal ini dinyatakan oleh salah seorang kiai yang menjawab penulis yang menanyakan bagaimana perasaannya dan apa yang dia lakukan menghadapi peristiwa yang menegangkan pada saat itu. Jawaban tersebut adalah :

“Peristiwa itu merupakan peristiwa yang paling mengesankan dalam hidup saya. Saya tidak akan pernah melupakan dan saya tidak bisa melupakan peristiwa yang sangat bersejarah. Terus terang posisi kiai pada waktu itu memang sangat sulit. Saya yakin seluruh kiai dan santri pada saat itu ingin membela Gus Dur. Tapi kita tidak tahu caranya karena seluruh saluran dan kekuatan politik saat itu sudah dikuasai oleh kubu lawan. Loby sudah macet, karena keputusan sudah di ambil di MPR melalui SI. Kita hanya bisa melawan melalui kekuatan massa yang kalau diteruskan akan memakan banyak korban. Menghadapi situasi yang genting tersebut para kiai kita terus melakukan kontak, baik dengan sesama kiai maupun dengan aparat untuk memantau situasi. Setelah melihat suasana sudah amat tegang, meski tidak terjadi secara berhadapan, karena kubu yang anti Gus Dur tidak melakukan perlawanan dengan pengerahan massa. Namun saya melihat suasana bisa kacau kalau dibiarkan.....Masya allah¹⁷”

¹⁷ Wawancara dengan salah seorang kiai dari Jawa Timur, yang terlibat langsung dalam berbagai aksi pro Gus Dur saat konflik politik penurunan Gus Dur terjadi. Wawancara dilakukan pada tanggal 24 Pebruari 2009 di kediaman kiai.

Selanjutnya waktu penulis bertanya apa yang menjadi pertimbangan para kiai untuk menahan massa yang melakukan demonstrasi membela Gus Dur? Kiai tersebut menjawab:

“Petimbangannya semata-mata karena kemaslahatan ummat. Tidak lebih dari itu. Saya dan para kiai saat itu berpikir, kalau massa dibiarkan terus melawan, maka akan terjadi anarkhi, akhirnya para kiai sepakat untuk melakukan colling down. Ini bukan berarti kita tidak membela Gus Dur, bukan berarti kita terima Gus Dur diturunkan secara semena-mena, tapi ini semata-mata untuk kemaslahatan, menghindari korban yang lebu banyak. Dalam kaidah fiqih disebutkan; dar al-mafaasid muqaddam ‘ala jalb al-mashhalih (mencegah kerusakan harus didahulukan daripada mencari kebaikan, pen.). Kalaulah membela Gus Dur dianggap sebagai kebaikan, tapi kalau hal itu bisa menimbulkan kerusakan, maka harus didahulukan upaya mencegah kerusakan. Ini yang menjadi dasar pertimbangan para kiai untuk menahan massa melakukan demonstrasi membela Gus Dur”¹⁸.

Pernyataan dan sikap para kiai ini pada akhirnya juga sejalan dengan pemikiran Gus Dur, sosok dan figur yang dibela oleh para kiai. Pada awalnya Gus Dur memang menentang atas peristiwa pelengseran dirinya. Sebagaimana ucapannya dihadapan massa yang melepas kepergiannya ke Amerika di Silang Monas. Pada saat itu Gus Dur menyatakan: *“Saya akan tetap memimpin perjuangan moral menegakkan demokrasi. Kalau perlu dengan cucuran keringat, darah dan air mata”*¹⁹. Sejaka saat itu Gus Dur resmi meninggalkan istana.

Sikap Gus Dur semakin melunak setelah tiba dari AS, ketika diwawancarai oleh wartawan yang menyatakan kenapa rela meninggalkan istana, padahal pada saat itu banyak pendukung Gus Dur yang tetap menginginkan Gus Dur berada di Istana. Dengan tegas Gus Dur menyatakan: *“Saya tidak akan mengorbankan setetes darah pun untuk mempertahankan kekuasaan”*.

Dalam suasana yang sudah kacau itu, loby dan negosiasi intens dilakukan. Di sini peran kiai dan komunitas pesantren menjadi sangat penting, karena sumber konflik adalah jantung sosial komunitas pesantren. Penulis melihat, para broker/mediator politik yang dekat dengan kiai dan komunitas pesantren memegang peranan penting, karena mereka menjadi jembatan komunikasi antara elit politik dengan para kiai. Melalui perantara para mediator dan broker politik pesantren inilah loby dan komunikasi kepada para kiai dilakukan untuk mencegah terjadinya konflik lebih lanjut.

¹⁸ Ibid

¹⁹ Pernyataan Gus Dur ini dikutip oleh Majalah GATRA edisi 4 Agustus 2001.

Dengan bahasa dan logika yang khas pesantren para mediator/broker berusaha menjelaskan pentingnya menahan terjadinya benturan massa. Akhirnya para broker dan mediator yang paham bahasa pesantren dan menguasai kultur dan pola pesantren ini berhasil meyakinkan para kiai sehingga konflik bisa dicegah. Sebagaimana diakui oleh salah seorang mediator kepada penulis:

“Pada saat itu saya mendapat tugas untuk meloby seorang kiai besar di Jawa Timur. Saya membawa banyak uang biaya operasional. Saya menjelaskan kepada kiai bahwa apa yang terjadi merupakan proses politik biasa, bagian dari dinamika sosial. Kalau konflik diteruskan akan merugikan pesantren dan ummat Islam sendiri, karena akan membawa korban yang cukup banyak. Alhamdulillah beberapa kiai bisa menerima pemikiran ini. Akhirnya, dengan kesadaran sendiri para kiai melakukan peredaman terhadap emosi massa. Pada saat itu saya melihat pengaruh dan kharisma kiai begitu hebat, sehingga waktu mereka menganjurkan massa untuk kembali dan tidak meneruskan demonstrasi massa langsung balik. Kekuatan kharisma para kiai sangat besar dan efektif. Terus terang, pada saat itu saya banyak mendapat sisa dana, karena untuk membendung massa tidak banyak mengeluarkan anggaran, cukup memberi bantuan kepada para kiai, kemudian dengan kekuatan kharismanya beliau membendung massa”.²⁰

Kasus lain yang bisa ditunjuk untuk membuktikan penggunaan simbol agama pesantren dalam konflik sosial adalah dalam kasus kerusuhan di Kalimantan Barat. Sebagaimana dilaporkan oleh majalah Forum Keadilan, untuk meredakan konflik etnis di Kalbar, pada saat itu dikirim empat orang kiai kharismatik ke Kalbar. Keempat ulama itu menjadi “Tim Pencari Fakta”. Mereka adalah KH. Syafiq Rofi’ie, KH. Nuruddin Abdurrahman, KH. Abdullah Schal dan KH. Imam Buchori Kholil A.G. Mereka bekerja selama sepekan di Kalbar untuk mencari fakta (No 24, 10 Maret 1997).

Dari hasil peninjauan di lapangan, mereka membuat beberapa kesimpulan, antara lain, kejadian itu akan membuahkan dendam yang berkepanjangan diantara kedua belah pihak. Karena itu, mereka memberikan rekomendasi agar kasus tidak terulang. Poin terpenting dari usul mereka, pertama, agar segera dibuat pernyataan bersama diantara pihak yang bertikai melalui tokoh-tokohnya. Kedua, agar masyarakat tidak mudah terpancing oleh isu-isu

²⁰ Wawancara dengan salah seorang alumni pesantren yang pernah menjadi mediator dalam peristiwa konflik politik menjelang kejatuhan Gus Dur dari posisi Presiden RI. Sekarang informan tersebut tinggal di Jakarta dan tetap menjadi mediator politik. Kehidupannya sekarang sudah sangat berkecukupan, memiliki rumah mewah, mobil dan keluar masuk hotel berbintang serta kantor pejabat untuk melakukan loby. Wawancara dilakukan pada tanggal 24 Januari 2009, di rumah informan.

yang tidak berdasar dan akan memicu terulangnya berdarah itu. Ketiga, mengharapkan agar di masa mendatang dibuat paguyuban antara suku asli dan warga pendatang. Point lainnya, mengharapkana agar pemerintah sungguh-sungguh mengatasi segala bentuk kesenjangan yang terjadi masyarakat, terutama kesenjangan di bidang ekonomi dan sosial. Di mata tim pencari fakta, kesenjangan itulah yang mudah mmemicu kecemburuan sosial yang bisa berbuntut kerusuhan.

Kesimpulan dan rekomendasi itu dikirim ke berbagai instansi. Cuma temuannya yang menyangkut korban jiwa diteruskan ke Komnas HAM. “Supaya Komnas bisa mengecek langsung identitas korban”, kata anggota Tim KH. M. Nuruddin A. Rachman.

Sebagaimana dilaporkan oleh beberapa media massa pada sat itu, kepergian para kiai ini sempat menimbulkan kontroversi, karena ada yang menganggap sebagai provokator kerusuhan. Namun tudingan ini segera dibantah oleh para pelaku. Sebagaimana dinyatakan oleh KH. Abdullah Schal: *“Tujuan kami ke sana itu untuk menyejukkan. Dan Alhamdulillah, menjadi tenang. Sebelumnya, orang Madura mau menyerang, tetapi setelah kita redam akhirnya tidak jadi”* (Ibid.).

Sejak saat itu keterlibatan para ulama Madura tidak hanya sebatas menggalang dan menghimbau untuk melakukan perdamaian antar etnis yang bertikai, lebih dari itu mereka juga melakukan penanganan terhadap para pengungsi korban kerusuhan. Beberapa diantaranya ditampung di pesantren-pesantren di Madura. Selain itu mereka juga melakukan loby untuk penggalangan dana memenuhi kebutuhan hidup para pengungsi. Pada saat seperti inilah, kapitalisasi simbol agama para kiai difungsikan secara maksimal.

Selain menunjukkan pentingnya peran mediator dalam melakukan komunikasi terhadap para kiai dan komunitas pesantren, di sisi lain juga menunjukkan bagaimana para meditor ini bermain memanfaatkan kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai di tengah-tengah momentum ketegangan politik.

Proses seperti ini terulang setiap muncul momentum ketegangan politik maupun konflik sosial sebagaimana terlihat dalam kasus Lapindo. Dalam kasus ini kapital simbolik para kiai banyak digunakan oleh para broker/mediator baik yang pro rakyat maupun yang pro pengusaha. Masing-masing pihak menggunakan kapital simbolik untuk mengintrodusir

kepentingan. Dari kubu rakyat menggunakan kapital simbolik kiai untuk memperjuangkan hak-haknya, misalnya mereka menggunakan para kiai untuk melakukan istighotsah agar para pengusaha terbuka hatinya untuk memberikan ganti rugi kepada para korban Lapindo. Sebaliknya dari pihak pengusaha, melalui mediator orang dekat pesantren melakukan loby kepada para kiai untuk meredam gejolak yang terjadi di masyarakat.

Kasus-kasus ini menunjukkan, proses ekonomisasi kapitaal simbolik oleh para broker/mediator akan terjadi ketika muncul ketegangan politik dan konflik sosial. Dalam kondisi demikian, mereka akan memainkan peran yang strategis dan dengan peran tersebut mereka akan melakukan ekonomisasi kapital simbolik untuk memperoleh banyak keuntungan materiil sebanyak-banyak untuk mendukung gaya hidup sebagai kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren.

3. Momentum Ekonomi

Yang dimaksud momentum ekonomi dalam penelitian ini adalah munculnya suatu kasus atau isu ekonomi yang dapat meningkatkan peran dan posisi kiai atau komunitas pesantren, sehingga dengan demikian proses konversi kapital simbolik ke dalam kapital ekonomi dapat terjadi. Dalam hal ini penulis akan memaparkan fenomena ekonomi syariah.

Sejalan dengan lahirnya era reformasi dan keterbukaan dalam sistem ekonomi dan politik, sistem ekonomi syariah menjadi trend bisnis yang fenomenal di Indonesia. Penggunaan sistem syariah ini ada yang hanya menjadi bagian produk dari lembaga keuangan seperti bank-bank umum yang menawarkan beberapa model syariah dalam produknya, seperti asuransi syariah, Bank Syariah, simpan pinjam Syariah dan sebagainya, ada juga yang langsung menggunakan model syariah dalam institusinya seperti Bank Muamalah, Baitul maal wat tamwil (BMT) dan sebagainya.

Kemunculan ekonomi syariah di Indonesia sangat terkait dengan situasi dan sistem politik yang ada. Sebelum dekade 90an ketika pemerintah Orde Baru dengan sistem politiknya yang sentralistik, terjadi peminggiran terhadap simbol-simbol keislaman dalam berbagai aspek kehidupan termasuk dalam aspek ekonomi. Ketika muncul penggunaan simbol Islam dalam bisnis, sebagaimana tercermin dalam gerakan al-Arqam, pemerintah segera melarang

gerakan tersebut. Sebenarnya sudah lama muncul kritik terhadap sistem ekonomi kapitalistik yang tidak berpihak pada kemaslahatan (kesejahteraan) ummat dan hanya menguntungkan segelintir elit. Beberapa pemikir Islam sudah mencoba mencari alternatif dan menawarkan konsep Islam sebagai jawaban untuk itu. Namun karena sistem sosial politik yang ada masih “mencurigai” terhadap penggunaan simbol Islam, maka pemikiran tersebut tidak tersosialisir dan hanya menjadi wacana “bawah tanah”

Perubahan terjadi pada dekade 90an. Pada saat itu terjadi fenomena arus balik terhadap penggunaan simbol agama. Pada dekade ini muncul gerakan sosial politik yang menggunakan simbol Islam secara lebih terbuka. Ditandai dengan berdirinya ICMI yang dimotori oleh Habibi, lalu dilanjutkan dengan “penghijauan parlemen” hasil pemilu 1992. Pada era ini simbol Islam mulai berkibar dalam dunia politik Indonesia, beberapa pejabat tidak tabu lagi mengaku sebagai seorang muslim. Kantor-kantor mulai membangun musholla dan berdiri beberapa jamaah pengajian pegawai dan karyawan di instansi pemerintah maupun swasta.

Dalam suasana seperti ini gagasan tentang pembentukan sistem ekonomi islam mulai mendapat ruang. Atas dasar ini pada tahun 1990 MUI menyelenggarakan lokakarya tentang bunga Bank tahun 1990 di Cisarua Bogor. Lokakarya ini merupakan pintu masuk untuk melakukan pembahasan dan mensosialisasikan gagasan ekonomis syariah. Dalam lokakarya ini ada tiga pandangan tentang bunga bank; pertama ada yang bilang halal; kedua haram mutlak dan ketiga haram tapi dengan catatan yaitu bisa menjadi halal dan makruh dengan *illat* dan kondisi tertentu. Namun dalam pembahasan selanjutnya, pendapat yang halal hampir tidak memperoleh dukungan, hanya hukum haram dan haram dengan catatan yang mendapat perhatian para peserta untuk diperbincangkan lebih lanjut. Dari lokakarya ini berhasil dirumuskan rekomendasi tentang perlunya bank tanpa bunga.

Dari hasil rekomendasi ini, setelah melalui berbagai pembahasan dan loby, pada tahun 1992 lahir Bank Mu’amalat, bank pertama yang menerapkan sistem ekonomi syariah. Menurut KH. Ma’ruf Amin, lahirnya Bank Muamalat ini merupakan bentuk *political will* dari pemerintah, karena pada waktu itu undang-undang mengenai bank Syariah belum ada. Namun pak Harto waktu itu, sebagai presiden RI memberikan dukungan penuh terhadap keberadaan bank Muamalat. Dasar pembentukan bank mu’amalat waktu itu hanya mengacu pada UU No

7 tahun 70, tentang bank bagi hasil.²¹ Undang undang tentang sistem perbankan syariah baru disahkan tahun 1998, setelah terjadi reformasi.

Sejalan dengan terbukanya sistem politik terhadap penggunaan simbol Islam dalam praktek sosial ekonomi, pada tahun 1992, dalam Munas Alim Ulama di Lampung PBNU juga melakukan pembahasan tentang sistem ekonomi syariah dan berhasil merumuskan rekomendasi tentang dibentuknya perbankan syariah dan asuransi syariah. Wacana tentang ekonomi syariah ini di kalangan komunitas NU terus disosialisasikan, sehingga pada Munas Alim Ulama di Lombok tahun 1996 dibahas tentang pemikiran mengenai reksadana syariah. Bagi bola salju pemikiran mengenai ekonomi syariah ini terus bergulir di kalangan masyarakat islam, dan sudah bukan menjadi barang yang tabu untuk diperbincangkan.

Menurut KH. Ma'ruf Amin, ada dua alasan utama yang mendorong dimunculkannya sistem ekonomi syariah sebagai alternatif; pertama, sistem ekonomi kapitalis sarat dengan unsur *ribawiyah*, spekulatif dan eksploitatif, kedua kondisi ekonomi ummat Islam yang lemah dan terjepit sehingga perlu ada sistem ekonomi yang mampu membebaskan. Atas dasar ini maka menurut Ma'ruf semangat sistem ekonomi syariah itu bukan melawan sistem kapitalisme, tetapi melakukan perbaikan dan penguatan terhadap perekonomian masyarakat.²²

Lokakarya MUI tahun 1990 itu bagai kotak Pandora yang membuka seluruh kunci-kunci utama yang selama ini tertutup. Dengan bangkitnya sistem ekonomi syariah, maka peluang komunitas muslim untuk menjadi eksekutif bisnis menjadi semakin terbuka. Proses penerapan sistem ekonomi syariah menjadi semakin terbuka ketika terjadi arus reformasi. Keterbukaan sistem politik dan kebebasan ekonomi membuat penerapan sistem ekonomi syariah berjalan hampir tanpa hambatan.

Sejalan dengan terbukanya sistem ekonomi politik sebagai dampak terjadinya proses reformasi, penerapan sistem ekonomi syariah berkembang secara pesat. Setelah disahkannya UU mengenai perbankan syariah tahun 1998, maka pada tahun 1999 dibentuk Dewan Syariah Nasional (DSN) sebagai upaya mempercepat terbentuknya berbagai lembaga ekonomi syariah, dan KH. Ma'ruf Amin ditunjuk sebagai Ketua Harian. Tugas Dewan Syariah

²¹ Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin Ketua Majelis Fatwa Dewan Syariah, di rumah dinas Pejabat Tinggi Negara Kemayoran, tanggal 12 November, 2008.

²² Ibid.

Nasional ini adalah; pertama, mempercepat tumbuhnya lembaga ekonomi syariah; kedua, membuat fatwa yang akan dijadikan sebagai rujukan dan landasan dalam pembuatan regulasi bank maupun lembaga keuangan dan perekonomian; ketiga, memberikan sertifikasi, rekomendasi dan edorsment terhadap berdirinya lembaga keuangan syariah atau pembuatan produk keuangan syariah oleh lembaga keuangan umum (perbankan); keempat melakukan pengawasan terhadap kesesuaian pelaksanaan sistem syariah dalam lembaga keuangan dan ekonomi yang menggunakan sistem syariah.

Selama kurun waktu empat tahun sejak DSN dibentuk tahun 1999-2003, lahir tujuh bank syariah (bank umum yang menggunakan sistem syariah dalam sproduk usahanya, seperti Bank Syariah Mandiri dan sejenisnya). Berkat sosialisasi dan kerja keras dari DSN pada saat itu lahir Gerakan Ekonomi Syariah. Gerakan ini dimaksudkan untuk mensosialisasikan pentingnya penerapan sistem ekonomi syariah dalam lembaga perekonomian nasional. Sebagai upaya untuk mempercepat tumbuhnya sistem eknomi syariah, pada tahun 2003 DSN melalui MUI memunculkan fatwa haram terhadap bunga bank. Dampak dari fatwa ini sangat luar biasa terbukti dengan meningkatnya penggunaan sistem syariah dalam lembaga perbankan, pada tahun 2004 lembaga perbankan yang menerapkan sistem syariah menjadi 12 bank.²³

Selaras dengan perkembangan perbankan syari'ah, hal yang harus ditingkatkan adalah peran Dewan Pengawan Syari'ah (BPS). Caranya adalah dengan menjadikan merekan bekerja secara profesional sehingga bisa menjalankan kontrol dengan baik sehingga sistem syari'ah yang diidealkan bisa berjalan dengan baik. Hal ini perlu dilakukan karena menurut Amin, pada saat itu, DPS masih belum optimal dan efektif melakukan pengawasannya, baik akibat sistemnya yang masih lemah maupun sumber daya manusianya yang terbatas. Dalam hal ini dia mencontohkan, ada anggota DPS yang merangkap jabatan DPS di beberapa bank syariah atau anggota DPS yang merangkap jabatan di instansi luar bank syariah, sehingga pengawasannya dipastikan lemah. Bahkan, ada anggota DPS sekarang memiliki jabatan duta besar. Atas dasar ini maka kemudian Amin mengusulkan adanya pengganti angota DPS agar

²³ Data pertumbuhan perbankan syariah, Dewan Syariah Nasional tahun 2005.

dapat berjalan secara optimal.²⁴ Upaya inilah yang secara intens dilakukan oleh KH. Ma'ruf Amin sampai akhirnya DSN benar-benar bisa berjalan secara efektif.

Dalam perkembangannya DSN ini menjadi lembaga yang strategis dalam sistem ekonomi nasional. Hal ini dibuktikan dengan keterlibatan para anggota DSN dalam penentuan kebijakan ekonomi. Menurut penjelasan KH. Ma'ruf Amin, para anggota DSN menjadi tim BI, Bapepam, Dep. Keu dalam perumusan kebijakan. Disini terlihat adanya proses mobilisasi sosial secara vertikal kalangan elit agama. Para ahli fiqih yang dahulu hanya menempati posisi penting dalam komunitasnya sekarang diakui eksistensinya dalam wilayah ekonomi dengan jangkauan dan scope sosial yang lebih luas. Terjadi perluasan pengaruh kelompok elit agama, hal ini dibuktikan dengan kemampuannya mempengaruhi kebijakan negara. Salah satu bukti dari kekuatan pengaruh para elit agama ini adalah terbentuknya DSN, lahirnya UU perbankan syariah dan masuknya ketentuan syariah dan beberapa pasal UU Perseroan Terbatas (PT).

Secara sosiologis, keberadaan DSN ini merupakan sarana yang efektif untuk mobilitas sosial komunitas elit Islam. Melalui DSN tidak saja peluang akses ekonomi yang terbuka bagi umat Islam, lebih dari itu melalui DSN memungkinkan elit Muslim masuk dalam lembaga ekonomi yang menggunakan sistem syariah melalui lembaga Dewan Pengawas Syariah (DPS). Dalam salah satu pasal UU PT dan UU perbankan disebutkan bahwa setiap lembaga keuangan yang menggunakan sistem syariah harus menyertakan adanya DPS yang terdiri dari dua sampai 5 orang. Para anggota DPS ini diajukan oleh lembaga yang bersangkutan kemudian disahkan oleh DSN.

Dalam catatan DSN saat ini sudah ada 40 bank yang salah satu produknya menggunakan sistem syariah, 20 lembaga asuransi, beberapa lembaga pembiayaan bisnis dan pasar modal syariah. Selain itu beberapa BPD, BPR yang ada di daerah-daerah juga sudah menggunakan sistem syariah. Data DSN mencatat hampir 400 ulama dan ahli agama duduk sebagai anggota Dewan Pengawas Syariah. Ini artinya ada 400 elit agama yang masuk menjadi kelas eksekutif bisnis. Para anggota DPS ini memperoleh gaji dan tunjangan

²⁴ Wawancara dengan Ma'ruf Amin, Ibid.

sebagaimana yang diperoleh oleh para eksekutif bisnis. Dengan demikian pendapat mereka meningkat dan status ekonominya juga meningkat.

Disamping melalui jalur DPS, kemunculan eksekutif bisnis komunitas muslim ini juga melalui berbagai lembaga bisnis yang tumbuh subur setelah diterapkannya sistem ekonomi syariah. Dalam hal ini kita bisa melihat keberadaan Bank Muamalah dan bank Syariah Mandiri yang pengelolaannya hampir sepenuhnya ditangani oleh para eksekutif muslim. Lembaga-lembaga inilah yang menjadi koridor masuknya komunitas muslim dalam kelas eksekutif bisnis.

Paparan di atas menjelaskan, lahirnya berbagai lembaga ekonomi syariah ini telah memunculkan fenomena baru di kalangan masyarakat Islam yaitu lahirnya beberapa eksekutif bisnis dari kalangan ummat Islam, khususnya komunitas pesantren. Selain itu, fenomena ini telah membuka akses bagi komunitas pesantren lainnya, untuk melakukan konversi simbol agama dalam wilayah bisnis, hal ini dilakukan dengan cara mengeksploitasi sentimen emosional dan ikatan ideologis keislaman.

D. Konversi Kapital Sebagai Penopang Kehidupan: Catatan Akhir

Dari paparan di atas ada tiga hal penting yang bisa dicatat; pertama, kasus-kasus di atas menunjukkan adanya proses kapitalisasi terhadap berbagai simbol dan ritus agama yang sudah terbentuk menjadi kapital simbolik. Dalam kasus ini, kiai sebagai simbol agama telah menjadi kapital simbolik, yaitu sebagai pengikat dan pemegang legitimasi politik yang kuat, sehingga dia menjadi sesuatu yang diperebutkan oleh para aktor dalam pertarungan politik.

Untuk memenangkan pertarungan politik, para aktor menggunakan ritus agama sebagai sarana memperoleh legitimasi simbolik. Sebagaimana terlihat dalam paparan di atas, berbagai ritus agama seperti istighotsah, khaul dan silaturahmi yang sebenarnya merupakan sesuatu yang sakral dan spiritual telah ditarik dan diturunkan kedalam wilayah politik sehingga menjadi profan dan material. Dalam kasus ini, acara istighotsah tidak lagi semata-mata menjadi sarana untuk mendekatkan diri dan memohon pertolongan kepada Allah, Khaul tidak sekedar menjadi ritual untuk berdzikir dan berdoa, menyambung kekuatan spiritual

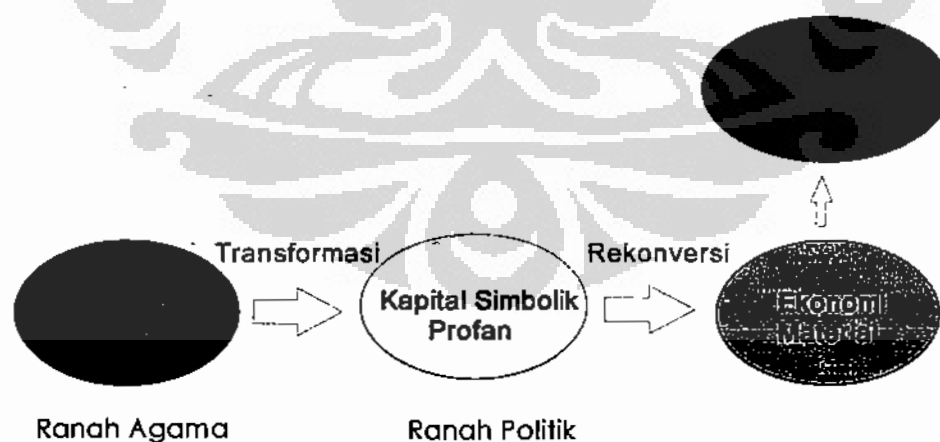
antara yang hidup dengan yang mati, demikian juga silaturahmi tidak lagi menjadi ritual keagamaan untuk mengikat persaudaraan antar sesama ummat. Semua ritus agama tersebut telah mengalami perluasan fungsi yaitu sebagai sarana untuk memperoleh legitimasi politik di hadapan publik oleh para elit politik.

Dengan ditariknya ritus agama yang sakral ke dalam wilayah profan, maka dia bisa menjadi kapital simbolik yang bisa dikonversikan menjadi kapital ekonomi yang berbentuk material, artinya dibalik ritus agama telah terjadi proses pertukaran antar kapital. Dalam proses pertukaran antar kapital ini Pinnington menyatakan bahwa kapital simbolik dengan merujuk pada kapital yang berasal dari ruang pendidikan, ruang kultural dan ruang sosial, yang sangat tinggi nilainya dalam sebuah profesi, dalam tingkat tertentu dapat diperdagangkan (*traded*) dalam pasar ekonomi demi memperoleh keuntungan ekonomis (Ashly, Pinnington, 2001; 4). Dalam kasus ini, terjadinya perdagangan kapital simbolik tidak hanya terjadi dalam pasar ekonomi, tetapi dalam pasar politik, politik yang mengalami proses ekonomisasi.

Proses ini dilakukan oleh para mediator/broker yang akhirnya menjadi kelas baru yaitu kelas transkultural dalam komunitas pesantren. Dengan kata lain keberadaan kelas transkultural dalam komunitas pesantren ditopang proses kapitalisasi simbol dan ritus agama. Untuk memahami proses ini dapat dilihat skema berikut ini :

Gambar 10

Proses Kapitalisasi Simbol dan Ritus Agama



Dalam paparan ini juga terlihat, ketika simbol dan ritus agama yang sakral ditarik ke dalam wilayah profan, terjadi reduksi terhadap spirit dan ajaran yang terkandung di dalamnya. Dia hanya menjadi selubung dari suatu proses transaksi politik dan ekonomi dari para aktor yang sedang bertarung. Disini terlihat ruang makna yang ada di balik ritus dan simbol agama terbelah menjadi tiga bagian; pertama, makna spiritual yang sakral sebagaimana dirasakan oleh para kiai dan masyarakat awam yang terlibat dalam pelaksanaan ritus agama; kedua makna politis, yaitu sarana untuk memperoleh legitimasi simbolik sebagaimana yang dirasakan oleh para elit politik yang sedang bertarung; ketiga makna ekonomis, sebagaimana yang dirasakan oleh para mediator/broker.

Dengan selubung ritus dan simbol agama, proses transaksi dan konversi berjalan secara aman dan lancar, tanpa kecurigaan, tanpa prasangka dan tanpa kendala. Semua lebur di balik kesakralan dan kesucian simbol agama. Di balik kesucian dan kesakralan ritus agama, para aktor dan broker melakukan transaksi dan negosiasi untuk kepentingannya masing-masing. Negosiasi dan transaksi ini dilakukan di hotel-hotel berbintang dan restoran mewah di Jakarta sambil menikmati makanan lezat dan musik berkelas tinggi. Posisi ritus agama sebagai selubung dengan proses transaksi dapat dilihat dalam gambar di bawah ini :

Gambar 11 :

Transaksi Berselubung Simbol dan Ritus Agama



“Nilai jual” kapital simbolik ini berbanding lurus dengan bobot momentum politik dan bobot kapital yang dimiliki oleh seorang kiai. Dalam momentum politik yang penting dan strategis dengan derajat pertarungan yang tinggi, seperti Pemilu dan Pilkada, “nilai tukar” kapital simbolik menjadi tinggi, demikian sebaliknya. Selain itu, “nilai tukar” ini juga

| Universitas Indonesia

tergantung pada bobot kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai. Seorang kiai yang memiliki bobot kapital simbolik besar, maka “nilai tukarnya” juga semakin tinggi.

Namun demikian, hubungan antara bobot kapital simbolik dengan bobot momentum politik tidak selalu berbanding lurus, bahkan bisa berbanding terbalik. Misalnya, seorang kiai yang memiliki bobot kapital simbolik tinggi akan memiliki “nilai tukar” ketika bobot momentum politik rendah, demikian sebaliknya, seorang kiai yang memiliki bobot kapital simbolik rendah akan memiliki “nilai tukar” tinggi ketika momentum politik memiliki bobot yang tinggi. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa bobot momentum politik lebih dominan mempengaruhi “nilai tukar” kapital simbolik.

Apa yang terjadi menunjukkan, untuk menyangga dan mempertahankan posisi dan gaya hidupnya yang berbiaya tinggi, kelas transkultural berusaha memanfaatkan pertarungan politik dari para aktor yang sedang memperebutkan legitimasi simbolik dari para elit agama dan komunitas pesantren. Semakin banyak momentum politik terjadi, akan semakin banyak keuntungan material yang akan diterima, melalui proses konversi kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai.

Karena modal utama kelas transkultural adalah kapital simbolik para kiai, maka dia terus berusaha menjaga eksistensi dan nilai kapital simbolik tersebut agar jangan sampai rusak. Sebab kalau kapital simbolik ini rusak mereka akan kehilangan modal untuk melakukan negosiasi. Dalam upaya mempertahankan kapital simbolik ini, mereka membuat cerita-cerita tentang kehebatan sosok kiai. Untuk meyakinkan kadang cerita ini dibumbui dengan mistik, misalnya kiai yang menjadi jaringannya itu tidak saja bisa mengendalikan masyarakat karena memiliki jamaah puluhan ribu yang tersebar di berbagai wilayah di Indonesia, lebih dari itu dia juga bisa menggerakkan para jin untuk dimintai bantuan dan memiliki kemampuan spiritual untuk mempengaruhi pikiran orang.

Upaya menjaga kapital simbolik para kiai juga dilakukan dengan cara membangun dan memperkuat kapital sosial yang dimiliki oleh para kiai. Hal ini penting dilakukan karena sebagaimana diingatkan Bourdieu, bahwa kapital simbolik, bagaimanapun eksistensinya (sebagai kapital) tetap saja masih sebagai simbol, sekalipun tetap aktif (bertransformasi) menjadi bentuk materiil. Dia akan menjadi kapital yang efektif hanya bila, dan bergantung sejauhmana

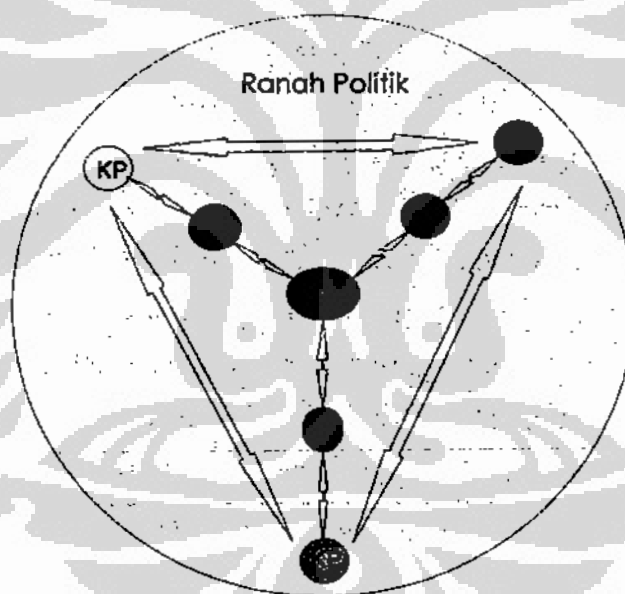
diakui oleh agen-agen (orang-orang yang mempunyainya), diimplementasikan, dan diinvestasikan sebagai senjata dan tiang pancang suatu pergumulan dalam medan-medan reproduksi kultural. Para aktor dari kelas transkultural ini selalu melakukan kontak dan komunikasi dengan para elit politik, pejabat dan pengusaha yang memiliki jaringan dengan kiai. Hal ini dilakukan agar kapital sosial yang dimiliki oleh kiai tidak hilang, karena kapital sosial dan kapital kultural adalah penyangga utama dari kapital simbolik, sebagaimana dinyatakan Bourdieu, penggunaan kapital simbolik tidak akan bisa berjalan secara maksimal jika tidak ditopang oleh kapital lain yaitu kapital sosial dan kultural. Watak kapital simbolik yang temporal dan labil hanya bisa dijadikan sebagai sasaran antara.

Kedua, paparan kasus di atas menunjukkan terjadinya simbiosis antara kiai dan komunitas pesantren dengan kelas transkultural. Sebagaimana dijelaskan Gus Dur, sub kultur pesantren yang tawadlu' ikhlas dan tawakkal, tidak memungkinkan kiai untuk melakukan negosiasi politik secara langsung yang berujung pada terwujudnya balasan ekonomi. Sistem nilai pesantren yang memandang semua tindakan sebagai ibadah yang serba berorientasi *ukhrawi* (Bachtiar Effendy, 1985) menjadi penghalang bagi para kiai untuk melakukan transaksi yang menghasilkan materi. Pendeknya, habitus pesantren yang religius dan berorientasi akherat, tidak akan bisa menghasilkan keuntungan ekonomi yang material dan posisi politik struktural yang strategis. Karena ketika mereka berbicara soal materi dan posisi politik, mereka akan dianggap melanggar nilai-nilai dan kultur pesantren, terjebak dalam urusan dunia dan kekuasaan.

Kondisi inilah yang dimanfaatkan oleh kelas transkultural. Mereka memahami betul sistem nilai dan cara pandang yang menjadi habitus masyarakat pesantren. Karena para kiai tidak mungkin melakukan transaksi politik, maka para broker dari kelas transkultural inilah yang melakukan negosiasi dan transaksi politik dengan kelompok kepentingan. Dalam proses ini kiai tidak akan melakukan kontrol terhadap para broker dalam hal material. Artinya para kiai tidak mungkin bertanya berapa besar sumbangan yang diberikan oleh donator kepada pesantren melalui mereka. Berapapun jumlah nominal yang diberikan oleh broker, mereka akan terima. Para kiai takut dituduh tidak ikhlas dan materialis jika mempertanyakan hal itu. Suatu tuduhan yang paling mereka hindari karena bisa merusak citra diri seorang kiai dan menghancurkan sistem nilai pesantren. Karena tidak ada akuntabilitas dan pertanggung

jawaban yang jelas, maka para broker dengan mudah mengambil keuntungan tanpa merasa bersalah. Komunitas kelas transkultural yang menjadi broker ini merasa bahwa sumbangan yang diberikan tersebut hasil perjuangannya dan menjadi haknya untuk menyerahkan berapapun kepada pihak pesantren. Pesantren sudah merasa beruntung mendapat bantuan untuk melaksanakan suatu kegiatan dan dana untuk mengelola pesantren, sementara para broker beruntung karena mendapat uang dan materi tanpa bekerja keras. Di sini terbentuk hubungan yang *simbiosis mutualistis*. Pola hubungan antara para aktor dari kelompok kepentingan dengan kiai dan kelas transkultural yang menjadi broker dapat dilihat dalam skema berikut :

Gambar 12 :
Pola Hubungan
Kelompok Kepentingan, Kiai dan Kelas Baru/Kelas Transkultural



Ketiga, kasus di atas menunjukkan adanya deversifikasi peran di kalangan pesantren. Selama ini kiai adalah penguasa tunggal di pesantren dan pusat otoritas dalam komunitas pesantren. Kiaia memiliki kewenangan mutlak dalam kehidupan dan lingkungan pesantren (Zamakhsari Dhafir, 1982). Dalam penelitian ini terlihat, otoritas tunggal kiai mulai

terdistribusi kepada para santri senior atau alumni atau para Gus (kerabat) yang memiliki kerampilan untuk melakukan konversi berbagai kapital yang dimiliki oleh kiai melalui pemanfaatan berbagai jaringan dan kelompok kepentingan yang ingin memanfaatkan pesantren.

Terjadinya deversifikasi peran ini karena tekanan ekonomi yang ditandai dengan meningkatkan kebutuhan untuk mengelola pesantren. Hal ini terjadi sebagai dampak dari kegagalan pesantren mengantisipasi perkembangan sistem ekonomi. Sistem perekonomian pesantren yang berpijak pada pertanian (Hirokoshi; 1987), telah gagal ketika berhadapan dengan sistem kapitalis. Dahulu, tanah-tanah yang dimiliki oleh para kiai sudah cukup untuk biaya mengelola pesantren. Para santri diperkejakan di sawah dan ladang, hasilnya dimakan bersama-sama seluruh santri dan keluarga kiai. Sisanya dijual untuk membeli berbagai peralatan dan membiayai pendidikan. Saat ini pola tersebut tidak bisa dilakukan, selain harga produk pertanian yang terus merosot, lahan produktif yang dimiliki oleh pesantren juga sudah sangat terbatas. Selain itu biaya sarana dan prasarana pendidikan juga sangat mahal, tidak mungkin tercukupi hanya mengandalkan hasil pertanian.

Di sisi lain, kegagalan kaum santri membangun sistem ekonomi, sebagaimana digambarkan Geertz (1971), Siegel (1969) dan Castles (1967), dampaknya masih terasa hingga saat ini, terbukti dengan miskinnya etos enterpreneur di kalangan pesantren. Kuatnya desakan kebutuhan material untuk mengelola pesantren dan kuatnya tuntutan untuk memelihara sistem nilai pesantren telah memunculkan suatu jalan tengah yang melahirkan kelas baru dengan habitus baru dalam komunitas pesantren. Di satu sisi kebutuhan pesantren menjaga sistem nilai dan kultur tetap jalan, di sisi lain kebutuhan material untuk mengelola pesantren terpenuhi melalui manuver para broker dari kelas transkultural yang melakukan rekonversi terhadap berbagai kapital yang ada dalam komunitas pesantren.

BAB VII

KONSTRUKSI TEORITIK

KELAS TRANSKULTURAL

A. Pengantar

Setelah memaparkan berbagai data dan realitas sosial mengenai komunitas pesantren dengan segala fenomenanya, pada bab ini penulis akan melakukan analisa teoritik atas berbagai data dan realitas tersebut. Analisa teoritik yang dimaksud di sini adalah mendialogkan beberapa teori konsep pemikiran yang telah dibangun oleh para teoritisi dan peneliti sebelumnya, khususnya pemikiran Bourdieu yang menjadi pijakan teoritik dalam penelitian ini, mengenai konsep kelas dengan realitas obyektif yang terjadi dalam konteks kekinian dan kedisinian (aspek aktualitas dan lokalitas).

Ada dua konsep utama yang akan penulis analisis secara teoritik dalam bab ini, yaitu konsep mengenai kelas dan pesantren. Mengenai konsep kelas, penulis akan melakukan pelacakan teoritis terhadap berbagai pemikiran yang sudah dibangun oleh para teoritisi sebelumnya.

Dalam pandangan penulis, konsep-konsep dan teori mengenai kelas hampir semuanya dibangun oleh para pemikir Barat sebagai refleksi atas situasi dan kondisi perkembangan masyarakat Barat pada setiap zamannya. Situasi dan pola perkembangan tersebut tentunya belum tentu sama dengan situasi dan perkembangan masyarakat yang terjadi di Indonesia, yang memiliki kebudayaan, taraf pemahaman dan pemikiran serta kondisi sosial yang berbeda. Ini artinya ada perbedaan latar belakang sosiologis maupun kultural antara konsep yang dibangun oleh para teoritisi dengan realitas yang ada di sini. Perbedaan ini menyebabkan tidak semua teori-teori tersebut relevan dan *compatible* (sesuai) ketika diterapkan di sini dan saat ini. Ada hal-hal yang sesuai yang cocok untuk diterapkan karena fenomena yang ada memiliki pola yang sama, di sisi lain ada bagian yang tidak cocok karena adanya keunikan yang berbeda dari fenomena yang menjadi landasan teori tersebut.

Mengenai pesantren, penulis melihat bahwa ini adalah fenomena yang unik dan khusus, karena pesantren hanya ada di Indonesia. Namun demikian sebagai fenomena sosial, tentunya ada hal-hal umum (universal) yang termuat dalam fenomena pesantren

yang relevan dengan teori-teori yang ada. Selain itu, keunikan pesantren juga telah diteliti oleh beberapa peneliti, sebagaimana disebut dalam bab terdahulu. Berbagai kasus yang dipaparkan dalam penelitian ini menunjukkan terjadinya perubahan di kalangan pesantren. Hal ini menuntut analisa lebih lanjut. Ada kemungkinan, penelitian yang dulu belum mencakup sesuatu yang muncul karena adanya perubahan, atau ada hal-hal yang masih relevan sehingga masih berlaku, meskipun terjadi perubahan.

Pada bab sebelumnya penulis telah melakukan analisis terhadap beberapa data dengan beberapa teori dan hasil penelitian yang ada, agar semua analisis tersebut dalam menjadi suatu kerangka teori yang utuh, maka pada bab ini penulis akan merangkai dan menyusun serpihan-serpihan teoritik dari masing-masing bab tersebut ke dalam kerangka teoritik yang lebih utuh dan sistematis, sehingga bisa menjadi sesuatu yang unik dan khas yang menjadi temuan dari penelitian ini.

B. Pergeseran Konsepsi Kelas

Konstruksi teoritik kelas dalam pemikiran para ahli sosiologi klasik selalu diasumsikan sebagai proses produksi yang pada umumnya ditandai dengan adanya pengaruh dari determinasi struktural terhadap kelas, termasuk hubungan politis dan ideologis dari pembagian kerja (Marx dan Weber). Lebih lanjut, “kesadaran kelas” dan organisasi politik yang otonom. Misalnya, sebutan kelas pekerja, adalah suatu ideologi yang mengacu pada posisi kelas dan menandakan adanya tradisi kemungkinan terjadinya intervensi kelas sebagai kekuatan sosial. Implikasinya, prinsip utama untuk menganalisa kelas sosial adalah dengan melihat keberadaan mereka dalam perjuangan kelas, yang harus dibedakan dari asal usul mereka. Dalam konteks ini, yang menjadi acuan terbentuknya kelas sosial adalah keberadaan atau posisi dalam tempat kerja, yang biasanya ditandai dengan peranan mereka dalam hubungan ekonomi yang membentuk “ruang ekonomi” (*economic space*). Di sini kelas semata-mata hanya dilihat dari pola produksi.

Pada ujungnya, cara pandang seperti ini hanya melahirkan dua kelas yang ditentukan oleh aspek politik, ekonomi dan ideologi, yakni kelas pemeras yang secara politis dan ideologis dominan, dan kelas yang diperas yaitu kelas yang secara politis dan

ideologis didominasi oleh kelas pertama; tuan dan hamba dalam pola produksi penghambaan (budak), bangsawan dan pelayan dalam produksi masyarakat feodal, borjuis dan pekerja dalam pola produksi masyarakat kapitalis.

Cara pandang ini dinilai terlalu simplistik, karena dalam realitas sosial, formasi sosial yang terjadi justru semakin kompleks dan rumit. Sebagaimana dinyatakan Polanzas, formasi sosial yang terjadi tidak hanya terdiri dari suatu hubungan kelas yang tunggal, melainkan merupakan campuran dari beberapa hubungan sosial yang ditentukan oleh pola dan bentuk produksi, sehingga dalam membuat analisa kelas, tidak bisa dilakukan pembagian kelas secara simplistik (Nicolas Polanzas, 1979), sebagaimana yang dilakukan oleh Marx dan Weber, atau para pemikir klasik sebelumnya. Tokoh lain yang melakukan transformasi pemikiran soal kelas adalah Veblen. Meski belum bisa lepas dari aspek produksi dan materi namun Veblen lebih peka dan lebih cermat dalam mengamati perkembangan kapitalisme sehingga menemukan konsep tentang kelas penikmat (*leisure class*) sebagai suatu entitas kelas tersendiri yang muncul di kalangan masyarakat kapitalis pada saat itu.

Pemikiran Polanzas dan Veblen ini relevan dengan apa yang digagas Bourdieu mengenai kelas. Sebagaimana dipaparkan dalam bab sebelumnya, konsep kelas Bourdieu tidak semata-mata didasarkan pada proses produksi tetapi dikaitkan dengan habitus, gaya hidup, selera. Bourdieu memang memasukkan faktor ekonomi sebagai faktor terbentuknya kelas, tetapi hal itu bukan sesuatu yang dominan, karena selain ekonomi ada kapital lain (sosial, kultural dan simbolik) yang dipertaruhkan dalam pertarungan untuk merebut posisi dalam suatu ranah.

Dari paparan tersebut, terlihat jelas terjadinya pergeseran konsepsi kelas dari para pemikir klasik sebagaimana tercermin dalam pemikiran Marx dan Weber, kemudian mengalami pergeseran dan perluasan konsep yang dilakukan oleh para pemikir modern seperti yang terlihat dalam pemikiran Polanzas dan Veblen.

Konsepsi kelas yang dibangun oleh para pemikir modern ini menjadi lebih luas dan kompleks, karena realitas masyarakat modern memang berkembang menjadi lebih luas dan kompleks. Disini kelas tidak hanya terdiri dari dua bentuk yang berhubungan secara

diameteral, tetapi muncul katagori kelas baru seperti ada kelas menengah, kelas penikmat (*leisure class*). Sejalan perkembangan masyarakat modern yang makin meluas, maka teori mengenai kelas juga makin meluas. Hal ini terlihat dalam pemikiran Bourdieu yang memberikan batasan kelas menjadi lebih longgar.

Fenomena kelas transkultural yang terjadi di kalangan komunitas pesantren mengokohkan pemikiran Bourdieu mengenai kelas. Sebagaimana dipaparkan di muka, kelas transkultural agama merupakan komunitas yang muncul dari habitus pesantren yang mengalami pergeseran ketika bertemu dengan komunitas lain yang memiliki habitus yang berbeda. Gaya hidup, selera dan kebiasaan baru yang muncul dari komunitas pesantren yang mengalami pergeseran tersebut lama-kelamaan menjadi suatu habitus baru. Melalui habitus baru ini komunitas pesantren yang mengalami pergeseran ini membentuk sistem klasifikasi untuk mengorganisir tindakan sosialnya dan mempersepsi serta mengapresiasi tindakan sosial agen lain. Meski secara konsepsional ada relevansi antara konsep kelas yang dibangun Bourdieu dengan konsep kelas transkultural, namun jika ditelaah lebih dalam dan lebih rinci akan terlihat beberapa hal yang berbeda. Inilah yang akan penulis lakukan dalam paparan selanjutnya.

C. Konstruksi Kelas Transkultural

1. Kelas Transkultural Agama

Penelitian menunjukkan, kelas transkultural agama merupakan hasil dari suatu proses kapitalisasi simbol agama komunitas pesantren yang kemudian dikonversi menjadi kapital ekonomi (ekonomisasi kapital simbolik) yang dilakukan oleh para agen. Artinya, kelas ini muncul sebagai reaksi atas ketidakmampuan komunitas pesantren melakukan kapitalisasi terhadap berbagai khazanah kultural dan simbolik yang dimiliki oleh komunitas pesantren yang sangat potensial untuk dikapitalisasi.

Penelitian ini menunjukkan, dalam era reformasi dengan sistem politik dan ekonomi yang kian terbuka, posisi pesantren berada pada tempat yang strategis, baik secara sosial, politik maupun ekonomi. Ini artinya pesantren menjadi sesuatu yang diperebutkan dalam setiap ranah pertarungan. Posisi ini sangat memungkinkan bagi komunitas pesantren

melakukan negosiasi ekonomi politik dengan berbagai pihak yang membutuhkannya, mamun habitus pesantren menjadi *constrein* (penghambat) untuk melakukan hal tersebut, akibatnya potensi tersebut dimanfaatkan oleh kelompok lain, yaitu komunitas pesantren yang sudah berjarak dari habitus pesantren.

Merujuk pada teori kelas yang dikonsepsikan Bourdieu, kelompok ini bisa disebut kelas. Menurut Bourdieu, sebagaimana dinyatakan oleh Ritzer, selera merupakan faktor terpenting dalam menentukan kelas sosial. Lebih lanjut dikatakan :

Selera ternyata adalah juga praktik yang antara lain membantu memberikan seorang individu maupun orang lain pemahaman mengenai posisinya di dalam tatanan sosial. Selera membantu menyatakan orang lain yang mempunyai preferensi serupa dan membantu membedakan mereka dari yang lain yang mempunyai selera berlainan. Jadi melalui penerapan habitus dan selera, orang menmgolong-golongkan obyek obyek dan sekaligus mereka berada dalam proses menggolong-golongkan diri mereka sendiri. Dengan demikian, menurut Bourdieu, kita dapat mengatagorikan orang melalui selera yang mereka wujudkan, umpamanya menurut preferensi mereka terhadap jenis musik atau film yang berbeda-beda. Kebiasaan ini, begitu juga seluruh kebiasaan lainnya, perlu dilihat dalam konteks hubungan timbal balik secara keseluruhan (Ritzer, 2003/2008;527).

Pemikiran Bourdieu ini menyiratkan bahwa selera merupakan faktor pembeda yang sangat jelas dalam pembentukan kelas. Derajat tinggi rendah kelas seseorang dapat dilihat dari selera orang tersebut. Selain selera faktor penting lain yang menjadi prasyarat terbentuknya kelas sosial adalah habitus. Menurut Bourdieu, “habitus cenderung menempa kesatuan kelas tanpa sengaja” (1984; 77). Ini artinya habitus memandu praktik sosial seseorang untuk masuk dalam satu kelompok yang sama sehingga membentuk suatu kelas sosial.

Dari konsep ini kita dapat melihat, bahwa kelompok yang melakukan kapitalisasi simbol agama dari komunitas pesantren adalah mereka yang memiliki habitus sama, yaitu berasal dari habitus pesantren yang keluar (*exite*) kemudian melakukan interaksi dengan habitus lain. Dari sini mereka menemukan habitus baru yaitu habitus metropolis dengan gaya hidup mewah dan glamour. Selain habitus baru yang memandu mereka untuk bertemu dengan sesamanya, mereka juga dipertautkan oleh kesamaan selera. Sebagaimana dikatakan Bourdieu “selera adalah tukang pencari jodoh.... Dengan selera, habitus tertentu

memperkuat affinitasnya dengan habitus lain (Ibid; 243). Secara dialektik kelaslah yang membentuk habitus, demikian sebaliknya.

Atas dasar ini dapat dikatakan bahwa kelas transkultural yang berasal dari habitus pesantren yang melakukan kapitalisasi terhadap simbol agama pesantren sebenarnya adalah kelas sosial, karena mereka memiliki habitus tersendiri dan mereka juga memiliki selera tersendiri yang membedakan mereka dengan habitus lainnya dan kelompok orang yang memiliki selera berbeda. Karena mereka hidup dalam dua kultur yang memiliki habitus berbeda dengan cara memanfaatkan potensi kapital yang dimiliki oleh orang lain maka penulis menyebut mereka sebagai kelas transkultural.

Dalam kasus kapitalisasi simbol agama pesantren yang melahirkan fenomena kelas transkultural ini, ada yang menarik ketika dikaitkan dengan konsepsi Bourdieu mengenai pertarungan agen (orang-orang dekat kiai). Menurut Bourdieu jika agen memiliki keempat jenis modal, volumenya besar dan bobot relatifnya tinggi, maka dia akan berada dalam posisi dominan ketika ada dalam relasi dengan agen lain yang memiliki kapital kecil dan bobot relasinya rendah, demikian juga sebaliknya.

Dalam kasus kelas transkultural, tesis tersebut tidak berlaku, malah menunjukkan bukti yang berkebalikan. Disini, agen yang memiliki kapital dengan bobot tinggi dan volume besar justru berada pada posisi marginal, sementara agen yang tidak memiliki kapital justru memegang posisi dominan. Hal ini terlihat pada relasi antara kiai dan kelompok kepentingan dengan para broker yang menjadi kelas transkultural. Kiai adalah agen yang memiliki kapital yang berbobot besar dan volume yang cukup tinggi, tetapi dalam pertarungan politik dia tidak bisa menempati posisi dominan. Hal ini terjadi karena kiai tidak memiliki skill dan kemampuan memaikan kapital tersebut secara maksimal. Di sisi lain juga terjadi hal yang sama, para politisi atau kelompok kepentingan lainnya, juga memiliki kapital tinggi, mereka tidak bisa menggunakan kapital tersebut di hadapan kiai. Kondisi inilah yang dimanfaatkan oleh para agen dari kelas transkultural dengan cara menjadi broker. Akibatnya para pemilik modal tersebut harus tunduk pada broker dalam mengkonversikan kapital yang dimiliki untuk mewujudkan kepentingan masing-masing. Di

sini peran para broker yang tidak memiliki kapital apapun menjadi dominan di hadapan para pemilik modal.

Penelitian ini juga mengkonfirmasi soal model pertarungan yang dikemukakan Bourdieu. Dalam pemikiran Bourdieu dinyatakan bahwa pertarungan terjadi antara agen dominan dengan agen yang marginal untuk memperebutkan suatu posisi dominan dalam suatu ranah. Dan Bourdieu juga menjelaskan bahwa dalam prakteknya pertarungan itu terjadi secara lebih kompleks dan rumit. Apa yang terjadi dalam kasus kelas transkultural ini mengkonfirmasi pemikiran Bourdieu, di sini pertarungan tidak terjadi secara diametral antara agen dominan dengan agen yang terpinggirkan, tetapi ada agen-agen lain yang ikut *nimbrung* dan menjadi partisipan dalam pertarungan, yaitu kelompok broker dari kelas transkultural. Inilah yang kemudian menyebabkan pertarungan berubah menjadi pertarungan segi banyak dengan peran masing-masing.

2. Habitus Kelas Transkultural

Kalau dicermati, apa yang terjadi pada diri para subyek penelitian ini sebenarnya merupakan gambaran dari prototype kelas transkultural agama dari komunitas pesantren. Mereka semua adalah orang-orang yang dibesarkan di pesantren, dia sangat menguasai nilai-nilai, kultur dan tradisi pesantren. Bahkan habitusnya adalah habitus pesantren. Namun dalam perkembangan selanjutnya mereka keluar dari habitus tersebut dan kemudian masuk dalam komunitas kelas menengah elit yang bergaya hidup metropolis¹. Ketika masuk dalam habitus kelas menengah-metropolis, habitus pesantren Ismu tidak luntur, tetapi justru semakin kokoh. Hal ini terlihat dalam sikap mereka, misalnya ketika bertemu kiai, mereka tetap tampak sebagai santri yang santun, patuh dan tawadlu'. Selera lagu-lagu dangdut dan kasidah sebagai karakter habitus pesantren juga tidak hilang. Sebaliknya ketika berada dalam habitus kelas metropolis mereka menunjukkan dirinya

¹ Yang dimaksud dengan kelas menengah metropolis di sini adalah golongan profesional yang selalu dating ke café untuk berhibur sambil makan dan minum yang serba mahal dan pakaian mewah. Selain itu untuk menunjukkan budaya modern mereka memanggil dengan sebutan modern seperti friend, darling, coy dan sebagainya. Panggilan ini berbeda dengan panggilan komunitas pesantren yang biasa memanggil temannya dengan sebutan "kang"

sebagai seorang yang berselera tinggi. Mendengar musik jazz dan minum minuman mahal di bar hotel berbintang. Dalam kondisi demikian mereka sama sekali tidak tampak sebagai santri yang hidup dengan habitus pesantren.

Apa yang terjadi menunjukkan adanya pembauran dua habitus, habitus kelas menengah-metropolis yang datang pada pribadi Arjun, Zaky dan sejenisnya justru menjadi habitus tambahan yang menempel. Artinya, di sini ada dua habitus yang sama-sama eksis, tidak saling melebur dan menafikan. Perpaduan inilah yang kemudian membentuk habitus baru sebagai kelas transkultural agama.

Sebagai cerminan dari kelas transkultural, mereka tidak memiliki pekerjaan dan profesi yang jelas dan tetap. Profesinya hanya mediator yang melakukan negosiasi dan loby dengan memanfaatkan berbagai kapital simbolik yang dimiliki oleh komunitas pesantren. Melalui cara inilah dia bisa mendapatkan keuntungan material. Dengan keuntungan material inilah dia bisa memenuhi selera dan gaya hidupnya yang mewah. Namun di tengah kemewahan hidup dia tidak tercerabut dari habitusnya sebagai masyarakat pesantren.

Untuk melihat habitus kelas transkultural kita dapat membandingkan masing-masing habitus yaitu habitus pesantren, habitus kelas menengah dan habitus kelas transkultural dari komunitas santri pesantren. Secara ringkas habitus masing-masing komunitas tersebut dapat dilihat dalam tabel berikut :

Tabel: 04

Habitus Pesantren, Kelas Menengah Modernis dan Kelas Transkultural Agama

Habitus Pesantren	Habitus Kelas Menengah Modern	Habitus Kelas transkultural
<ul style="list-style-type: none"> - Sarat dengan norma-norma agama; - hormat pada kiai; - menguasai khazanah keagamaan klasik yang tertulis dalam kitab kuning; - hidup sederhana dan sabar; - setiap perbuatan dilihat 	<ul style="list-style-type: none"> - Kurang peduli terhadap norma agama, cenderung sekuler; - Terbuka, dan hormat pada profesi; - Hidup mewah dan cenderung glamour dengan gaya hidup metropolis; - Profesionalitas sebagai ukuran terhadap suatu 	<ul style="list-style-type: none"> - Peduli pada norma agama dan menguasai khazanah pemikiran pesantren sebagai alat untuk loby dan negosiasi; - Hormat pada kiai untuk menunjukkan kedekatan hubungan dengan kiai di

<p>sebagai ibadah;</p>	<p>tindakan;</p>	<p>hadapan relasi ;</p> <ul style="list-style-type: none"> - Gaya hidup glamour dan mewah meski dalam bungkus symbol dan ritus agama; - Mengedepankan pragmatis baik dalam beragama maupun dalam melakukan tindakan sosial.
------------------------	------------------	---

Sedangkan posisi sosial kelas transkultural dalam komunitas pesantren dan kelas menengah modernis dapat dilihat dalam gambar berikut :

Gambar 13 :
Posisi Sosial Kelas Transkultural Agama



D. Nilai Tukar dalam konversi Antar Kapital

Selain itu persoalan posisi dan otoritas, hal lain yang terlihat dalam kasus kelas transkultural ini adalah persoalan “nilai tukar” kapital (simbolik). Dalam konsepsi Bourdieu hanya dijelaskan soal besar kecilnya volume dan tinggi rendahnya bobot suatu kapital. Penelitian ini menunjukkan bahwa besar kecilnya kapital yang dimiliki oleh agen tidak berbanding lurus dengan nilai tukar kapital tersebut. Kapital yang memiliki bobot dan volume besar yang dimiliki oleh seorang agen belum tentu memiliki nilai tukar yang tinggi, demikian sebaliknya. Hal-hal yang mempengaruhi “nilai tukar” kapital ini adalah ; pertama

momentum. Ketika terjadi momentum pertarungan antar berbagai aktor politik, maka nilai kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai menjadi sangat tinggi, seperti saat pilkada, pilpres, pileg, maka nilai tukar kapital simbolik menjadi sangat tinggi. Kedua; tergantung pada sistem politik yang berlaku. Sistem politik terbuka, akan lebih meningkatkan nilai tukar kapital simbolik dari pada sistem yang tertutup. Karena sistem yang terbuka akan bisa menampung agen yang lebih banyak untuk melakukan pertarungan. Selain itu, proses transaksi juga akan lebih mudah terjadi pada sistem yang terbuka.

Faktor ketiga adalah, derajat kepentingan user (agen yang akan membelanjakan kapitalnya), semakin besar kepentingan maka semakin rendah nilai tukar kapital simbolik, demikian sebaliknya semakin rendah kepentingan semakin tinggi nilai tukar kapital simbolik. Di sini berlaku hukum pasar "*supply and demand*" dan hubungan "*buyer and sales market*". Dalam hal ini, para kelas trans kultural di sini berfungsi sebagai broker dan marketing atas kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai dan komunitas pesantren. Hubungan antara besar kecilnya nilai tukar dengan bobot dapat dilihat dalam matrik di bawah ini :

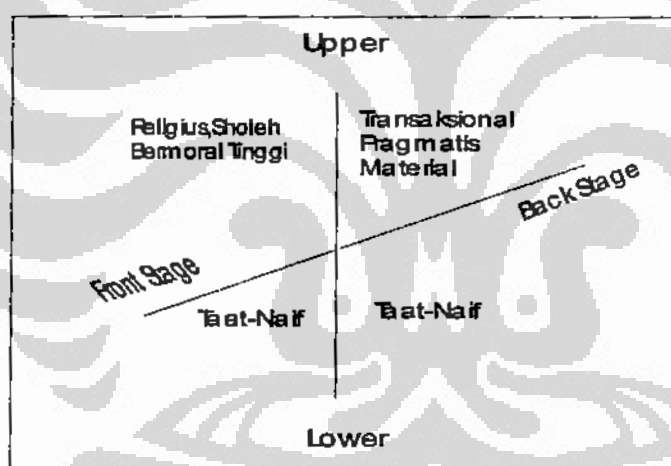
Tabel 05
Matrik Hubungan Antara Bobot Kapital Dengan Nilai Tukar

Bobot Kapital	Momentum		Sistem Politik		Kepentingan user	
	Strategi	Tidak Strategis	Terbuka	Tertutup	Tinggi	Rendah
Besar	Besar	Kecil	Besar	Kecil	Besar	Kecil
Kecil	Besar	Kecil	Besar	Kecil	Besar	Kecil

Kelas transkultural merupakan dampak dari profanisasi ajaran agama. Artinya ajaran dan nilai-nilai agama yang suci dan sakral ditarik menjadi sesuatu yang profan sehingga bisa dipertukarkan dengan sesuatu yang profan. Hal ini bisa terjadi karena pemahaman keagamaan yang simbolik formal yaitu sikap keberagamaan yang hanya berorientasi pada simbol-simbol semata dengan mengabaikan misi, spirit dan ajaran yang ada di balik simbol tersebut. Hal ini menyebabkan terjadi jarak antara spirit dengan simbol, ritus dengan ajaran, muncul perbedaan antara yang ada dipermukaan dengan di balik

permukaan. Di permukaan agama kelihatan ramah, sholeh, baik dan sakral sehingga menawan hati setiap orang yang memiliki kesadaran naif beragama, terutama masyarakat awam. Sementara itu, dibalik selubungnya yang anggun dan sakral ternyata terjadi proses transaksi ekonomi yang sangat pragmatis dan profan. Kenyataan ini tidak mampu ditembus oleh masyarakat awam yang naif, mereka hanya bisa patuh karena silau oleh kesakralan simbol agama yang ada dipermukaan, mereka menganggap yang terlihat di permukaan sama dengan yang di balik permukaan. Apa yang terjadi dapat dikatakan bahwa fenomena kelas transkultural merupakan bentuk terjadinya “devaluasi simbol agama” atau menurunnya nilai simbol agama, dari yang sakral dan suci menjadi alat tukar yang profan. Untuk memahami hal ini bisa dilihat skema berikut :

Gambar 14
Realitas di Depan Layar dan di Balik Layar



Apa yang terjadi menunjukkan terjadinya “inflasi nilai” terhadap agama. Dalam posisi seperti ini agama tidak bisa menjadi rujukan moral dan sistem kontrol terhadap realitas politik, karena dia telah menjadi bagian dari permainan politik itu sendiri. Agama yang mestinya menjadi acuan moral dalam berpolitik justru dijadikan selubung terhadap berbagai tindakan amoral karena menjadi komoditas untuk menopang gaya hidup kelas transkultural.

Penelitian ini juga menunjukkan habitus dan sistem nilai pesantren tidak memungkinkan para kiai dan komunitas pesantren melakukan eksploitasi dan konversi terhadap seruh kapital yang dimiliki. Sebagaimana disinyalir Dhofier (1983) dan Bachtiar Effendi (1985) nilai-nilai tersebut yang utama adalah memandang seluruh perbuatan sebagai ibadah. Artinya semua perbuatan yang dilakukan selama manusia hidup di dunia ini adalah semata-mata bukti ketundukan kepada Allah SWT. Nilai seperti ini kemudian diperkuat dengan satu nilai lagi yang menjadi dasar pembentukan habitus pesantren yaitu nilai keikhlasan. Kedua nilai itu masih tertanam kuat dalam kehidupan komunitas pesantren hingga saat ini.

Dalam realitas kehidupan politik saat ini, kedua nilai itu sangat tidak kompatibel (tidak sesuai), karena keduanya tidak memungkinkan seseorang melakukan negosiasi dan transaksi untuk memperoleh balasan secara langsung dan material terhadap apa yang sudah dilakukan. Kondisi inilah yang kemudian dimanfaatkan oleh kelompok broker sehingga mereka bisa menjadi kelas transkultural. Sebenarnya apa yang dilakukan oleh para broker itu sangat strategis, karena bisa menjaga dan membentengi nilai-nilai pesantren agar tidak tergerus dalam sikap pragmatis dan materialis. Disini juga telah terjadi proses pembagian otoritas antara kiai sebagai penjaga moral dan kelompok broker sebagai tim negosiator, akan tetapi karena hal ini hanya dilakukan secara spontan, dan terjadi secara kebetulan, tanpa ada perencanaan dan koordinasi yang baik, akibatnya bisa merusak dan merugikan para kiai dan pesantren. Apalagi hal ini didukung dengan manajemen dan sistem control yang baik, sehingga kelompok broker bisa dengan mudah melakukan pembajakan terhadap kapital simbolik para kiai dan pesantren sehingga kapital tersebut dibelanjakan untuk kepentingan sang broker pribadi, yaitu menyangga gaya hidupnya yang mewah sebagai kelas transkultural.

Hal yang sama terjadi dalam ranah ekonomi, tanpa adanya reinterpretasi dan reaktualisasi nilai-nilai pesantren tidak akan bisa menjawab tantangan modernitas, khususnya di bidang ekonomi. Data-data penelitian ini menunjukkan, kapital ekonomi, kapital sosial dan kapital kultural yang dimiliki oleh para kiai dan pesantren sebenarnya merupakan asset yang sangat potensial dan memiliki nilai ekonomis yang sangat tinggi. Tetapi nilai-nilai ibadah dan ikhlas yang dipahami secara konservatif telah membelenggu

kreatifitas para pemimpin pondok untuk mengembangkan asset kapital tersebut menjadi sesuatu yang memiliki nilai material tinggi. Seluruh kapital tersebut tidak dieksplorasi dan dikembangkan menjadi suatu sistem ekonomi yang profitable, tetapi justru dikonversi menjadi kapital simbolik untuk selanjutnya ditukar dengan materi melalui para broker. Apa yang terjadi mencerminkan terjadinya pragmatisme di kalangan pesantren. Dan semua ini mengukuhkan kembali tesis-tesis Geertz, Siegel dan Castel tentang minimnya etos kaum santri dalam membangun lembaga dan sistem ekonomi yang baik.

Penelitian ini juga menunjukkan terjadinya kegagalan kiai dalam mengantisipasi dan mengikuti perkembangan sosial yang ada. Dalam kasus ini, penelitian Hirokoshi (1987) mengenai kiai dan perubahan sosial menjadi tidak relevan. Penelitian Hirokoshi menyatakan bahwa kiai telah mempelopori perubahan dalam menghadapi arus modernisasi dan kekuatan sistem nasional yang sedang bangkrut. Meski itu dilakukan dengan caranya sendiri, namun dengan pandangan hidunya yang tradisioanal justru menuju modernisasi yang emansipatif. Penelitian menunjukkan, perubahan sistem politik terbuka yang memungkinkan berbagai aktor bermain secara bebas dalam ranah politik tidak diantisipasi dengan baik oleh para elit pesantren. Akibatnya, para kiai menyerahkan kapital simbolik yang dimiliki (yang di dalamnya masuk kapital sosial dan kapital kultural) kepada para broker untuk dimainkan dalam pertarungan politik.

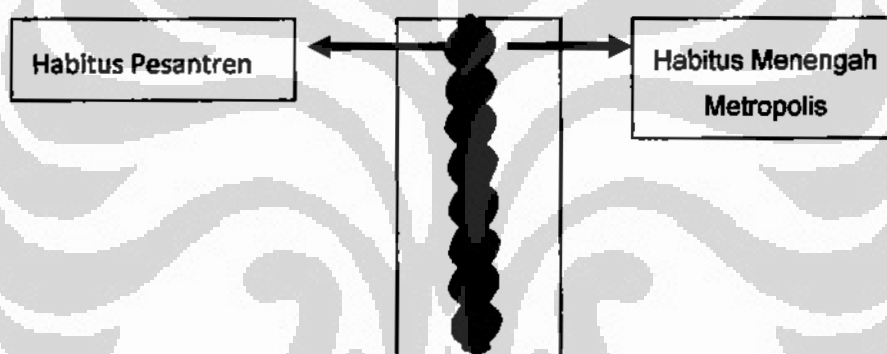
E. "Affinitas Kultural": Dialektika Habitus dan Ranah

Dalam penelitian ini terlihat adanya hubungan yang saling berkelindan antara kultur modern dan kultur tradisional. Sebagai bagian dari komunitas pesantren, kelas transkultural tidak menghilangkan atau meninggalkan tradisi, sistem nilai dan kukltur. Semua itu masih dipelihara dengan baik karena menjadi kapital simbolik yang akan terus dikonversi. Bahkan habitus pesantren yang ada pada dirinya tidak hilang, meskipun dia berada dalam kepuangan budaya modern dengan gaya hidup yang metropolis dan mereka sendiri juga menjalankan budaya dan gaya hidup tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Dalam diri kelas transkultural tidak terjadi benturan nilai dan budaya. Antara modernitas dan tradisionalitas, antara moralitas dan pragmatisme masing-masing memiliki

ruang untuk dialog dan negosiasi sehingga bisa berjalan berdampingan, membentuk hubungan yang saling berkelindan. Keduanya menyatu tetapi tidak melebur. Inilah pengertian dari “*affinitas kultural*”. Habitus pesantren dengan segenap nilai dan kultur yang mengitari, habitus modern dengan gaya hidup metropolisnya semua menyatu dalam diri kelas transkultural. Hanya momentum dan waktu serta ruang yang menentukan habitus dan kultur mana yang harus eksis ke permukaan. Pada saat tertentu dan momentum tertentu habitus pesantren yang muncul ke permukaan, namun pada saat dan momentum yang lain, habitus kelas menengah metropolis yang muncul ke permukaan. Hubungan “*affinitas kultural*” antara kultur tradisional (pesantren) dengan kultur modern dapat dilihat pada gambar berikut :

Gambar 15
“Affinitas Kultural”



Merujuk pada Bourdieu yang menyatakan, sekali terbentuk, habitus cenderung menjadi semacam referensi bagi perilaku agen selanjutnya (Bourdieu, 1979: viii). Ini membuat habitus memiliki sifat tahan lama (*durable*). Namun, pada titik tertentu, habitus juga menyesuaikan diri dengan perubahan ranah. Karenanya, habitus juga memiliki sifat berubah-ubah (*transposable*). Dengan cara pandang seperti ini, maka dapat disimpulkan bahwa habitus tidaklah menentukan praksis sosial agen, tetapi memperantarai agen dengan dunia sosial yang melingkupinya (ranah).

Menurut Bourdieu, ranah mengondisikan habitus, sedangkan habitus mengklasifikasikan ranah (Bourdieu and Wacquant, 1992: 19). Ini artinya, ranah memang mempengaruhi praksis sosial agen, namun hal itu tidak terjadi secara otomatis sebagaimana asumsi pendekatan struktur. Ada habitus yang memperantarai atau menyaringnya hingga menjadi praksis sosial. Habitus memilih praksis sosial tertentu dengan mempertimbangkan

posisi sosial agen dan relasinya dengan agen lain dalam ranah. Pada titik ini nampak adanya peran agen, melalui habitus, dalam memproduksi praksis, sekalipun bukan agen bebas (karena dikondisikan ranah) sebagaimana asumsi pendekatan agen.

Habitus inti dari komunitas kelas transkultural adalah peantren, yang selanjutnya menjadi agen pemandu dari para agen dalam melakukan interaksi sosial. Ketika berada di pesantren, agen berada dalam ranah agama. Dalam penelitian ini terlihat, dari habitus pesantren agen melakukan pergeseran masuk ke dalam ranah politik dan melakukan penyesuaian dengan ranah tersebut. Dalam penyesuaian ini dia bertemu dengan habitus lain yaitu habitus kelas menengah metropolis. Habitus inilah yang kemudian memandu aktor ketika melakukan penyesuaian dalam ranah baru. Perpaduan antara habitus lama pesantren dengan habitus baru kelas menengah metropolis inilah yang kemudian mengatarkan terbentuknya habitus kelas transkultural agama.

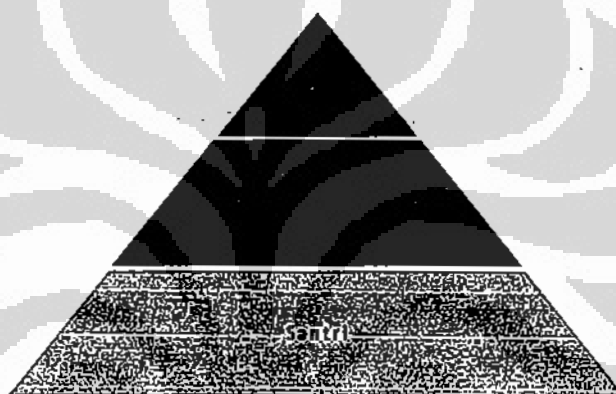
Dilihat dari konsep habitus Bourdieu dapat dikatakan bahwa kelas transkultural agama ini dapat dimasukkan sebagai fenomena *Hysteresis*. Menurut Bourdieu *Hysteresis* adalah gejala munculnya habitus yang tidak pantas pada diri seseorang, misalnya orang yang hidup dalam satu habitus tertentu kemudian dipekerjakan dalam suatu habitat tertentu yang berbeda dengan habitat asal. Kebiasaan yang diperoleh dari habitat asal tidak akan mampu mengatasi masalah dengan baik dalam habitat baru yang derajadnya lebih tinggi. Apa yang terjadi pada kelas trans kultural agama menunjukkan fenomena yang sama, kelas trans kultural agama berasal dari suatu habitus tradisional pesantren. Dia mengalami transformasi ketika masuk ke dalam habitus baru kelas menengah metropolis. Di sini terjadi perubahan bidang pada diri agen, dari santri menjadi broker politik/ekonomi. Kebiasaan-kebiasaan yang diperoleh dalam kehidupan santri dengan seluruh nilai yang menyertainya tidak mampu mengatasi dengan baik kehidupan sebagai broker politik/ekonomi, akibatnya mereka menderita *hysteresis* dan menjadi kelas trans kultural.

F. Pergeseran Konstruksi Sosial Pesantren

Kaitannya dengan dunia pesantren, penelitian menunjukkan beberapa hal yang penting untuk dicatat. Munculnya kelas trans kultural agama merupakan cerminan terjadinya pergeseran konstruksi sosial pesantren. Sebagaimana dijelaskan dalam penelitian Zamakhsari Dhofier (1983), bahwa konstruksi sosial pesantren hanya terdiri dari dua lapis yaitu kiai sebagai patron dan santri sebagai client. Penelitian ini menunjukkan bahwa

konstruksi sosial pesantren tidak lagi bipolar seperti yang dijelaskan oleh Dhofier, telah bergeser menjadi multipolar, yaitu kiai, kelas transkultural, kelompok kritis dan santri. Penulis memasukkan kelompok kritis dan kelas trans kultural dalam konstruksi sosial pesantren karena keberadaan mereka saat ini memiliki pengaruh langsung dalam kehidupan sosial pesantren, meskipun kadang mereka berada di luar kompleks pesantren. Misalnya beberapa kelompok kritis dan kelas trans kultural ada yang tinggal di Jakarta, atau tinggal di daerah yang sama tapi berada di luar kompleks pesantren. Namun ada juga beberapa diantara mereka yang tetap tinggal di pesantren. Konstruksi sosial masyarakat pesantren saat ini dapat digambarkan sebagai berikut :

Gambar 16
Konstruksi Sosial Pesantren



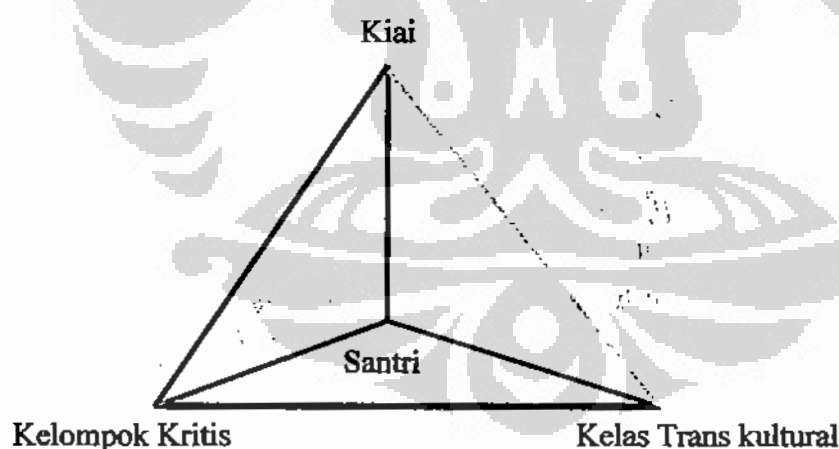
Perubahan konstruksi sosial pesantren ini juga menyebabkan terjadinya perubahan pola hubungan antar kelompok dalam pesantren. Dalam pola lama pola hubungan terjadi secara patron-client, tetapi dalam pola hubungan yang sekarang, selain ada hubungan patron-client antara santri dan kiai, juga terjadi hubungan kolegial antara kiai dengan kelas trans kultural dan kelompok kritis, meskipun ekspresi dari hubungan kolegial ini bisa tampil dalam bentuk yang lebih variatif, kadang terlihat patron-client, kadang terlihat mitra sejajar.

Penulis melihat, hubungan kelas trans kultural dengan para kiai cenderung lebih dekat dibanding antara kiai dengan kelompok kritis. Hal ini terjadi karena kelompok kritis sering melakukan kritik terhadap para kiai yang salah dalam menggunakan kapital simbolik yang dimiliki sehingga terkesan menjual-belikan simbol agama. Selain itu, kelompok kritis sering mengeluarkan pemikiran-pemikiran kritis yang sering dianggap menyimpang karena berseberangan dengan para kiai. Tidak jarang para kiai menganggap kelompok kritis ini

sebagai anak nakal yang sedang mengalami proses kegelisahan (Shonhadji Sholeh, 2004; 253). Apa yang terjadi menunjukkan adanya tarik menarik antara kelompok kritis dengan para kiai. Di satu sisi kelompok kritis berkeinginan untuk melakukan perubahan baik dari segi wacana, nilai maupun pemikiran, sementara di pihaka lain, para kiai, berusaha mempertahankan keadaan yang sudah mapan agar tetap lestari. Namun tarik menarik ini tidak berjalan secara keras dan frontal. Masing-masing masih menahan diri karena terikat dalam bingkai habitus pesantren.

Para kiai lebih dekat berhubungan dengan kelas trans kultural, karena kelompok ini tidak pernah melakukan kritik yang menyinggung perasaan kiai, sebaliknya justru senantiasa melakukan sanjungan dan pujian kepada kiai. Bagi kelas trans kultural menjaga simbol kesakralan kiai merupakan sesuatu yang penting, karena itulah modal utama yang bisa mendatangkan keuntungan material. Selain itu, para kiai juga sering mendapat keuntungan material dari kelas trans kultural, sekalipun keuntungan-keuntungan tersebut diperoleh dengan mengkonversi kapital simbolik yang dimiliki oleh para kiai dan hanya merupakan sebagian kecil saja dari yang diperoleh kelas trans kultural. Pola hubungan tersebut dapat digambarkan dalam skema berikut :

Gambar 17
Pola Hubungan Kiai - Kelompok Kritis - Kelas Trans kultural – Santri



Keterangan:

Garis Hitam (KK-KO) = hubungan kontradiktif	Garis Merah (KK-Kyai) = Hub. ketegangan
Garis Hijau (Santri-Kyai) = Hub. Patron-client	Garis hij. lumut (santri-KO) = Hub. Kekerabatan
Garis Kuning (KO-Kyai) = Hub. Simbiosis	Garis hij. lumut (KK-Santri) = Hub. Kekerabatan

Dalam gambar tersebut terlihat adanya hubungan yang kontradiktif antara kelas trans kultural dengan kelompok kritis. Hal ini terjadi karena perbedaan visi, orientasi dan karakteristik dari keduanya. Untuk membandingkan antara keduanya dapat dilihat tabel berikut :

Tabel 06
Perbandingan Kelas Trans kultural dan Kelopok Kritis

Aspek Perbandingan	Kelompok Kritis	Kelas Trans kultural
Orientasi	Idealis	Pragmatis
Visi	Substansial	Simbolik-Formal
Missi	Perubahan	Kemapanan
Ranah Gerakan	Kultural	Politik
Gaya hidup	Sederhana	Mewah

Tabel tersebut menunjukkan, kelompok kritis merupakan antithesis dari kelas trans kultural, sehingga masing-masing berusaha untuk mendominasi. Ini artinya terjadi pertarungan dalam internal komunitas pesantren. Pertarungan antara kelas trans kultural dengan kelompok kritis memang tidak sehebat pertarungan politik untuk memperebutkan posisi dominan. Karena kelompok trans kultural lebih memiliki kedekatan hubungan dengan kiai, maka dengan sendirinya mereka lebih banyak mendapat akses untuk terlibat dalam dunia pesantren. Akibatnya kelompok kelas trans kultural bisa masuk dalam mainstream komunitas pesantren, sementara kelompok kritis menjadi kelompok yang tersingkir.

Dilihat dari keuntungan kapital yang yang diperoleh dari para broker, terlihat hubungan antara kiai dan broker (kelas trans kultural) adalah hubungan "simbiosis mutualistis" karena sama-sama menguntungkan. Namun jika dilihat lebih jauh, terutama jika dikaitkan antara penggunaan kapital simbolik dengan nilai material yang diperoleh, maka akan terlihat bahwa hubungan tersebut berbentuk "simbiosis parasitis" (kerjasama yang merong-rong dan menghisap). Imbalan materi yang diperoleh oleh para kiai tidak sebanding dengan resiko yang diterima, karena secara faktual sebenarnya para broker

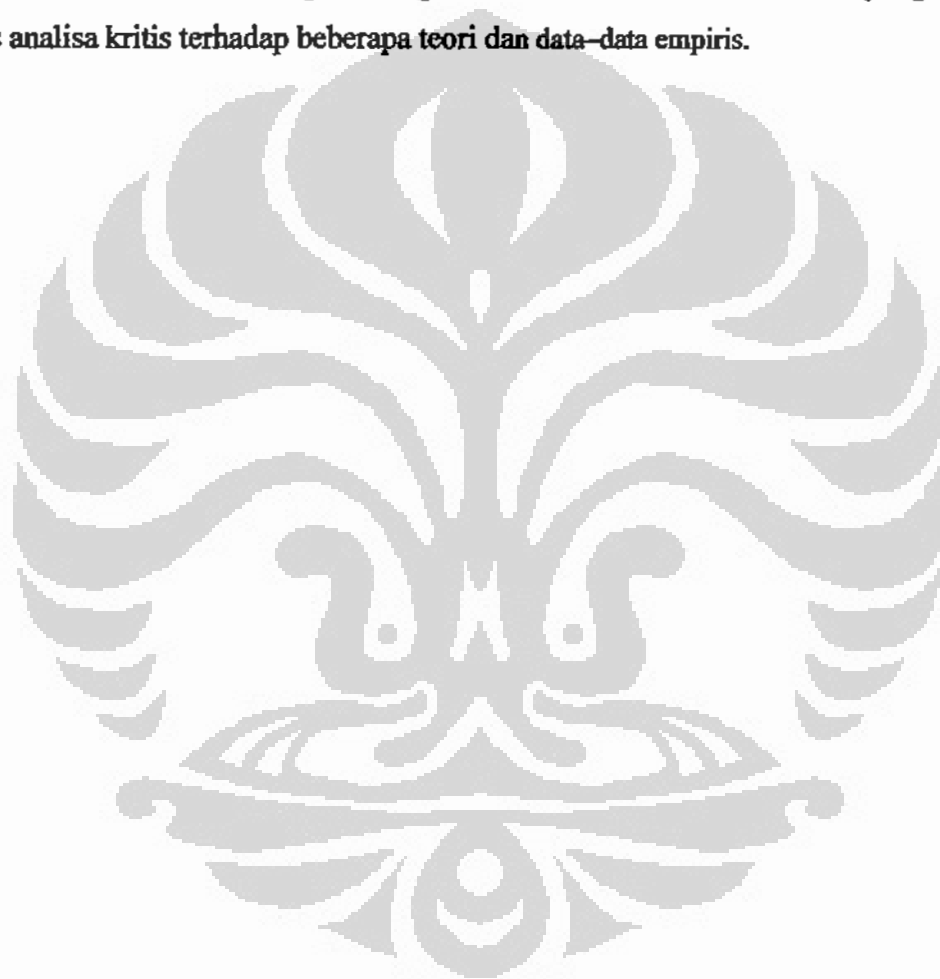
tersebut secara pelan-pelan telah melakukan proses *demoralisasi* terhadap para kiai dan komunitas pesantren. Dalam hal ini posisi para broker yang menjadi kelas trans kultural adalah parasit yang mendompleng dan menghisap kapital yang dimiliki oleh pesantren.

Di sisi lain, penelitian ini juga melengkapi hasil penelitian yang sudah dilakukan oleh Laode Ida (2004), Shonhadji Sholeh (2004), badrun Alain (2000), Mohammad Shodiq (2000) yang menyimpulkan terjadinya gerakan baru di kalangan NU, sebagai representasi komunitas, yang menuntut terjadinya perubahan di kalangan NU. Menurut hasil penelitian para peneliti ini, munculnya gerakan ini sebagai dampak dari persinggungan kaum muda NU dengan wacana keagamaan transformatif dan terbukanya sistem politik yang memungkinkan pesantren berhubungan dengan dunia luar dan kelompok lain secara lebih terbuka. Nampaknya kesimpulan itu baru benar pada satu sisi, karena faktanya, melalui penelitian terlihat bahwa ada sisi lain yang muncul, yang merupakan dampak dari suatu sebab yang sama. Artinya proses keterbukaan dan persinggungan pesantren dengan dunia luar dan wacana pemikiran keagamaan yang transformatif ternyata berdampak pada munculnya dua kelompok yang saling bersebarangan. Di satu sisi muncul kelompok kritis yang telah diteliti oleh para peneliti yang saya sebutkan di atas, di sisi lain muncul kelompok kelas trans kultural yang menjadi fokus penelitian penulis pada penelitian ini. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa penelitian ini melengkapi penelitian yang terdahulu, bukan untuk mengcounter atau merevisi, karena masing-masing mengambil sisi yang berbeda. Ibaratnya, penelitian yang dulu difokuskan pada sisi kanan, sementara penulis memfokuskan pada sisi kiri yang belum tercover oleh penelitian sebelumnya.

Munculnya kelas trans kultural dalam komunitas pesantren ini menunjukkan kegagalan kiai dalam mengantisipasi dan mengikuti perkembangan sosial yang ada. Dalam kasus ini, penelitian Horikoshi (1987) mengenai kiai dan perubahan sosial menjadi tidak relevan. Penelitian Horikoshi menyatakan bahwa kiai telah mempelopori perubahan dalam menghadapi arus modernisasi dan kekuatana sistem nasional yang sedang bangkrut. Meski itu dilakukan dengan caranya sendiri, namun dengan pandangan hidupnya yang tradisioanal justru menuju modernisasi yang emanasipatif. Penelitian menunjukkan, perubahan sistem

politik terbuka yang memungkinkan berbagai aktor bermain secara bebas dalam ranah politik tidak diantisipasi dengan baik oleh para elit pesantren. Akibatnya, para kiai menyerahkan kapital simbolik yang dimiliki (yang di dalamnya termasuk kapital sosial dan kapital kultural) kepada para broker untuk dimainkan dalam pertarungan politik.

Inilah beberapa hal yang dapat penulis catat dari hasil penelitian mengenai kelas trans kultural dalam komunitas pesantren. Dalam bagian yang sangat singkat ini penulis mencoba merumuskan beberapa kerangka teoritik berdasarkan data-data yang ada melalui proses analisa kritis terhadap beberapa teori dan data-data empiris.



BAB VIII

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Pesantren memiliki berbagai kapital yang potensial untuk dikonversi menjadi berbagai sumber daya yang bisa digunakan untuk menyangga dan mempertahankan eksistensinya. Tetapi sampai sekarang pesantren belum mampu memberdayakan dan mengkapitalisasi seluruh potensi kapital tersebut secara maksimal menjadi sesuatu yang lebih bermanfaat. Ketidak-mampuan komunitas pesantren melakukan kapitalisasi terhadap berbagai potensi kultural dan simbolik yang dimiliki karena sistem nilai pesantren tidak memungkinkan hal itu dilaksanakan. Dengan kata lain habitus pesantren menghambat terjadinya proses kapitalisasi agama. Sikap pragmatis dan materialis yang menjadi bagian dari ciri-ciri kapitalisme tidak *compatible* (sesuai) dengan habitus pesantren yang ikhlas, sabar dan selalu berorientasi akherat (*akherat oriented*). Hal inilah yang menyebabkan terjadinya benturan antara keduanya dalam praktek sosial komunitas pesantren.
Contoh-contoh terjadinya benturan antar keduanya diantaranya; habitus pesantren yang memandang mencari ilmu sebagai kewajiban tidak memungkinkan dilakukan komersialisasi pendidikan atau ilmu pengetahuan. Inilah yang menyebabkan para kiai dan kalangan pesantren tidak menarik dana pendidikan untuk para santri yang seang menuntut ilmu. Selain itu, habitus pesantren yang sarat dengan nilai ikhlas yang bersumber dari ajaran tasawwuf (*thareqat*) tidak memungkinkan para kiai menarik dana dari para jama'ah pengajian atau meminta honor sebagaimana yang dilakukan oleh beberapa lembaga training spiritual atau para penceramah profesional. Inilah yang menyebabkan seluruh khazanah tradisi dan budaya pesantren yang potensial untuk dikonversi menjadi material dan memiliki nilai ekonomi tinggi tidak bisa diaktualisasikan.
2. Tuntutan kebutuhan material (ekonomi) yang terus meningkat (sebagai sarana untuk mengelola lembaga pesantren) telah menyebabkan terjadinya tarik menarik antara kapitalisme dengan habitus pesantren. Di satu sisi pesantren membutuhkan dana yang besar untuk mengelola dan menyangga eksistensi pesantren agar proses pendidikan agama, sebagai misi agama pesantren, dapat terus dilaksanakan. Padahal pesantren tidak memiliki unit usaha yang jelas yang bisa menjadi sumber pendapatan ekonomi untuk memenuhi kebutuhan rutin pesantren. Di sisi lain komunitas pesantren terutama kiai, harus tetap menjaga seluruh sistem nilai yang

- menjadi habitus dari pesantren. Kondisi seperti inilah yang kemudian dimanfaatkan oleh sebagian anggota komunitas pesantren yang sudah keluar dari habitus pesantren yang memiliki kemampuan untuk melakukan kapitalisasi terhadap berbagai kapital yang masih potensial yang dimiliki oleh komunitas pesantren. Proses kapitalisasi khazanah kultural keagamaan yang dimiliki pesantren inilah yang akhirnya melahirkan fenomena kelas trans kultural agama di kalangan komunitas pesantren.
3. Munculnya kelas trans kultural bermula dari pembentukan kapital simbolik (melalui konversi berbagai kapital; sosial, kultural, ekonomi) yang dimiliki oleh pesantren. Kapital simbolik inilah yang kemudian dikoversi menjadi kapital ekonomi (ekonomisasi kapital) oleh para broker dari pesantren. Melalui proses ini para broker memperoleh keuntungan material sehingga mendorong terjadinya kelas trans kultural agama. Ada dua pola kemunculan kelas trans kultural agama; pola *affinitas* yaitu kelas trans kultural yang muncul dari komunitas pesantren yang bukan dari keluarga kiai. Mereka adalah orang biasa yang memiliki kedekatan emosional dan kulturala dengan kiai sehingga memiliki otoritas untuk melakukan kapitalisasi terhadap berbagai kapaital (sosial, kultural, simbolik bahkan ekonomi) yang dimiliki oleh kiai dan komunitas pesantren. Kedua pola genetik yaitu kelas trans kultural yang muncul dari keluarga kiai. Hubungan genetik seseorang dengan kiai sebagai pemilik kapital telah menyebabkan orang tersebut emiliki otoritas untuk melakukan kapitalisasi, sekalipun kiai yang memiliki kapital tersebut telah meninggal.
 4. Kelas trans kultural merupakan cerminan terjadinya “*affinitas cultural*” antara kultur tradisional yang tercermin dalam habitus pesantren dengan kultur modern sebagaimana tercermin dalam habitus kelas menengah metropolis. Dalam kelas trans kultural *affinitas* antara keduanya tidak terjadi secara total, tetapi hanya pada tataran simbolik, bukan pada tataran substantif maupun spirit.
 5. Kelas trans kultural agama memiliki potensi yang tinggi menjadi entrepreneur, karena mereka memiliki nalar kreatif untuk mengkonstruksi sistem dan nilai pesantren. Kemampuan ini mereka peroleh dari proses interaksi dengan dunia luar. Mereka berani keluar dan membuat jarak dengan habitus semula dan berbaur dengan habitus lain sehingga membuat mereka memiliki skill komunikasi yang memadai. Tetapi tarikan pragmatisme dan hedonisme yang kuat membuat potensi interpreneur ini tidak teraktualisasi secara maksimal sehingga yang terjadi adalah sikap pragmatis

“menjual” simbol agama untuk memperoleh materi secara cepat untuk mendukung gaya hidupnya yang mewah.

6. Kelas trans kultural agama merupakan cerminan terjadinya titik temu pragmatisme ekonomi dan politik, materialisme dan simbolisme agama.
7. Munculnya fenomena kelas trans kultural tidak bisa lepas dari keterbukaan sistem ekonomi dan politik serta kuatnya desakan arus modernitas yang masuk dalam kalangan pesantren. Situasi ini membentuk pola hubungan politik yang transaksional-pragmatis, sehingga memungkinkan para broker bermain untuk keuntungan pribadi sehingga menjadi kelas trans kultural agama.
8. Selain itu, faktor lain yang mendorong munculnya kelas trans kultural agama adalah kegagalan pesantren dalam mentransformasikan diri di bidang ekonomi. Kegagalan ini berdampak meningkatnya kebutuhan material pesantren untuk memenuhi kebutuhan pengelolaan pesantren sementara sumber ekonomi sangat terbatas. Situasi ini memungkinkan pesantren mencari sumber pendapatan yang cepat dan besar, dan itu hanya bisa dilakukan melalui loby politik yang memungkinkan para broker berperan.
9. Di sisi lain fenomena juga melahirkan kelompok antithesis dari kelas trans kultural agama yang muncul dari kalangan pesantren, yaitu kelompok kritis. Kelompok ini sama-sama membangun komunikasi dan jaringan dengan kelompok lain di luar pesantren, mereka juga sama-sama menggunakan kapital simbolik pesantren untuk bernegosiasi. Hanya saja kelompok ini memiliki spirit dan misi yang berbeda dengan kelompok kelas trans kultural agama. Spirit mereka dalam melakukan transformasi di kalangan pesantren.
10. Kemunculan kelas trans kultural dan kelompok kritis telah merubah konstruksi sosial pesantren dari yang bipolar menjadi multipolar. Dalam perkembangannya ke depan, dunia internal pesantren akan diwarnai tarik menarik antara kelompok kritis dengan kelas trans kultural.
11. Keberadaan kelas trans kultural agama dan kelompok kritis di kalangan pesantren bisa menjadi bumper politik kalangan pesantren. Keberadaan dua kelompok ini bisa menjadi penyangga pesantren agar pesantren tetap menjadi cagar moral, penjaga nilai-nilai dan memelihara sakralitas agama. Untuk hal-hal yang sifatnya profan, material dan duniawi bisa diserahkan kepada kedua kelas tersebut untuk bermaik dengan kontrol yang jelas dan kuat dari pihak pesantren.

B. Rekomendasi

1. Untuk kalangan pesantren

- Perlu ada reinterpretasi dan reaktualisasi terhadap berbagai ajaran agama yang menjadi acuan pemahaman keagamaan pesantren seperti nilai ikhlas, ibadah, sabar, dan sebagainya agar nilai-nilai tersebut benar-benar bisa teraplikasi dalam kehidupan nyata dan menjadi pemandu praktek sosial yang kontekstual.
- Untuk meminimalisir peran para broker yang menjadi kelas trans kultural, perlu ada pendidikan khusus bagi para kiai dan pengasuh mengenai ketrampilan melakukan loby dan negosiasi agar mereka bisa memanfaatkan berbagai kapital yang dimiliki pesantren secara efektif dan maksimal tanpa mengorbankan nilai-nilai yang ada di pesantren.
- Perlu ada perubahan pemahaman keagamaan dari yang simbolik formal ke substansial, dari yang dogmatis ke kritis agar bisa mendudukan yang sakral dan yang profan secara proporsional. Dengan demikian penerapan agama dalam kehidupan sosial bisa dilakukan secara proporsional, selain itu, dengan cara ini komunitas pesantren bisa memberikan respons terhadap realitas sosial secara akurat, karena tidak terjebak dalam berbagai bingkai formalisme dan simbolisme agama.
- Agar pesantren tetap bisa menjalankan fungsi sebagai penjaga moral dan nilai agama, maka perlu ada kelompok penyangga yang bermain pada ranah politik dan ekonomi. Dalam hal ini pesantren bisa memerankan kelompok kritis, karena mereka lebih memiliki integritas moral dan intelektualitas yang tinggi. Selain itu mereka juga memiliki skill yang memadai untuk bermain di ranah politik maupun ekonomi.
- Komunitas kelas trans kultural bisa tetap diperankan untuk menjadi perpanjangan tangan pesantren bermain pada ranah politik dan ekonomi, namun perlu kontrol dan pengawasan yang jelas dan ketat. Dengan demikian perlu ada pembenahan manajemen di kalangan pesantren sehingga proses pembagaian

peran dan kekuasaan (*share of authority*) bisa berjalan dengan baik karena ada mekanisme dan kontrol yang jelas.

2. Pemerintah dan Penentu Kebijakan

Sebagaimana terlihat dalam penelitian ini, peran pesantren dalam kehidupan berbangsa dan bernegara masih menempati posisi yang strategis, pemerintah tidak bisa mengabaikan peran pesantren. Secara sosiologis pesantren adalah lembaga yang paling dekat dan bersentuhan langsung dengan kehidupan dan kepentingan rakyat.. Atas dasar ini, maka ada hal-hal yang perlu direkomendasikan kepada pemerintah dan pemegang kebijakan, sebagai berikut:

- Pemerintah perlu membuat kebijakan yang memberikan ruang gerak kepada pesantren untuk mengembangkan potensi diri agar mereka bisa hidup mandiri, dengan demikian pesantren tidak akan tergantung pada siapapun, karena mampu mengembangkan potensi yang dimiliki. Jika hal ini terwujud maka komunitas kelas trans kultural akan dapat diminimalisir.
- Memberikan fasilitas untuk peningkatan kualitas para kiai dan pengelola pesantren di bidang manajemen dan skill ekonomi. Hal ini bisa diberikan dalam bentuk pelatihan/training mengenai manajemen dan berbagai ketrampilan teknis lainnya tanpa harus mengganggu dan merusak sistem yang sudah ada.
- Pemerintah perlu membantu dan memfasilitasi sosialisasi berbagai pemikiran pesantren yang berguna bagi kehidupan berbangsa. Bantuan ini diberikan secara langsung kepada pesantren, agar berbagai pemikiran yang baik tersebut tidak menjadi komoditas simbolik yang bisa dimanfaatkan oleh kelas trans kultural.
- Munculnya kelas trans kultural sangat terkait dengan pola pemahaman keagamaan masyarakat yang simbolik formal, agar hal ini tidak terus berulang maka pemerintah perlu melakukan kajian terhadap sistem pendidikan agama agar benar-benar menjadikan agama sebagai sumber inspirasi dan pendorong terwujudnya kehidupan yang lebih baik, tidak justru menjadi komoditas yang bisa dipertukarkan untuk memperoleh keuntungan material.

3. Para Elit Politik dan Bisnis

- Dalam kondisi masyarakat yang masih terikat pada pemahaman keagamaan yang simbolik, pemanfaatan kapital simbolik agama memang bisa menjadi sesuatu yang efektif untuk memperoleh dukungan dan menjadi sarana memenangkan pertarungan dalam dunia politik, namun hal ini sangat merugikan kehidupan bangsa dalam jangka panjang, untuk itu perlu ada minimalisasi terhadap penggunaan kapital simbolik agama dalam pertarungan politik. Dengan melakukan proses minimalisasi ini, berarti sekaligus juga meminimalisir keberadaan kelas ongkag-ongkang.
- Kelas trans kultural adalah kelompok yang memanfaatkan kapital simbolik agama untuk kepentingan politik, sehingga iklim politik berjalan secara tidak sehat. Untuk mewujudkan iklim politik yang sehat, para politisi perlu melakukan pendidikan politik yang jujur dengan cara mengeksplorasi berbagai nilai dan ajaran agama yang substantif sehingga spirit dan ajaran agama benar-benar bisa digunakan secara baik dan benar dalam proses politik.
- Saat ini muncul fenomena komersialisasi agama, mulai dari dunia hiburan, produk ekonomi sampai mode. Beberapa produk yang menggunakan label agama mulai mendapat pangsa pasar yang baik. Agar tidak terjebak dalam proses komersialisasi dan komodifikasi agama secara berlebihan, maka perlu ada penanaman etika bisnis yang sehat dikalangan eksekutif bisnis, sehingga bisa mendudukan peran dan posisi agama dalam dunia bisnis secara tepat dan proporsional.

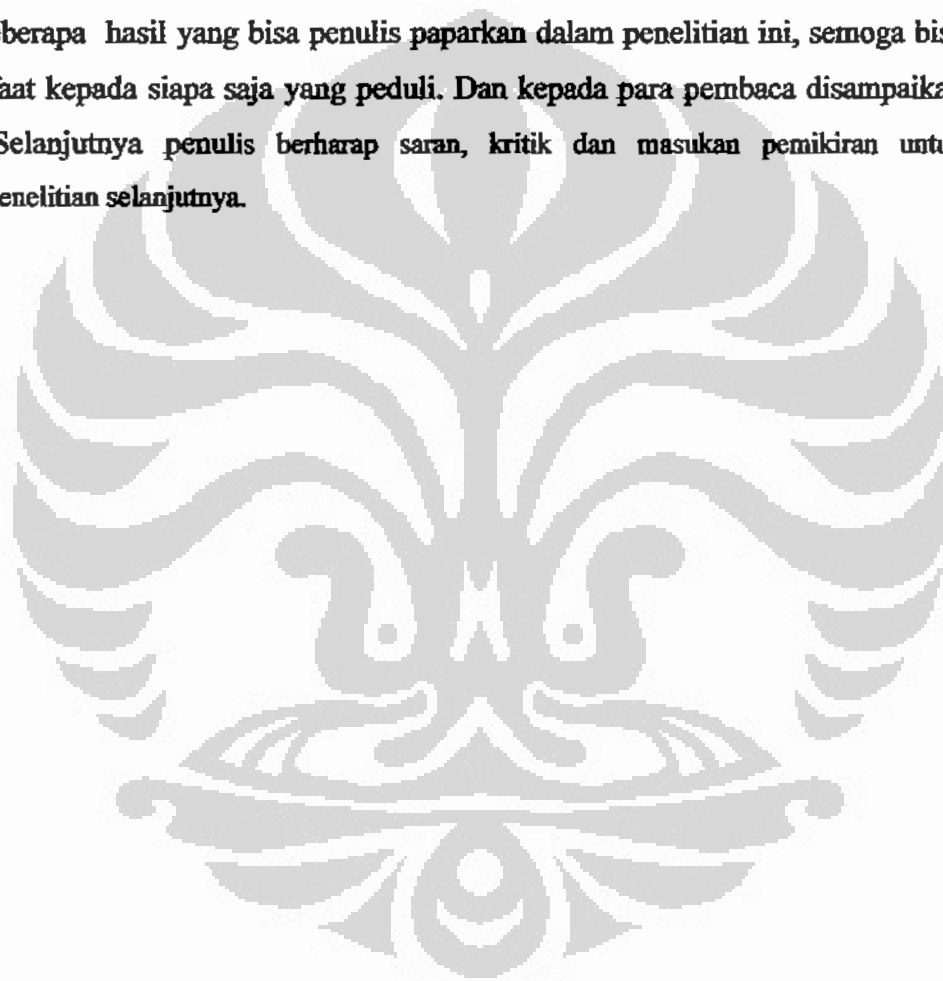
C. Penutup

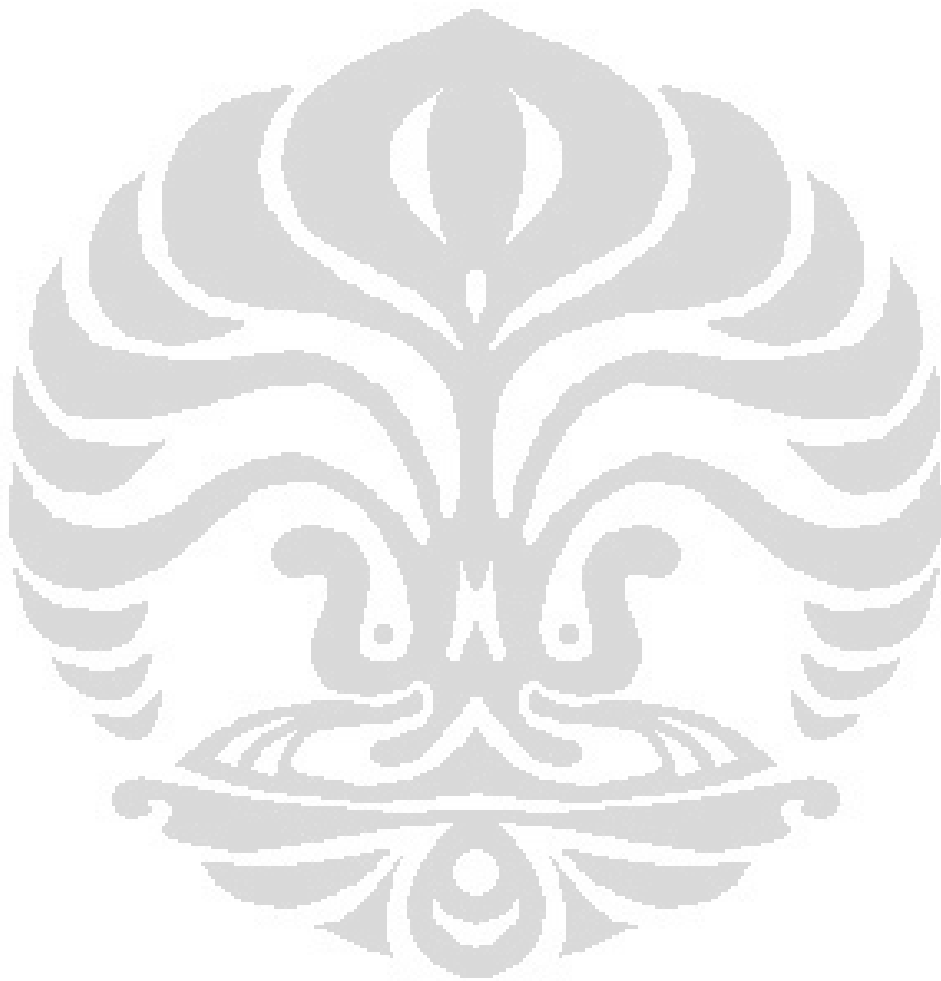
Munculnya kelas trans kultural agama karena tingginya permintaan simbol agama dalam berbagai ranah kehidupan, khususnya di dalam ranah politik dan bisnis. Hal ini memungkinkan para elit agama atau agen yang memiliki akses terhadap penggunaan simbol agama, akan memiliki peluang yang besar untuk melakukan kapitalisasi terhadap berbagai simbol agama untuk dikonversi guna memperoleh keuntungan material. Kasus-

kasus yang dipaparkan dalam penelitian ini hanya merupakan potret kecil dari realitas yang sebenarnya justru sangat luas dan kompleks.

Dalam penelitian ini hanya tercover proses ekonomisasi kapital simbolik agama di kalangan komunitas pesantren. Penulis yakin, hal seperti ini terjadi dalam komunitas agama lainnya di luar pesantren. Untuk memperoleh gambaran yang lebih komprehensif dan jelas, perlu dilakukan penelitian lanjutan mengenai fenomena ekonomisasi kapital simbolik agama dalam berbagai kelompok agama.

Inilah beberapa hasil yang bisa penulis paparkan dalam penelitian ini, semoga bisa membawa manfaat kepada siapa saja yang peduli. Dan kepada para pembaca disampaikan terima kasih. Selanjutnya penulis berharap saran, kritik dan masukan pemikiran untuk penyempurnaan penelitian selanjutnya.





KEPUSTAKAAN

- Abdurrahman Wahid. 1978. *Bunga Rampai Pesantren*. Jakarta. Dharma Bhakti.
- 1987. *Benarkan Kiai Membawa Perubahan Sosial? Sebuah pengantar dalam buku Kiai dan perubahan Sosial*. Hiroko Horikoshi, Jakarta, P3M.
- 2003. *Menggerakakan Tradisi, Essai Pesantren*, Yogyakarta. LKiS.
- Abdul Mun'in DZ., 2007. *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, Jakarta, LP3ES.
- Alaena, Badrun. 2000. *NU, Krisisme dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Ali, Fachri dan Effendi Bachtiar, 1990. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa rde Baru*, Bandung , Mizan.
- Ali Haidar, M. 1994. *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia : Pendekatan Fiqh dan Politik*. Jakarta : Gramedia.
- Ali, Hussein S. 1990. *Agama Pada Tingkat Kampung, dalam Ahmad Ibrahim dkk. Islam di Asia Tenggara*. Jakarta : LP3ES.
- Allan, Kenneth. 2006. *Contemporary Social and Sociological Theory: Visualizing Social Worlds*. California : Pine Forge Press.
- Alvesson, Matt dan Kaj Skolberg. 2000. *Reflective Mothodology*. London; Routledge
- Aminuddin. 1999. *Kekuatan Islaam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Orde Baru*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar.
- Anderson, Bennedict R. O'G. 1972. *Jawa in a Time of Revolution: Occupaion and Resistance 1942-1946*. Itacha and London: Cornell University Press.
- Anwar, M. Syafi'i. 1995. *Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia : Sebuah Kajian Politik Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta : Paramadina.
- Any, Anjar. tt., *Ronggowarsito, apa yang terjadi?* Semarang, Aneka Ilmu.
- Arifin, Imron. 1995. *Kepemimpinan Kiai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*. Malang : Kalimasadha Press.

- Ashley and Orenstein. 1995. *Sociological Theory; Classical Statement*. Boston London Sydney Toronto Tokyo Singapore : Allyn and Bacon
- . 1995. *Sociological Theory; Classical Statement*. Boston : Allyn and Bacon.
- Ayyub, Hasan. 1994. *Etika Islam Menuju Kehidupan Yang Hakiki*. Bandung : Trigenda Karya
- Bartholomew, John Ryam. 2001. *Alif Lam Mim; Kearifan Masyarakat Sasak*. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Beatty, Andrew. 1996. *Adam and Eve and Wishnu; Syncretism in the Javanese Slametan*. The Journal of Antropological Institute. June.
- Benda, Harry J., 1958. *The Crescent and The Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945*. The Hague and Bandung: W. van Hoeve.
- Berger, Peter L. 1990. *Langit Suci : Agama Sebagai Realitas Sosial*. Jakarta : LP3ES.
- Berger, L. dan Thomas Luchmann. 1990. *Konstruksi Sosial Atas Realitas*. Jakarta; LP3ES
- Borgatta dan Marie L. Borgatta, 1992. *Encyclopedia of Sociology*, New York : Macmillan Publishing Co.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Fourth Printing. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- , . 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Massachusetts: Harvard University Press, 1977.
- . 1994. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. Massachusetts : Harvard University Press.
- . 1986. *The Form of Capital (TFC)*. Ricardson, ed., *Hand Book of Theory and Research for the Sociology of Education*
- and Jean-Claude Passeron. 2000. *Reproduction in Education, Society and Culture*. London : Sage Publication Ltd.
- and Loïc J.D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago : The University of Chicago Press.

- Bruinessen, Martin van. 1994. NU; Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru. Yogyakarta : LKiS.
- , Kitab Fiqh di Pesantren Indonesia dan Malaysia. Dalam Jurnal PESANTREN. No. 1/Vol VI
- Castle, Lance. 1967. Religion, Politics and Aconomics Behavior in Java; Kudus Cigarettes Industry. Yale University Outeast Asian Study.
- Chozin Nasuha, A. 1989. Epistimologi Kitab Kuning. Dalam Jurnal PESANTREN. No1/Vol. VI
- Chirzin, M.H. 1974. Agama, Ilmu dan Pesantren. Dalam Dawam Rahadjo: Pesantren dan Pembaharuan. Jakarta; LP3ES
- Choiri Fauzi, Arifatul. 2007. Kabar-kabar Kekerasan dari Bali, Wacana Teorisme dalam Bingakai Media Massa. Yogyakarta : LKiS.
- Dehrendorf, Ralf. 1959. Class and Class Conclit in Industrial Society. Stanford, Calif: Stanford University Press.
- Dhofier, Zamakhsari 1983. Tradisi Pesantren, Study Pandangan Hidup Kiai. Jakarta : LP3ES
- Dirdjasanyoto, Pradjarta. 1999. Memelihara Ummat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar. Yogyakarta : LKiS.
- Doyle Paul Johnson, 1986. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern Jilid I*, Robert M.Z. Lawang (Pentj.), Jakarta, Gramedia.
- Effendy, Bachtiar. 1998. Islam dan Negara : Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia. Jakarta : Paramadina.
- , 1985. Nilai-nilai Kaum Santri, dalam *Pergulatan Pesantren*, Jakarta, P3M
- Fananie, Zaenuddin dkk. 2002. Radikalisme Keagamaan dan Perubahan Sosial. Surakarta : The Asia Foundation dan Muhammadiyah University Press.
- Faturrahman, Oman. 2003. Reinforcing Neo-Sufisme in The Malay-Indonesia World Shattariyah Oorder In The West Sumatra. Jurnal Studia Islamica Vol. 10 number 3.
- Fealy and Greg Barton, ed. 1997. Tradisionalisme Radikal; Persinggungan NU-Negara. Yogyakarta : LKiS.

- Feillard, Andree. 1994. Nahdlatul Ulama dan Negara : Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan. Dalam Elyasa KH. Darwis, dkk, ed. NU, Gus Dur dan Masyarakat Sipil. Yogyakarta : LKiS.
- Fernandes and Rajesh Tandon, ed. 1993. Riset Partisipatoris; Riset Pembebasan.
- Fiatiano, Edwin dkk, 1998. Makam Sunan Giri Sebagai Obyek Wisata Budaya. Kumpulan Hasil Penelitian Unair Surabaya. Surabaya : Lembaga Penelitian Unair.
- Fukuyama, F. 2002. The Great Disruption: Hakekat Manusia dan Rekonstruksi Tatanan Sosial. Terj. Ruslani. Yogyakarta : Qalam.
- Geertz, Clifford. 1971. Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns; Pedlers and Princes. Chicago : The University of Chicago Press.
- . 1981. Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa. Jakarta : Pustaka.Jaya.
- Gerth and C. Wright Mills. 1974. Form Max Weber, Essays in sociology. New York : Oxford University Press.
- Gilsenen, Michael, 1973. *Saint and Sufi in Modern Egypt: En Essay in The Sociology of Religion*. Oxford Monograph on Social Anthropology.
- Gramscy, Antonio. 1971. Selections from the Prison Notebooks. London : Lawrence and Wishart.
- Hadiz, Vedi R. 2005. Dinamika Kekuasaan: Ekonomi Politik Indonesia Pasca-Soeharto. Jakarta : LP3ES.
- Hairus Salim HS. Dan Muhammad Ridwan. 1999, (Ed.). Kultur Hibrida; Anak Muda NU di Jalur Kultural, Yogyakarta, LKiS.
- Haryatmoko. 2003. Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoretis Gerakan Sosial menurut Pierre Bourdieu. Basis No. 11-12, tahun ke-52, November-Desember.
- Harish, Aliman, dkk. 2004. Ra Fuad & Civil Society. Bangkalan : LeKSD.
- Haryatmoko. "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoretis Gerakan Sosial menurut Pierre Bourdieu," *Basis*, No. 11-12, tahun ke-52, November-Desember 2003.
- Hefner, Robert W. 1985. Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam. Princeton : Princeton University Press.

- . 2001. *Civil Islam: Islam Dalam Demokratisasi di Indonesia*. Terjemah Ahmad Baso. Jakarta : ISAI.
- , 1995. *ICMI dan Perjuangan Menuju Kelas Menengah Indonesia*, Yogyakarta, Tiara Wacana
- Heryanto, Ariel. 1993. *Discourse and State Terrorism: A Case Study of Political Trials in New Orde Indonesia 1989-1990*. Tesis Doctor Dept. Antropologi, Monash Univ.
- Hikam, AS. 2002. *Civil Society Dalam Islam*. Jakarta : Erlangga.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta : P3M.
- Hutomo, Suripan Sadi. 2001. *Sinkretisme Jawa Islam*. Yogyakarta : Bentang Budaya.
- Ida, Laode dkk, ed. 1993. *Kelas Menengah Digugat*. Jakarta : Fikahati Aneska.
- , 2005. *Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Negara*, Jakarta, Sinar Harapan.
- . 1995. *Kembali ke Khittah 1926 : Membangun Gerakan Politik Kultural NU*. Majalah Prisma Jakarta No. 5.
- Jary and Julian Jary. 1991. *Dictionary of Sociology*. Glasgow : Harper Collins Publishers.
- Karim, Rusli. 1999. *Negara dan Peminggiran Islam Politik*. Yogyakarta : Tiara Wacana.
- Kahin, George Mc Turman. 1952. *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Itacha and London; Cornell University Press.
- Khamai Zada. 2002. *Islam Radikal; Pergulatan Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta, Teraju.
- Kuper, Adam dan Kuper, Jessica. 1987. *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial*. Haris Munandar dkk, Penerjemah. Jakarta : PT. Raja Grafindo.
- Lull, James. 1998. *Media Komunikasi Budaya; Suatu Pengantar Global*. Terjemahan A. Setiawan Abadi. Jakarta : Yayasan Obor.
- Lukacs, Georg. 1968. *History and Class Consciousness*. Cambridge, Mass.; MIT Press.
- Madaniy, A. Malik. 1989. *Posisi Kitab Kuning Dalam Khazanah Keilmuan*. Dalam Jurnal PESANTREN. No. 1/Vol. VI.

- Mahyuddin H. Yahya, 1994. *Naskah Jawi; Sejarah dan Teks, Jilid I* (Kualalumpur; Dewan Bahasa dan Pustaka).
- Mahasin, Aswab, 1993. *Kelas Menengah Santri: Pandangan Dari Dalam. Dalam Politik Kelas Menengah Indonesia*, Richard Tanter dan Kenneth Young (Ed.), Jakarta, LP3ES.
- Manan, Mahmud. 1999. *Nilai-Nilai Budaya Peninggalan Majapahit Dalam Kehidupan Masyarakat Trowulan Mojokerto*. Surabaya : Lembaga Penelitian IAIN Sunan Ampel.
- Maschan, Moesa, Ali. 2007. *Nasionalisme Kiai; Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta : LKiS.
- Masyhudi. 1999. *Ziarah ke Makam Islam Sunan Ampel Surabaya*. Dalam *Madaniya Journal Sastra dan Sejarah*. No. 2. Surabaya : Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel.
- Marx, Kerl, 1972. *Manifesto of Communis Party*, dalam Robert C. Tucker, ed., *The Marx-Engels Reader*, New York, Norton,
- Muhaimin AG. 2001. *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal Potret Dari Cirebon*. Jakarta : Logos.
- Muhammad Tholhah Hasan. 1989. *Metode Pengkajian Kitab di Pesantren: Tinjauan Ulang*. Dalam *Journal PESANTREN*. No. 1/Vol. VI
- Nakamura, Mitsuo. 1983. *Bulan Sabit Muncul di Balik Pohon Beringin*. Yogyakarta : Gadjah Mada University Press.
- , 1980. *The Radical Traditionalism of Nahdlatul Ulama In Indonesia: a Personal Account of its 26th National Congress, June 1979, Semarang*. *Journal of Southeast Asian Studies*.
- Neuman, W. Lawrence. 1991. *Social Research Methods*. Massachusetts : Allyn and Bacon.
- Niels Mulder, Niels. 1999. *Agama, Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Jakarta : Gramedia Pustaka Utama.
- Noerid Halui Radam, Noerid Halui. 2001. *Religi Orang Bukit*. Yogyakarta : Semesta.
- Nur Kholis Madjid. 1987. *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta; Paramadina
- Nur Kholiq Ridwan. 2004. *Islam Borjuis dan Islam Proletar*. Yogyakarta; LKiS

Pradjarto Dirdjosanyoto. 1999. *Memelihara Ummat: Kiai Pesantren, Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta; LKiS.

Poulantzas, Nicolas 1979. *Clas in Contemporary Capitalism*, London; Verso.

Rahardjo, M. Dawam, (ed.) 1985. *Pergulatan Dunia Pesantren Membangun Dari Bawah*. Jakarta : P3M.

_____, 2007. *Pesantren dan Perubahan Sosial*, Pengantar untuk buku *Budaya Damai Komunitas Pesantren*, Jakarta, LP3ES.

_____, 1999, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*. Jakarta; LP3ES

_____. 1991. *Basis Sosial Pemikiran Islam di Indoensia Sejak Orde Baru*, dalam *Prisma*, No. 3 Tahun XX.

_____. 1975, *Kiai, Pesantren dan Desa, Suatu Sketsa Awal*, *Prisma*, Vol, no. 1,.

_____, 1974 (Ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta; LP3ES

_____, 1985, (Ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren*, Jakarta; LP3ES

Robert C. Tucker, ed. 1972, *The Marx-Engels Reader*, New York, Norton.

Robison, Richard. 1982. *The Transformation of the State in Indonesia*. Dalam *Bulletin of Concerned Asia Scholar*.

Ricardson, ed. 1986. *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*.

Ritzer - Douglas J. Goodman. 2008. *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta : Prenada Media Group

Sadzily dan Burhanudin. 2002. *Civil Society dan Demokrasi: Survey Tentang Partisipasi Sosial-politik Warga Jakarta*. Jakarta : Incis.

Sasson, Ane S. 1983. *Hegemony*. Dalam Tom Bottomore et.al, ed. *A Dictionary of Marxis Thought*. Cambridge : Harvard Univ. Press.

Sholeh, Shonhadji. 2004. *Arus Baru UN*. Surabaya : JP Books.

Siegel, James T. 1969. *The Rope of God*. Berkeley : University of California Press.

Sitompul, Einar Martahan. 1989. *NU dan Pancasila; Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Ummat Islam Dalam Rangka Penerimaan Pancasila sebagai Satu-satunya Asas*. Jakarta : Sinar Harapan.

Universitas Indonesia |

- Sobary, Muhammad. 1995. *Kesalehan dan Tingkahlaku Ekonomi*. Yogyakarta : Bentang Budaya.
- Sodik, Mochamad. 2000. *Gejolak Santri Kota, Aktivis Muda UN Merambah Jalan Lain*, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Spradley, James P., 1997. *Metode Etnografi*. Yogyakarta; Tiara Wacana.
- Steenbrink, Karel. 1984. *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia*. Jakarta; Bulan Bintang
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin. 1990. *Basic of Qualitative Research, Drowned Theory, Procedures and Techniiques*. Newbury Park London : Sage Publications.
- Sumardjan, Selo, ed. 2000. *Menuju Tata Indonesia Baru*. Jakarta : Gramedia.
- Suprayogo dan Tobroni. 2003. *Metodologi Penelitian Sosial Agama*.
- Syam, Nur. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta : LKiS.
- Turmudzi, Endang. 2004. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. Yogyakarta : LKiS.
- Thorstein Bunde Veblen, (1979). *He Theory of Leisure Class*. New York; Penguin
- Turner, Jonathan H. 1997. *The Structure of Sociological Theory*. 6th edition. London : Wadsworth Publishing Company.
- Turner, Bryan S. 1991, *Religion of Sociological Theory*, London, SAGE Publication Ltd.
- _____, 1994. *Sosiologi Islam; Suatu Telaah Analitis Atas Tesa Sosiologi Weber* (terjemahan G.A. Ticoalu), Jakarta, Rajawali Press.
- Van Niel, Robert. 1984. *Munculnya Elit Modern Indonesia*. Jakarta : Pustaka Jaya.
- Wahid, Abdurrahman. 1987. *"Kata Pengantar"* dalam *Kyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta : P3M.
- Waters, Malcolm, 1994, *Modern Sociological Theory*, London: Sage Publication
- _____, 1974. *Pesantren Sebagai Sub Kultur*, dalam M. Dawan Rahardjo, ed. *Pesantren dan Perubahan*. Jakarta : LP3ES.
- Worward, Mark R. 1988. *Islam in Java; Normative Piety and Mysticism in the Sultanete of Yogyakarta*. UMI : An Arbor.

Zada, Khamami. 2002. *Gerakan Islam Radikal di Indonesia*. Jakarta : Lakpesdam NU.

Zetlin, Irving M. 1995. *Memahami Kembali Sosiologi*. Terjemah Drs. Ansori dan Drs. Juhana. Yogyakarta : Gadjah Mada Univ. Press.

Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren Dalam Perubahan*. Jakarta : P3M.

Surat Kabar/Majalah/Internet/Makalah Tidak Dipublikasikan

Andi Rahman Alamsyah, 2007, *Bantenisasi Demokrasi; Pertarungan Simbolik dan Kekuasaan (Study Tentang Demokratisasi Serang Banten Pasca Soeharto Tahun 2004-2006)*, Tesis S-2 Fisip UI.

Effendy, Bachtiar. 1995. *Islam dan Negara ; Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Prisma Jakarta, 5 Mei, 3-28.

Forum Keadilan, No. 24, Tahun V, 10 Maret 1997

(GATRA (Jakarta), 19 Januari 2002)

———, Edisi Khusus Lebaran 2006)

———, 28 Februari, 2007)

http://www.viet-studies.org/Bourdieu_capital.htm

Hans-Dieter Evers and Solvay Gerke Strategic Group Analysis Center for Development Research (ZEF) University of Bonn www.zef.de

Halliweel, John F. Makalah : *Social Kapital, The Economis and Well-Being; The Review of Economic Performance and Social Progress 2001*.

PBNU. 2005. *Hasil-hasil Muktamar NU XXXI Tahun 2004*. Jakarta : Sekretariat PBNU.

Kahar, Novriantoni. 2005. *Kapital Simbolik Menurut Pierre Bourdieu dan Kegiatan Wira Usaha: Studi Kasus Bisnis MQ Corp. PP Daarut Tauhid, Gegerkalong Girang, Bandung*. Tesis S-2.

Pesantren. 1989. *Mengkaji Kitab Kuning Secara Kontekstual*. No. 1 Vol. VI.

—————. 1990. Pesantren dan Ekonomi Pedesaan. No. 1 Vol. VII.

Piliang, Yasraf Amir. 2004. Modal Perubahan Bangsa. KOMPAS 17 Desember.

Pinnington, Ashly. 2001 The Production of Dominant and Dominated Narratives of Strateging in Elite Competitive Field dalam <http://www.mngt.waikato.ac.nz/research/cmsconference/2001/Papers/Narratives%20of%20Oppression/UMISToppnarra.pdf>

PRISMA. 1984. Kelas Menengah Baru : Menggapai Harta dan Kuasa. LP3ES Jakarta.

Putnam, Robert D. Bowling Alone: America's Declining Social Capital, dalam Journal of Democracy 6.

Rahmah Hanifah Falasifah, <http://aristofata.multiply.com>

Swa. 2007. No. 05/XXIII/1-14 Maret.

Schultz, Thomas. Does Online Dispute Resolution Need Governmental Intervention? The Case for Arcitectures of Control and Trust dalam <http://www.jolt.unc.edu/Vo:611/web/Schultz%20v6i1.htm>

TB Ache Hasan Sazdili dan Burhanuddin. 2002. dalam "Civil Society dan Demokrasi; Survey Tentang Partisipasi Sosial-Politik Warga Jakarta. Jakarta, INCIS. (Tempo (Jakarta) 23 Pebruari 1985)

Marginson, Simon. [www.education.monash.edu.au/ccmtres/mcrie/Faculty%20seminarBourdieu &social%20271004.ppt-19](http://www.education.monash.edu.au/ccmtres/mcrie/Faculty%20seminarBourdieu%20social%20271004.ppt-19) Febr 2005.

<http://www.tempointeractive.com>

<http://www.dtjakarta.or.id/>

<http://aagigih.blogspot.com/2007/>

GLOSSARI

Affinitas Kultural	Menyatunya dua macam habitus dalam diri kelas onkang-ongkang, antara habitus pesantren dan habitus menengah metropolis, antara modernitas dan tradisional, moralitas dan pragmatism, tetapi penyatuan itu tidak sampai melebur menjadi satu, masing-masing habitus tetap eksis dengan intensitas yang berbeda-beda.
Agen	Pelaku dalam suatu interaksi sosial. Sering juga disebut aktor, sebagai lawan dari struktur.
Akhirussanah	Perayaan tutup tahun, acara ini biasanya diselenggarakan pada bulan Sya'ban, menjelang datangnya bulan Ramadhan. Selain untuk menyambut datangnya bulan suci Ramadhan, acara ini juga dimaksudkan untuk merayakan tutup tahun pengajian kitab kuning di kalangan santri, berakahirnya tahun pelajaran di masdrasah diniyah (sekolah yang menggunakan kurikulum agama)
Amanah	Tanggung jawab yang diberikan kepada seseorang yang wajib untuk dijalankan
Barakah	Sesatu kebaikan yang sifatnya spiritual yang diperoleh dari orang-orang yang dihormati
Bandongan	Suatu model pengajian yang dilakukan di pesantren, Pengajaaian model ini dilakukan dengan cara kiai membaca salah satu kitab kemudian seluruh santri mendengarkan sarubil menyimak apa yang dibaca dan disampaikan kiai
Bazaar	Sistem ekonomi yang memungkinkan terjadinya transaksi langsung antara penjual dan pembeli. Sering disebut dengan istilah pasar rakyat
Benturan Simbolik	Konflik antara simbol yang bisa menimbulkan perbedaan penafsiran sehingga menimbulkan perpecahan atau konflik
Bipolar	bentuk hubungan dua kelompok yang saling berhadapan
Buyer and Sales Market	Hukum pasar tentang penjualan dan pembeli, penjabaran dari hukum suplay and demand
Capital Flight	Modal yang lari dari satu negara atau satu kelompok ke negara atau kelompok lain
Cultural Brooker	Makelar budaya, pandangan yang beranggapan bahwa kiai atau elit agama adalah figur yang menjadi penyaring berbagai budaya atau informasi dari luar kearah kehidupan kaum santri dengan cara mengambil yang berguna dan membuang yang tidak ada manfaatnya
Delegitimasi	Penghancuran legitimasi, baik legitimasi politik, moral maupun sosial

Deposito Sosial	berbagai jenis kapital non ekonomi seseorang yang dimiliki oleh seseorang di masa lalu tetapi masih dikenang dan diakui sampai sekarang sehingga bisa dimanfaatkan dan dikonversi. Seperti nama besar seorang kiai yang sudah meninggal
Devaluasi Simbol Agama	menurunnya nilai simbol agama, dari yang sakral dan suci menjadi alat tukar yang profan
Distingsi	Proses terbentuknya kelas dalam habitus menurut konsep Bourdieu
Economic Brooker	Perantara ekonomi; individu atau institusi yang sedang menjadi penghubung berbagai kelompok yang sedang melakukan transaksi ekonomi
Ekonomisasi	proses konversi dari kapital simbolik yang immateriil menjadi kapital ekonomi yang materiil
Habitus	Berbagai disposisi yang membentuk sistem klasifikasi yang merupakan representasi konseptual (pengetahuan, perasaan, sikap) dari realitas yang dialami agen sesuai dengan posisi obyektifnya dalam ranah atau "struktur mental atau kognitif" yang digunakan aktor untuk menghadapi kehidupan sosial
Halaqah	Diskusi bersama beberapa orang untuk membahas suatu topic dalam perspektif agama
Hysterisis	Kesenjangan antara habitus asal dengan habitus baru tempat dia bekerja atau berinteraksi
Ibadah	Pengabdian diri kepada Allah SWT
Iffah	Proses pengendalian diri untuk menahan tuntutan nafsu duniawi. Menurut Imam Ghazali Iffah merupakan induk dari akhlak.
Inflasi Nilai	penurunan nilai tukar nilai-nilai religiusitas
Ilmu Khafi	Ilmu khusus dalam bidang agama yang hanya boleh dipelajari setelah seseorang mencapai tahap tertentu dan dengan persyaratan tertentu. Biasanya dilakukan pada jamaah thareqah/tasawwuf.
Islam Formalis	Faham keislaman yang mengutamakan aturan formal agama, sekalipun kadang bertentangan misi dan substansi agama itu sendiri
Islam Kultural	Gerakan Islam yang menggunakan kultur dan tradisi sebagai sarana untuk mengimplementasikan ajaran agama
Istighotsah	Do'a bersama yang dilakukan oleh ummat Islam untuk memohon pertolongan kepada Allah SWT. Dilakukan dalam sembarang waktu dan tempat
Kapital	Sekumpulan tenaga (dalam bentuk yang sudah termaterikan atau berwujud dalam bentuk tertentu) yang bila digunakan secara pribadi atau eksklusif (umpamanya dijadikan modal dasar oleh agen-agen maupun sekelompok agen) maka dia

	akan mungkin sekali menyediakan energi sosial dalam bentuk tenaga yang beryawa dan nyata
Kapital Ekonomi	Suatu kapital yang berbentuk barang-barang produksi seperti uang dan beberapa obyek material yang bisa digunakan untuk menghasilkan barang dan jasa dan terinstitusionalisasi dalam bentuk hak-hak kepemilikan
Kapital Sosial	Kumpulan sejumlah sumberdaya, baik aktual maupun potensial yang terhubung dengan kepemilikan jaringan atau relasi, yang sedikit banyak telah terinstitusionalisasi dalam pemahaman dan pengakuan bersama
Kapital Kultural	Nilai-nilai yang bisa dipertukarkan, yang merupakan akumulasi bentuk kultur yang berkembang dalam dunia sosial yang antara lain terinstitusionalisasi dalam kualifikasi pendidikan, akademik atau keterampilan dan keahlian.
Kapital Simbolik	Status atau pengakuan, baik berbentuk institusional maupun tidak, yang didapatkan seseorang dari kelompok tertentu
Kelas	Perbedaan status, posisi sosial antara kelompok atau individu dalam masyarakat/ pengelompokan suatu komunitas dalam stratifikasi sosial berdasarkan kesamaan gaya hidup, selera musik dan makanan, model pakaian, penggunaan bahasa dan cara bicara.
Kelas Menengah	Kelas yang berada diantara kelas borjuis dan kelas proletar. Dalam sejarahmasayrakat Eropa, kelas ini bisa menjadi jembatan yang mengkomunikasikan kepentingan antara keduanya. Dan dalam sejarah Eropa pula, kelas ini bisa menjadi motor terjadinya perubahan
Kelas Transkultural	Kelas yang muncul sebagai hasil perpaduan antara habitus pesantren dengan habitus modernis-metropolis, antara gaya hidup tradisional dengan gaya hidup pragmatis-hedonis.
Kelompok Kritis Transformatif	Mereka yang menjadikan kapital simbolik tidak untuk dikonversi menjadi material dan kapital ekonomi untuk memperkaya diri dan menyokong gaya mewah, tetapi menjadikan kapital simbolik pesantren dan para kiai sebagai modal untuk melakukan transformasi sosial
Kesadaran Kelas	Kesadaran ideologis seseorang tentang posisi dirinya dalam suatu kelas, sehingga mendorong untuk melakukan suatu tindakan yang sesuai dengan tuntutan ideologis kelas tersebut.
Kharisma	Kewibawaan yang diperoleh karena adanya pancaran pesona dari dalam diri seseorang
Kiai	Seorang ahli ilmu agama dan menguasai kitab-kitab klasik berbahasa Arab yang diajarkan kepada para santrinya dan biasanya juga pimpinan sebuah pondok pesantren.
Kiai Khos	Kiai yang memiliki otoritas sosial dan kharisma yang tinggi di kalangan komunitas Nahdlatul Ulama. Pengertian ini

	mengalami pergeseran ketika terjadi politisasi kiai oleh Gus Dur. Setelah itu, istilah kiai khos menjadi symbol politik sekelompok kiai.
Kitab Kuning	Kitab-kitab klasik berbahasa Arab yang dipelajari di pesantren yang merupakan kodifikasi nilai-nilai dan ajaran yang menjadi rujukan pembelajaran di pesantren.
Kitab Mu'tabar	Kitab yang dianggap standard dan menjadi rujukan utama komunitas pesantren
Kitab Ghairu Mu'tabar	Kitab yang tidak standar sehingga dianggap tidak layak untuk dijadikan rujukan di pesantren.
Konversi	Hubungan keterkaitan atau pertukaran antar kapital
Leisure Class	kelas penikmat sebagai suatu entitas kelas tersendiri di luar kelas borjuis dan kelas pekerja yang muncul di kalangan masyarakat kapitalis pada saat itu.
Madrasah	Sekolah agama, kebanyakan ada dalam lingkungan pesantren
Marginalisasi	Peminggiran, terjadi pada saat muncul pertarungan politik. Kelompok yang kalah selalu mengalami proses marginalisasi
Mu'ahadah	Perjanjian atau kesepakatan bersama untuk mebanagun komitmen dalam satu hal tertentu
Mufaraqah	Berpisah, bercerai.
Multipolar	bentuk hubungan yang saling berhadapan antar beberapa kelompok
Muru'ah	Menahan diri untuk tidak melakukan sesuatu yang bisa membikin malu pada diri sendiri
Mutual Accommodation	Akomodasi timbale balik antara Islam dan birokrasi, istilah yang dipakai oleh Syaff'I Anwar dalam menganalisis kebangkitan kelas menengah Islam di Indonesia
Mobilitas Sosial	Perubahan atau perpindahan yang dilakukan oleh seseorang atau kelompok dari satu kelompok ke kelompok lain atau dari suatu lapis social ke lapis social lainnya baik yang bersifat vertical maupun horizontal
Nilai Tukar	bobot nilai suatu kapital yang menjadi patokan atau yang disepakati dari para ketika hendak dipertukarkan.
Patronase	Suatu hubungan pertukaran yang memiliki beberapa akarakteristik khusus, hirarkhis dan emosional.
Pesantren	institusi pendidikan yang berada di bawah pimpinan seorang atau beberapa kiai untuk mendidik dan mengajar para santri ilmu-ilmu keislaman yang bersumber dari kitab-kitab kuning.
Political Brooker	Perantara politik; individu maupun institusi yang menjadi penghubung bari berbagai kelompok kepentingan yang sedang melakukan pertarungan atau melakukan negosiasi politik

Poros Tengah	Poros politik yang muncul untuk mengimbangi arus kekuatan politik besar; Golkar dan PDI yang muncul pada SU MPR tahun 1999. Poros inilah yang mengantarkan Gus Dur menjadi Presiden RI
Priyayi	Elit sosial di kalangan masyarakat Jawa. Biasanya berasal dari kalangan keratin atau keturunan keluarga raja.
Profan	hal-hal yang bersifat duniawi
Ranah	Jaringan hubungan antar posisi objektif, arena pertarungan, sejenis pasar kompetisi, dalam konsepsi Bourdieu dimana berbagai jenis kapital (ekonomi, kultur, sosial dan simbolik) digunakan dan disebarakan
Rekonversi	Perubahan dari satu bentuk kapital menjadi bentuk yang lain.
Ruang Ekonomi	surang sosial tempat berbagai aktor melakukan interaksi dalam suatu kegiatan ekonomi terjadi.
Sakral	suci, bersifat keilahian atau ketuhanan dan keakheratan
Santri	Orang-orang yang belajar di pesantren, menguasai khazanah pemikiran Islam klasik sebagaimana tercermin dalam kitab kuning, menjalankan sistem nilai dan budaya pesantren
Simbiosis mutualisitis	kerjasama antara dua kelompok atau aorang untuk melakukan sesuatu yang saling menguntungkan
Simbiosis parasitis	Kerjasama antar dua orang atau kelompok yang tidak seimbang karena yang untuk yang lain dirugikan
Sorogan	Model pengajian pesantren, santri maju satu persatu dihadapan kiai untuk membaca kitab sesuai dengan kapasitas masing-masing
Suplay and Demand	Prinsip dalasar dalam ekonomi, berarti hukum penawaran dan permintaan; ketika permintaan meningkat maka penawaran akan naik, demikian sebalik.
Tawassuth	Sikap tengah-tengah, tidak ekstrim.
Tasammuh	Toleran, tidak bersikap apriori pada kelompok lain
Tawazzun	Seimbang, tidak melebihikan satu aspek dengan aspek lainnya. Misalnya tidak mengutamakan dunia demi akherat.
Tawaddu	adalah sikap menghormat kepada kiai, guru atau orang yang lebih tua dan berilmu secara tulus dan ikhlas.
Tirakat	Suatu ritus spiritual yang dilakukan dengan cara menyengsarakan diri untuk mencapai suatu cita-cita yang diharapkan.
Underbow	Organisasi bawahan, anak organisasi

Catatan Observasi dan Transkrip	Inference	Catatan Analisa	Catatan Pribadi
<p>Penulis : Gus, mau konfirmasi nih masalah kebangkitan kelas menengah di Indonesia, menurut Gus Im gimana ?</p> <p>Gus Im : Kelas menengah yang mana ? Di Indonesia itu keberadaan kelas menengah hampir gak ada artinya, ada tapi kurang memberikan pengaruh yang signifikan terhadap perkembangan bangsa</p> <p>Pen : Mengapa Gus ? Padahal banyak kajian yang mengungkap peran dan fungsi strategis kelas menengah ?</p> <p>Gus : Karena memang sejak dulu, kelas menengah kita itu adalah sebuah hasil rekayasa politik kekuasaan sehingga bagaimanapun juga perannya akan sangat tergantung dengan para birokrasi penguasa.</p> <p>Pen : Tapi selama ini kan banyak klaim bahwa sejak perpindahan rezim dari Orde Lama ke Orde Baru, maka sejak itu pula mulai muncul dan berkembang sebuah gerakan kebangkitan kelas menengah yang terutama dipelopori oleh generasi muda Islam atau yang lebih dikenal dengan sebutan kebangkitan kelas menengah muslim-santri melalui Islamisasi birokrasi dan sejenisnya ?</p> <p>Gus : Memang, sekilas tampaknya seperti sebuah kebangkitan kelas menengah Islam, tetapi kalau dicermati sebenarnya adalah sebuah rekayasa social-politik yang sangat rapi.</p> <p>Pen : Maksudnya Gus ?</p> <p>Gus : Kalau kita cermati lebih seksama dan keluar dari frame yang selama ini digambarkan oleh kalangan tertentu, sebenarnya kebangkitan kelas menengah tahun 70-an itu merupakan skenario kaum modernis untuk meminggirkan kaum tradisional. Skenario ini dimulai dengan cara membentuk antara kelompok santri tradisional (NU) dengan kelompok abangan (PKJ pada tahun 1965). Setelah terjadi benturan, maka keduanya akan</p>	<p>Kelas menengah, rekayasa politik, birokrasi</p> <p>Muslim-santri, priyayi, tradisional</p> <p>Scenario, teori kelas Geertz,</p>	<p>Mengaloi peran dan fungsi strategis kelas menengah di Indonesia</p> <p>Berupaya mendialogkan realitas empirik dengan konsep teoritik</p> <p>Berupaya mengungkap fakta di balik realita yang terjadi dan memberikan tafsiran baru</p>	

<p>tersingkir sehingga akan member jalan bagi kelompok priyayi untuk muncul. Skenario ini tidak bisa dilepaskan dari teori pembagian kelompok sosial masyarakat Indonesia yang dilakukan oleh Geertz.</p> <p>Pen : Jadi menurut Gus Im, bukan kebangkitan muslim-santri ?</p> <p>Gus Im : Ya jelas bukan dong ! Buktinya apa ? Sejak benturan itu terjadi, para santri dan pesantren semakin terpinggirkan. Mana ada para santri yang bisa masuk lingkaran birokrasi ? Semua digiring ke posisi marginal dan itu berlangsung hampir selama periode pemerintahan Orde Baru. Yang menjadi inti kekuatan birokrasi selama Orde Baru adalah kaum priyayi dan tentara. Oleh karena itu saya menegaskan bahwa era itu sebenarnya tidak pantas disebut era kebangkitan kelas menengah muslim-santri, lebih tepat kalau dikatakan sebagai era kebangkitan kelas menengah Islam-modernis dan priyayi serta marginalisasi kaum santri-tradisional.</p> <p>Pen : Implikasinya apa Gus ?</p> <p>Gus Im : Ya gimana mau mengharapkan perubahan dari kelas menengah seperti itu ? Wong mereka muncul menjadi kelas menengah karena sebuah rekayasa social politik penguasa, tentunya mereka akan menggantungkan diri kepada para penguasa. Karena jika tidak mengikuti apa yang diinginkan para penguasa politik saat itu, mereka juga akan dipinggirkan dan tersisih dari lingkaran birokrasi</p> <p>Pen : Terus upaya kaum santri-tradisional gimana Gus ?</p> <p>Gus Im : Ya mereka mau gak mau harus berusaha untuk melakukan pembenahan internal secara gerilya. Itulah antara lain yang dilakukan Gus Dur dalam upaya pembaharuan NU pada masa awal kepemimpinannya di NU. Generasi muda NU diberi kesempatan seluas-luasnya untuk mengakses berbagai perkembangan ilmu dan teknologi, tidak lagi terbelenggu dengan sekat-sekat tradisionalitas pesantren yang dulu sangat puritan. Sejak itu mulai bermunculan generasi muda NU yang menyoarakan permasalahan HAM, Gender, Reaktualisasi Kitab Kuning dan sebagainya yang kesemuanya sebenarnya adalah sebuah upaya atau gerakan perlawanan terhadap rekayasa social politik yang memerginalkan kaum santri-tradisional tersebut.</p>		<p>terhadap realitas yang ada</p>	
		<p>Menjelaskan implikasi social dan politik akibat rekayasa yang dilakukan</p>	
		<p>Menggambarkan upaya pemberdayaan diri komunitas pesantren untuk membentuk kapital sosial dan kapital kultural</p>	

<p>Pen : Hasilnya Gus ?</p> <p>Gus Im : Hasilnya ya seperti sekarang ini, kaum santri-tradisional tidak lagi merasa rendah diri berhadapan dengan kelompok manapun, mulai tumbuh gerakan ekonomi untuk memperkuat pesantren dan para santri tersebar diberbagai bidang kehidupan, social, politik, budaya dan sebagainya tanpa harus malu belatar belakang sebagai seorang santri-tradisional.</p> <p>Pen : Malah sekarang para santri dan kiai pesantren menjadi rebutan para aktor politik ya Gus, gimana ini ?</p> <p>Gus Im : Nah itulah, keberhasilan percepatan pembaharuan dalam komunitas NU tidak diikuti perkembangan budaya organisasi yang semakin kuat, akibatnya secara kelembagaan, terutama di beberapa daerah jadi tidak mampu menampung aspirasi pemikiran generasi muda NU yang sudah demikian maju, akibatnya terjadi lagi benturan kelembagaan dan persoalan internal antar pengurus dan anggota. Karena merasa kurang terwadahi di rumahnya sendiri, maka generasi muda yang potensial ini kemudian menjadi bahan rebutan kelompok lain untuk diambil dan dikembangkan.</p>	<p>Mengindikasikan terbentuknya kapital sosial dan kapital kultural</p>	
---	---	--

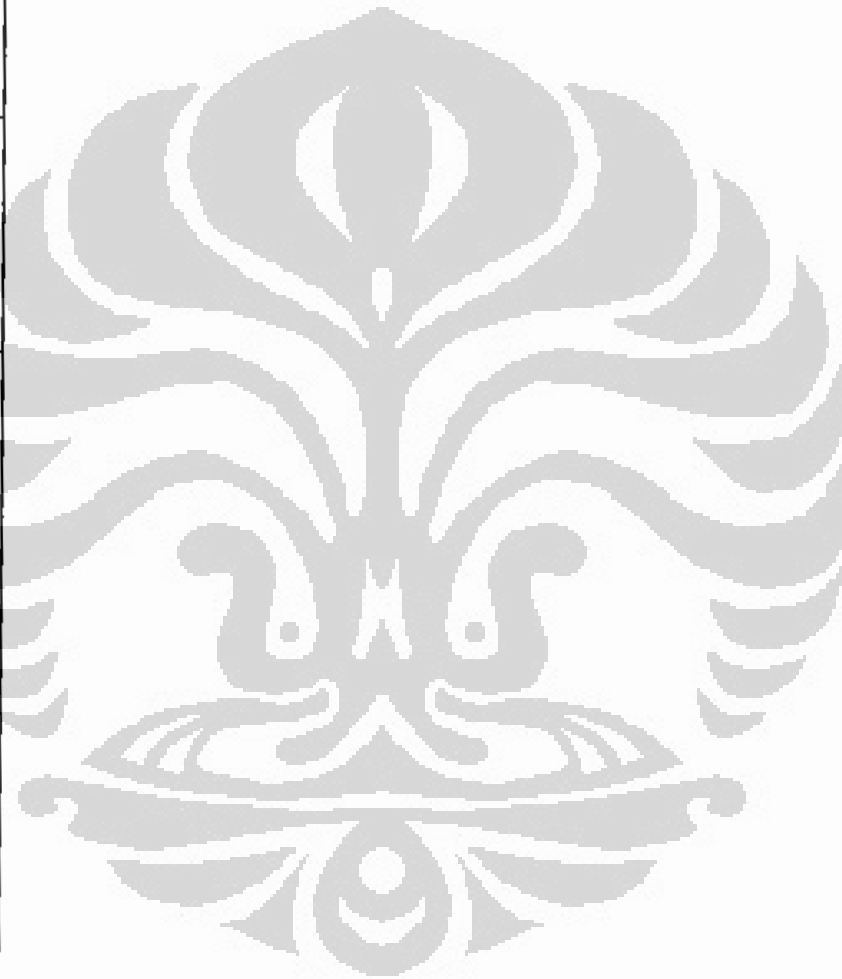
Catatan Observasi dan Transkrip	Inference	Catatan Analisa	Catatan Pribadi
<p>Penulis (Pen) : Pak Kiai, kapan acara khaul akan dilaksanakan ? Apa saja acaranya ?</p> <p>KH. Muadz (Kiai) : Mengingat banyaknya rangkaian kegiatan yang dilaksanakan dalam rangka khaul kali ini maka waktu pelaksanaannya dimulai tanggal 1 Nopember – 7 Nopember 2008. Kalau khaulnya sendiri sebenarnya bertepatan dengan tanggal 3 Nopember, tapi ya itu tadi karena banyak rangkaian acaranya maka waktunya juga diperpanjang.</p> <p>Rangkaian kegiatannya ada lomba-lomba, seperti hadrah dan rebana, juga ada lomba-lomba olahraga. Selain itu juga diadakan bazaar dan pasar malam yang diikuti oleh banyak pedagang di sekitar sini, kemudian ada juga bersih-bersih desa, makam dan musholla. Kemudian satu hari menjelang pelaksanaan khaul akan dilaksanakan pawai akbar yang diselenggarakan atau diikuti oleh para santri, siswi-siswi madrasah dan juga masyarakat. Semua membar dan bekerjasama agar seluruh rangkaian kegiatan ini tambah semarak dan dapat berlangsung dengan sukses. Kita kan pesantren harus dekat dengan masyarakat, syukur-syukur dapat membantu mereka, tidak bisa membantu dengan harta benda ya kita bantu dengan kegiatan atau hiburan, jika tidak mampu juga ya kita bantu dengan doa, pokoknya sebisa kitalah yang penting mereka merasa diperhatikan.</p> <p>Pen : Itu rangkaian kegiatan yang diselenggarakan untuk masyarakat pada umumnya, kalau acara khusus bagi kalangan pesantren atau para alumni ada nggak Pak Kiai ?</p> <p>Kiai : Kalau acara khusus bagi kalangan pesantren ya ada juga seperti pertemuan atau musyawarah alim-ulama, juga ada reuni alumni pesantren, cuma itu, acara yang lain semua terbuka bagi santri, alumni ataupun masyarakat umum, termasuk acara khaul dan pengajian akbarnya.</p> <p>Pen : Biasanya yang hadir sampai berapa orang ? Siapa saja dan dari mana saja ?</p>	<p>Khaul, rangkaian kegiatan</p> <p>Pawai akbar, pesantren</p> <p>Alumni, pengajian akbar, tokoh masyarakat, pejabat.</p>	<p>Menemukan sebuah momentum</p> <p>Menggambarkan rangkaian kegiatan dalam rangka khaul, fungsi pesantren terhadap masyarakat, arti kerjasama</p> <p>Mengindikasikan besar dan kuatnya pengaruh pesantren terhadap lingkungan masyarakat.</p> <p>Pesantren terbuka bagi</p>	

<p>Kiai : Banyak, bahkan sampai ribuan orang. Yang datang dari berbagai kalangan, mulai dari masyarakat biasa sampai tokoh-tokoh masyarakat dan pejabat pemerintah. Bahkan para alumni yang ada di luar daerah pun biasanya juga pada datang secara rombongan, baik sesama alumni maupun bersama keluarganya. Kita tidak pernah membatasi siapa yang mau datang, silahkan saja.</p>		semua orang, semua golongan tanpa memandang strata sosial	
<p>Pen : Kalau yang hadir sampai ribuan orang, berarti panitia harus menyediakan konsumsi yang cukup besar dong ? Tentu biaya operasional atau pelaksanaan kegiatan ini juga cukup besar ?</p> <p>Kiai : Yaa lumayan besarlah biayanya, tapi kan ada panitia yang menyiapkannya, mereka sudah mempersiapkannya jauh-jauh hari dan diperkirakan dengan sebaik-baiknya. Alumni kita juga banyak membantu, orang-orang kaya di sekitar kita juga masih banyak yang baik hati untuk membantu, pejabat juga ada yang mau bantu, kan tidak setiap saat kita minta bantuan mereka.</p>	Biaya, panitia	Jaringan alumni, relasi dengan orang kaya dan pejabat sebagai kapital sosial	
<p>Pen : Bagaimana Pak Kiai melihat peranan alumni terhadap pesantren ?</p> <p>Kiai : Para alumni itu memiliki peranan yang sangat penting bagi pesantren karena dari merekalah orang luar kemudian bisa mengenal pesantren, karena merekalah yang kemudian akan berbaur dengan masyarakat setelah selesai menuntut ilmu di pesantren. Jadi sedikit banyaknya nama baik pesantren juga akan ditentukan oleh sepek terjang alumninya di masyarakat.</p>	Peran alumni, pendanaan, kesadaran	Mengindikasikan pembagian sumber pendanaan pesantren. Secara samar memperkenalkan nilai-nilai atau kultur pesantren ikhlas, qanaah dan sabar.	
<p>Pen : Kalau dari segi finansial atau pendanaan bagi perkembangan pesantren peranan alumni bagaimana ?</p> <p>Kiai : Yaa kita tetap berharap jika ada para alumni kita yang sudah sukses mau ikut membantu, tapi kita tidak pernah meminta atau memaksa mereka untuk membantu, tapi kesadaran merekalah untuk ikut membantu membesarkan pesantren yang telah ikut membesarkan mereka. Kan para alumni kita sudah tersebar kemana-mana dan dimana-mana, ada yang jadi pegawai, pejabat, pedagang, pengusaha dan lain sebagainya.</p>	Krisis ekonomi, logistik,	Memaparkan dampak krisis	
<p>Pen : Berkaitan dengan krisis ekonomi yang dialami bangsa, apakah juga ikut berpengaruh terhadap pesantren ?</p>			

<p>Kiai : Yaa sedikit banyaknya tentu ikut berpengaruh. Ketika masyarakat pada umumnya susah, pesantren tentu juga akan ikut susah karena bagaimanapun juga pesantren adalah bagian dari masyarakat secara keseluruhan. Di saat krisis seperti ini, semakin banyak orang yang mengadu, tidak hanya dari kalangan masyarakat biasa, para pekerja, pegawai bahkan para pengusaha juga ikut mengadu, semua serba susah.</p> <p>Saya cerita sedikit ya, pada saat krisis, ratusan santri mengalami pemutusan hubungan uang dengan orang tua. Akhirnya mau tidak mau pesantren harus terbebani untuk urusan logistik para santri. Kita tidak sampai hati kalau harus memulangkan para santri gara-gara putus biaya. Menghadapi kondisi seperti ini, beberapa santri kami kirim ke kampung-kampung, kami titipkan kepada masyarakat yang mampu untuk menanggung makan mereka. Sebagai imbalannya para santri mengerjakan berbagai pekerjaan rumah seperti membersihkan rumah, mencuci, kadang di ladang ketika mereka tidak sedang mengaji. Beberapa kami titipkan di perusahaan penggilingan tepung tapioka yang masih berjalan. Yang tidak tertampung yang menjadi tanggung jawab pesantren</p> <p>Pen : Krisis seperti ini yang benar-benar dirasakan pesantren kira-kira berlangsung berapa lama Kiai ?</p> <p>Kiai : Yaa sekitar tiga tahunan lah, tapi sekarang sudah berangsur-angsur membaik, seiring dengan perbaikan kondisi ekonomi kita. Kalau pada puncak krisis dulu, semua serba susah dan kita pun ikut susah. Tapi mau apa lagi, sesusah apapun kita harus tetap berusaha dan berupaya membantu masyarakat yang membutuhkan kita, pada akhirnya toh masyarakat juga mau dan bisa membantu kita seperti sekarang ini.</p>	<p>tanggung jawab</p>	<p>ekonomi terhadap pesantren. Mengindikasikan peran dan posisi strategis pesantren dalam masyarakat.</p>	
<p>Wawancara Fatkhuddin, Kajen Pati, 5 Oktober 2008 Pen : Bapak seorang tamu di pesantren ini ? Fat : Benar Mas, saya bertamu mau menghadap Pak Kiai</p>	<p>Ijazah</p>	<p>Mengindikasikan peran dan fungsi strategis pesantren dan</p>	

<p>Pen : Tinggalnya dimana Pak ?</p> <p>Fat : Saya tinggal di Tayu sekitar setengah jam perjalanan dari sini, saya datang kesini mau bertemu ke Pak Kiai, mau menyampaikan permasalahan usaha saya sekalian ikut menghadiri khaul di pesantren ini.</p> <p>Pen : Sudah ketemu Pak Kiai ? Apa yang beliau sampaikan ?</p> <p>Fat : Alhamdulillah sudah Mas, saya merasa tenang dan senang setelah bertemu dengan kiai dan mendapat ijazah (semacam bacaan doa tertentu yang diberikan Kiai) dari beliau. Saya ini pekerjaannya dagang. Akhir-akhir ini dagangan saya macet karena kena krisis. Pada saat itu saya bingung, karena tidak tahu harus konsultasi dengan siapa. Modal habis, padahal saya aharus menyekolahkan anak-anak. Saya tidak mungkin pinjam ke bank karena tidak punya agunan, mau mengadu kemana saya bingung. Akhirnya saya datang ke kiai untuk minta saran dan alhamdulillah sekarang mulai jalan. Saya dianjurkan membaca hasbunalalah..... (ayat terakhir dari surah at-Taubah-pen.) sebanyak 313 kali setelah sholat ashar dan subuh. Saya sudah tiga kali sowan pak kiai, disamping untuk silaturahmi juga untuk menenangkan hati</p> <p>Pen : Bapak sering berkunjung kesini ?</p> <p>Fat : Yaa kadang-kadang Mas, tapi kalau pas acara khaul seperti ini saya selalu datang</p>	<p>Kiai dalam masyarakat</p> <p>Kepercayaan masyarakat kepada Kiai sebagai tokoh panutan yang bisa memberikan solusi</p>	
<p>Wawancara Sulkhan (Ketua Panitia Khaul) di Kajen Pati, 2 November 2008</p> <p>Pen : Salah satu rangkaian kegiatan yang dilaksanakan dalam rangka khaul ini adalah Pawai Akbar, apa maksud dan tujuannya ?</p> <p>Sulkhan : Kegiatan pawai ini memiliki berbagai tujuan, pertama untuk melakukan syiar atas upacara khaul yang kita selenggarakan. Dengan adanya pawai ini masyarakat akan tahu bahwa saat ini ada upacara khaul. Kedua, Untuk memperluas wilayah partisipasi masyarakat. Dengan pelibatan putra-putri mereka dalam kegiatan pawai ini mereka akan ikut merasa memiliki terhadap kegiatan khaul ini, karena dilibatkan secara langsung. Ketiga,</p>	<p>Nilai-nilai keagamaan, kemasyarakatan</p>	<p>Menggambarkan partisipasi masyarakat dalam kegiatan pesantren</p>

<p>sebagai sarana penanaman dan pengenalan atas apa yang sudah diperjuangkan dan dirintis oleh kiai yang mendirikan pesantren ini. Dan terakhir pawai ini adalah sebagai sarana untuk pengenalan nilai-nilai keagamaan kepada anak-anak dan generasi muda</p> <p>Pen : Berapa banyak peserta yang mengikuti kegiatan Pawai Akbar ini ?</p> <p>Sulkhan : Kegiatan Pawai Akbar ini diikuti oleh sekitar 50 kontingan atau group yang menampilkan berbagai macam kesenian seperti hadrah, rebana, drum band, pakaian adat, replika mesjid dan musholla, juga tari-tarian dan peralatan sholat. Dari keseluruhan peserta tersebut kira-kira panjang mencapai satu kilometer.</p>			
--	--	--	--



Catatan Observasi dan Transkrip	Inference	Catatan Analisa	Catatan Pribadi
<p>Gasrul : Pak Kiai, berkaitan dengan maraknya perkembangan ekonomi berbasis syariah sekarang ini, bagaimana menurut Pak Kiai ?</p> <p>Amin : Ada dua alasan yang mendorong munculnya ekonomi syariah sebagai alternatif sistem perekonomian sekarang ini, pertama, sistem ekonomi kapitalis sarat dengan unsur riba, spekulasi dan eksploitatif. Yang kedua, kondisi ekonomi umat Islam yang sangat lemah dan terjepit ini perlu sebuah terobosan alternatif baru yang mampu membebaskan dan member keleluasaan bagi umat.</p> <p>Gasrul : Tapi sebenarnya konsep ekonomi Islam atau ekonomi syariah itu sudah ada sejak dulu ?</p> <p>Amin : Betul, konsep ekonomi Islam berbasis syariah itu sudah ada sejak agama Islam diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw., tetapi untuk diterapkan dan dikembangkan di Indonesia kan selalu terhalang oleh kebijakan birokrasi negara yang cenderung mengarah ke sistem kapitalism yang justru menimbulkan sistem konglomerasi perekonomian. Baru setelah terjadi krisis ekonomi tahun 1997, orang kemudian mencoba mencari alternatif sistem ekonomi yang baru yang kira-kira bisa tahan terhadap krisis dan mampu berpihak kepada rakyat secara lebih luas.</p> <p>Gasrul : Tapi ketika krisis tahun 1997 terjadi, bukankah Indonesia meminta bantuan IMF untuk mengatasi krisis tersebut ?</p> <p>Amin : Betul, tapi kenyataannya gimana ? Malah krisis bertambah parah toh ? Oleh karena itu kemudian para ulama berupaya mencari solusi dengan menawarkan sistem perekonomian syariah</p> <p>Gasrul : Hasilnya bagaimana Pak Kiai ?</p> <p>Amin : Hasilnya ya akhirnya system ekonomi syariah ini mulai bisa diterima masyarakat dan didukung birokrasi karena secara konseptual pertentangannya tidak sekeras antara</p>	<p>Ekonomi syariah, kapitalism</p>	<p>Wacana Ekonomi Syariah sebagai Kapital Simbolik</p>	
<p>Gasrul : Tapi ketika krisis tahun 1997 terjadi, bukankah Indonesia meminta bantuan IMF untuk mengatasi krisis tersebut ?</p> <p>Amin : Betul, tapi kenyataannya gimana ? Malah krisis bertambah parah toh ? Oleh karena itu kemudian para ulama berupaya mencari solusi dengan menawarkan sistem perekonomian syariah</p> <p>Gasrul : Hasilnya bagaimana Pak Kiai ?</p> <p>Amin : Hasilnya ya akhirnya system ekonomi syariah ini mulai bisa diterima masyarakat dan didukung birokrasi karena secara konseptual pertentangannya tidak sekeras antara</p>		<p>Pertarungan wacana sebagai upaya penguatan kapital simbolik</p>	
<p>Gasrul : Tapi ketika krisis tahun 1997 terjadi, bukankah Indonesia meminta bantuan IMF untuk mengatasi krisis tersebut ?</p> <p>Amin : Betul, tapi kenyataannya gimana ? Malah krisis bertambah parah toh ? Oleh karena itu kemudian para ulama berupaya mencari solusi dengan menawarkan sistem perekonomian syariah</p> <p>Gasrul : Hasilnya bagaimana Pak Kiai ?</p> <p>Amin : Hasilnya ya akhirnya system ekonomi syariah ini mulai bisa diterima masyarakat dan didukung birokrasi karena secara konseptual pertentangannya tidak sekeras antara</p>			

<p>system kapitalis dan system kerakyatan. Artinya institusi perekonomian kapitalism masih bisa disisipi atau dikombinasikan dengan system ekonomi syariah tanpa harus menghilangkan secara drastis lembaga perekonomian yang sudah ada dalam system kapitalis.</p>	<p>Memaparkan mekanisme kerja dan cara memperkuat kapital simbolik</p>		
<p>Gasrul : Peluang ke depannya gimana Pak Kiai ?</p> <p>Amin : Cukup prospektif karena system ini mampu memberikan solusi alternatif bagi sebagian besar masyarakat kita yang mayoritas beragama Islam, sehingga peluang perkembangannya sangat besar dan positif.</p> <p>Gasrul : Tapi apakah tidak akan memicu sentiment primordialisme agama ?</p> <p>Amin : Ya tentu tidak dong, kita kan tidak serta merta menghapus institusi perekonomian yang sudah ada, hanya memberikan alternatif ya biarkan masyarakat yang akan menentukan pilihannya</p> <p>Gasrul : Arti pentingnya system ekonomi syariah bagi umat Islam ?</p> <p>Amin : Ya tentu saja membuka peluang bagi umat Islam untuk mengembangkan usaha perekonomiannya tanpa harus khawatir dari segi agama. Selain itu, keberadaan lembaga keuangan atau perekonomian syariah ini member peluang yang lebih luas bagi generasi atau tenaga kerja muslim terdidik untuk mengambil peluang usaha dan kerja di bidang perekonomian.</p> <p>Gasrul : Apakah sumber daya manusia kita sudah siap dan mampu ?</p> <p>Amin : Mau tidak mau kita harus mempersiapkan diri untuk siap dan mampu. Oleh karena itu pelatihan dan pendidikan akan terus kita kembangkan sehingga kita benar-benar mampu mempersiapkan tenaga kerja dan ahli di bidang tersebut, tanpa itu, kita akan kembali tersingkir dan tidak akan mampu bersaing dengan sistem perekonomian yang sudah ada dan telah mapan serta tertanam secara berurat berakar dalam system perekonomian negara kita.</p> <p>Gasrul : Artinya, pada saatnya nanti akan semakin banyak kelompok eksekutif muda, eksekutif bisnis dari kalangan muslim-santri ?</p>			<p>Mengindikasikan peluang untuk memperluas atau memperkuat posisi dominan dalam pertarungan wacana</p>

<p>Amin : Kita harapkan demikian dan kita harapkan mereka mampu menunjukkan kemampuan yang handal untuk bersaing dan mengembangkan sistem ekonomi syariah ini</p>		
<p>Hasil Wawancara Revrison Baswir, di Yogyakarta, 26 Agustus 2008 Sistem kapitalis itu tidak mengenal agama, yang dia kenal adalah mencari untung sebanyak-banyaknya. Kalau penduduk Indonesia mayoritas muslim, maka penggunaan wacana keislaman akan menjadi daya tarik untuk menggaet keuntungan. Atas dasar ini mereka akan menerima sistem ekonomi syariah sejauh itu bisa mendatangkan keuntungan bagi mereka. Disinilah pentingnya kaum agamawan merumuskan suatu kerangka konsep yang benar-benar matang dan operasional, sehingga konsep ekonomi syariah benar-benar bisa menjadi alternatif, bukan menjadi alat jualan kapitalis yang justru bisa melanggengkan sistem ekonomi kapitalis itu sendiri</p>		

Catatan Observasi dan Transkrip	Inference	Catatan Analisa	Catatan Pribadi
<p>Billy : Mas, bisa cerita sedikit pengalaman Mas Zaky ketika jadi aktifis kampus hingga bisa seperti sekarang ini ?</p> <p>Zaky : Wah kalau cerita tentang pengalaman di kampus banyak serunya, terutama saat kumpul sama teman-teman dulu seperti Arvin, Choliq, Imam Aziz dan banyak lagi yang lainnya, pokoknya seru. Karena dari pengalaman seperti itulah kita bisa belajar banyak hal, mengenal orang, mengenal watak orang, pengalaman jadi panitia, jadi moderator, jadi pembicara, pokoknya banyaklah yang pasti akan sangat berguna ketika kita mengembara dalam kehidupan yang lebih luas ha..ha..ha...</p> <p>Billy : Memang Mas Zaky dulu sering jadi panitia-panitia dalam kegiatan kampus ?</p> <p>Zaky : Yaa sering, pada awalnya saya dulu sering jadi panitia macam-macam di kampus, hamper semua kegiatan kampus selalu saya ikuti. Saya merasa, diri saya ini dibesarkan dari forum ke forum dan dari panitia ke panitia. Waktu jadi mahasiswa dulu, saya selalu rajin mendatangi forum seminar dan diskusi, karena selain untuk menimba ilmu dalam forum itu, kita bisa memperoleh makan gratis. Yang lebih enak lagi kalau kita bisa jadi panitia, wah...disitu kita bisa nebeng sampai sehari-hari karena setiap rapat pasti ada anggaran untuk konsumsi. Menurut saya disinilah enaknya menjadi aktifis pada saat itu, karena disamping bisa menambah pengalaman, juga bisa mendapat makan.</p> <p>Billy : Berarti sama dong dengan gaya Mas Sastro ?</p> <p>Zaky : Sastro ? Yaa begitulah, tapi tidak sama-sama persis sih karena dia itu kan masih dibawah saya, jadi duluan saya, mungkin dia belajar dan meniru apa yang saya lakukan he..he..he...</p>	<p>Aktifis kampus, forum diskusi, kepanitiaan.</p>	<p>Menggali latar belakang kehidupan dan aktifitas informan</p>	

<p>Billy : Lalu sejak kapan Mas Zaky mulai dekat dengan Kiai-Kiai dan tokoh-tokoh penting sehingga mampu menyambungkan mereka ?</p> <p>Zaky : Kalau dengan kiai saya dari dulu sudah banyak yang dekat karena saya kan pernah mondok di pesantren dan sering main ke pesantren-pesantren yang lain. Kalau dengan tokoh-tokoh penting yang lain yaa sejak saya pindah ke Jakarta setelah lulus dari IAIN kan ketika masih aktif di kampus kita sering mengadakan diskusi dan seminar-seminar yang menghadirkan para tokoh-tokoh tersebut, dari situ lah saya mulai kenal dengan mereka dan makin dekat ketika saya pindah ke Jakarta.</p> <p>Billy : Lalu cara menyambungkan mereka ?</p> <p>Zaky : Yaa gampanglah, para kiai itu kan orang yang awam terhadap kehidupan politik, hanya sebagian kecil yang paham dan mengerti dunia politik, sementara tokoh-tokoh politik itu sebaliknya kan orang yang awam terhadap agama atau dunia pesantren jadi tinggal bisa-bisa kitalah memadukan antara keduanya, toh mereka sama-sama membutuhkan. Yang satu butuh kenal pejabat atau tokoh politik agar tidak makin ketinggalan sedangkan yang satunya lagi butuh orang-orang pesantren biar kelihatan perhatian terhadap Islam dan pesantren.</p> <p>Billy : Apa saja yang Mas Zaky sampaikan tentang kiai dan pesantren kepada para tooh tersebut sehingga mereka merasa tertarik untuk datang berkunjung atau menemui para kiai tersebut ?</p> <p>Zaky : Yaa saya ceritakanlah apa kelebihan masing-masing kiai, kehebatan kiai, kekuatan pengaruh kiai terhadap santri, juga pengaruh kiai di lingkungan masyarakat yang selalu ditaati dan diikuti perkataannya, atau cerita apa saja yang kira-kira menarik dan mampu memikat para tokoh tersebut</p> <p>Billy : Apakah mereka percaya ?</p> <p>Zaky : Bagi saya yang terpenting adalah meyakinkan orang tethadap apa yang saya</p>	<p>Menyambungkan (mediator), dunia politik, pengaruh kiai</p>	<p>Mengindikasikan membangun kapital social dan memanfaatkan kapital kultural serta kapital simbolik para kiai</p> <p>Berupaya memelihara dan memperkenalkan kapital simbolik kepada para aktor lain</p> <p>Mengindikasikan upaya konversi kapital simbolik menjadi kapital ekonomi</p>	
---	---	---	--

<p>ceritakan. Soal apa yang saya ceritakan benar atau salah itu tidak penting, mereka toh tidak akan mengecek apakah cerita saya benar atau salah. Walaupun yang kita ceritakan benar kalau orang lain tidak percaya tidak ada gunanya, lagian buat apa bercerita yang benar kalau tidak membawa keuntungan. Ini kan bagian dari upaya mempromosikan kiai pada orang lain, biar mereka tidak memandang sebelah mata pada golongan kiai. Kalau mereka percaya kan kiai juga yang untung. Soal kita mendapat berkah keuntungan dari apa yang saya lakukan itu sih namanya rejeki</p>	<p>Billy : Apa saja manfaat yang Mas Zaky dapatkan ?</p> <p>Zaky : Yaa banyaklah, saya semakin banyak kenal dengan kiai-kiai dan semakin diterima di pesantren, saya juga semakin banyak kenal tokoh-tokoh politik dan orang-orang penting di negeri ini, dan yang terpenting saya juga bisa memperoleh penghasilan yang cukup besar dari oleh-oleh atau hadiah para tokoh yang saya antar menemui para kiai.</p> <p>Billy : Apakah Mas Zaky tidak khawatir dituduh menjual agama, atau menjual para kiai ?</p> <p>Zaky : Lho ...saya tidak menjual para kiai, apalagi menjual agama, yang saya lakukan hanyalah membantu mempertemukan mereka, yang satu butuh bertemu para kiai, yang satunya lagi butuh ketemu para pejabat dan tokoh untuk saling kenal dan saling bantu. Apa saya merugikan para kiai ? Tidak toh ! Malah seharusnya mereka bersyukur bisa dikunjungi oleh tokoh-tokoh tersebut yang pasti juga akan memberikan bantuan kepada kiai atau pesantren yang dikunjunginya. Saya juga tidak pernah minta apa-apa pada para kiai.</p>	<p>Manfaat, menjual agama, menjual kiai</p> <p>Memaparkan posisi informan diantara para aktor</p> <p>Mengindikasikan proses konversi antar kapital</p> <p>Menjelaskan pola hubungan antara para aktor</p>	
<p>Billy : Dimana biasanya Mas Zaky melakukan lobby, baik terhadap para kiai ataupun tokoh-tokoh tersebut ?</p> <p>Zaky : Yaa biasalah, kalau para kiai biasanya kita sowan ke pesantren atau ke rumah mereka, kalau dengan para tokoh-tokoh biasanya yaa mereka yang menentukan tempatnya, kita tinggal datang aja ke tempat yang telah mereka tentukan, biasanya sih di hotel atau café-café atau tempat yang bisa untuk bersantailah.</p>	<p>Lobby, sowan, café, adat istiadat</p> <p>Menggali informasi yang lebih dalam dari informan</p> <p>Mengindikasikan adanya perubahan sikap,</p>		

<p>Billy : Jadi Mas Zaky, biasa atau sering ke café-café untuk melakukan lobby ?</p> <p>Zaky : Yaa harus ! Karena itulah tuntutan kerja kita, yaa gak mungkin dong para tokoh penting seperti mereka kita ajak ketemu di warteg atau warung kopi pinggir jalan. Ya sudah pasti kita harus berusaha menyesuaikan diri dengan mereka. Kalau nggak gimana mau dipercaya ? Begitu juga kalau kita ke kiai atau ke pesantren, kita juga harus bisa membawa diri, menyesuaikan dengan adat istiadat pesantren, jangan disamakan semua.</p> <p>Jadi intinya, kita harus bisa menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi serta lingkungan tempat kita berada, termasuk juga sikap dan tingkah laku serta tutur kata yang harus disesuaikan dengan tempat dan waktu.</p> <p>Sebagai santri kita tidak boleh kampungan, kita harus mengikuti perkembangan budaya sesuai dengan tempat dimana kita berada. Semua ini saya lakukan dalam rangka menjaga relasi. Relasi saya di Jakarta banyak, mereka terdiri dari berbagai kalangan, tidak semua suka ngaji. Bagi saya justru kita perlu berada ditempat-tempat seperti itu kalau mau berdakwah, kalau dakwah cuma di masjid dan di majlis taklim, ya sama saja kita menggarangi laut. Yang perlu didakwahi itu justru orang-orang yang berada di tempat seperti itu. Teman-teman saya yang di sini adalah orang-orang sibuk yang butuh hiburan, santai dan rileks, sementara ya kita ikuti aja maunya mereka, nanti pelan-pelan baru kita arahkan</p>		<p>gaya hidup dan tampilan yang mengarah pada kelas transkultural dalam diri informan</p>	
<p>Wawancara dengan Santi, Jakarta, 28 Februari 2008</p> <p>Saya senang kepada mas Zaky, dia seorang alumni pesantren, mengerti agama, faham hukum agama tetapi dia tidak bersikap munafik, sok suci. Dia tidak memandang kami-kami para penghibur sebagai manusia kotor penghuni neraka, sebagaimana kebanyakan orang-orang beragama memandang kami. Mungkin karena dia membuat kita menjadi enak beragamanya sangat santai, enjoy. Cara berpakaian dia juga membuat kita menjadi enak untuk mendekat, biasanya kan kalau orang ngerti agama kayak dia, pakaiannya saja sudah lain, pakai sorban, baju taqwa, celana komprang, wah... serem deh, kayaknya mau mendekat aja sudah takut. Nah kalau mas Zaky ini kan gaul jadi kita-kita juga enak ngobrolnya, kayaknya tidak ada jarak, begitu...</p>			

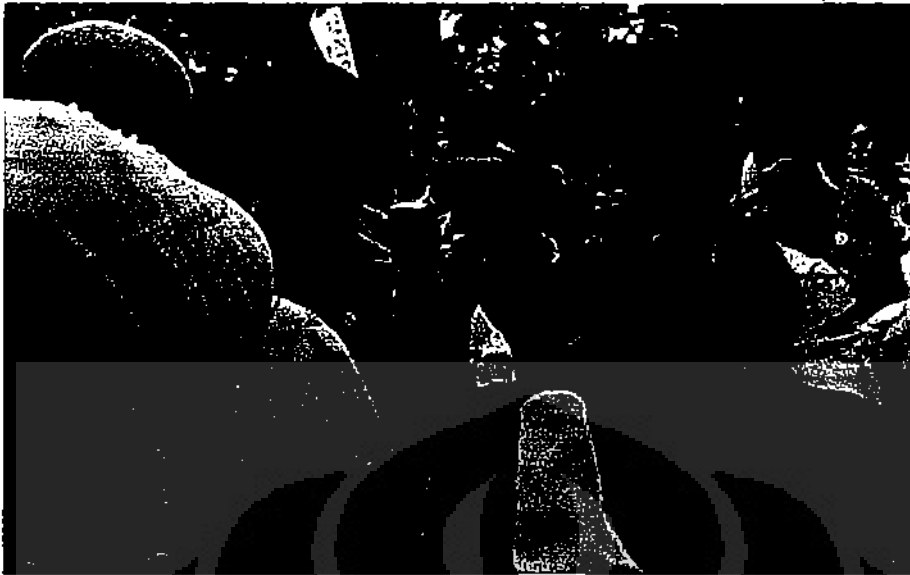
Catatan Observasi dan Transkrip	Inference	Catatan Analisa	Catatan Pribadi
<p>Sekarang kebutuhan pesantren semakin banyak, dan santri-santri yang mengaji rata-rata dari kalangan ekonomi lemah dan petani. Makanya para kiai dituntut kreatifitasnya untuk bisa menggali sumber dana agar kebutuhan pesantren dapat tercukupi. Oleh karena itu, kalau para kiai dapat batuan dari sana sini baik secara pribadi maupun lembaga itu sah-sah saja karena kebutuhan mereka untuk mengelola pesantren sangat besar</p> <p>Biaya untuk mengelola pesantren itu sangat mahal. Biarapun para kiai ikhlas tidak digaji, tapi pesantren sekarang butuh listrik, alat tulis, sarana dan prasarana yang semuanya membutuhkan uang. Belum lagi kalau kita bicara persoalan konsumsi para santri yang tidak semuanya bisa diperoleh dari orang tua mereka. Banyak para santri yang datang hanya membawa tekad dan semangat, dan pengasuh tidak mungkin memulangkan mereka karena pantang bagi pesantren menolak orang yang akan mencari ilmu. Untuk memenuhi semua itu para kiai dan pengasuh pesantren harus berjuang menggali dana. Dan dalam kondisi seperti sekarang ini, yang paling cepat mendatangkan dana adalah melalui jalur politik. Makanya ketika ada situasi politik yang bisa mendatangkan keuntungan bagi kiai tidak ada salahnya itu kita manfaatkan untuk menggali dana sebanyak-banyaknya. Yah hitung-hitung sebagai bentuk dari proses pemerataan lah...</p>			
<p>Hasil Wawancara KH. Nur Iskandar, di Jakarta 3 Oktober 2008</p> <p>Kiai sekarang harus kaya, karena masyarakatnya cenderung memandang kewibawaan dari kekayaan. Kita tidak mungkin bisa melakukan dakwah secara efektif kepada orang-orang yang bersedan sementara kiaiinya naik ojeg dan angkot. Seorang kiai yang miskin akan sulit mendapat simpati dan penghormatan dari masyarakat yang memandang sesuatu hanya dari kekayaan. Pesantren tak mungkin bisa dipertahankan dengan keadaan yang kumuh, pesantren harus mewah agar bisa menarik orang yang mau belajar. Disinilah pentingnya kiai membuka akses politik agar dapat memperoleh sumber ekonomi. Tentunya harus tetap dengan cara yang baik dan halal</p>	<p>Kiai, akses politik</p>	<p>Memaparkan penting capital ekonomi</p>	
<p>Hasil Wawancara dengan Ketua Partai di Jakarta, 4 September 2008</p> <p>Untuk dapat berkomunikasi dengan kiai dan memperoleh dukungannya, kita harus menggunakan orang-orang yang dengannya, karena orang-orang inilah yang bisa berkomunikasi dengan kiai. Seluruh image kita di hadapan kiai akan sangat tergantung pada orang-orang dekat ini, karena merekalah yang bisa memoles image kita di hadapan kiai. Saya tahu mereka-mereka itu adalah orang yang memanfaatkan kebesaran kiai, tapi kita juga tahu kalau kita tidak bisa melewati</p>	<p>Image, orang dekat kiai</p>	<p>Mengindikasikan peran dan posisi broker sebagai mediator</p>	

<p>mereka. Terus terang orang seperti saya tidak bisa bersentuhan langsung dengan kiai, karena kiai memiliki cara komunikasi yang berbeda yang hanya bisa dimengerti oleh orang-orang terdekatnya, kalau kita seandainya berkomunikasi salah-salah bisa memperoleh reaksi yang berkebalikan, maunya cari dukungan tapi karena salah ngomong bisa-bisa malah memperoleh makian</p>			
<p>Hasil Wawancara dengan Pengusaha di Jawa Timur, 3 September 2008</p>			
<p>Simbol kiai itu memiliki fungsi yang sangat penting dan strategis dalam dunia usaha. Pemasaran produk saya menjadi semakin meningkat setelah saya berhasil mendekati salah seorang kiai berpengaruh di satu daerah. Ketika masyarakat tahu pak kiai memakai produk usaha saya dan saya memiliki hubungan dengannya, akhirnya banyak masyarakat yang menggunakan produk saya tersebut</p>	<p>Symbol, strategis</p>	<p>Makna capital simbolik dalam ranah ekonomi</p>	

Wawancara Gabungan dari beberapa informan

Catatan Observasi dan Transkrip	Inference	Catatan Analisa	Catatan Pribadi
<p>Hasil Wawancara dengan Nabil, santri s di Lirboyo Jawa Timur 14 Nopember 08</p> <p>Saya telah belajar di pesantren ini lebih enam tahun, setelah memperhatikan tahfidzul qur'an (menghafal al-qur'an) saya melanjutkan mengaji kitab Hikam dan Ihya 'ulumuddin. Dengan memperhatikan kedua kitab tersebut saya berharap akan memperoleh berkah dari kiai dan ulama-ulama yang mengarang kedua kitab tersebut. Kami tidak risau masalah pekerjaan, masa depan dan penghasilan. Bagi kami urusan rizki ada di tangan Allah. Asalkan kita sabar, taat pada kiai dan mendapat barokah dari ulama, Insya Allah hidup kita akan tentram dan selamat dunia akherat</p>	Tahfiz, Hikam, berkah, barokah	Mengindikasikan nilai-nilai santri dan kitab-kitab yang menjadi rujukan pesantren	
<p>Hasil Wawancara dengan Kiai F, di Jawa Timur, 6 Nopember 2008</p> <p>Saya sendiri bingung dengan diri saya yang dimasukkan sebagai kiai khos. Apa sudah pantas saya ini menjadi kiai khos, karena kiai itu persyaratannya amat berat, yang lebih mengherankan lagi tiba-tiba istilah itu sangat terkenal dan hampir semua berebut restu kiai khos sehingga seolah-olah kiai khos itu seperti senjata yang diperubukan semua orang</p>	Kiai khos	Wacana kiai khos sebagai pembentuk kapital simbolik	
<p>Hasil Wawancara dengan Kiai IM di Jawa Timur, 14 Nopember 2008</p> <p>Pada saat itu kita hanya memberikan pertimbangan pemikiran soal rencana pencalonan Gus Dur sebagai Presiden, tiba-tiba muncul istilah kiai khos yang gegap gempita, kami sendiri juga kaget. Tapi karena istilah itu sudah terlanjur melekat dan memudahkan dalam melakukan langkah politik ya akhirnya kita jalani saja</p>			
<p>Hasil Wawancara dengan Gus Dur, di Ciganjur Jaksel, 15 Nopember 2008</p> <p>Kiai kampung itu lebih ikhlas karena belum terkontaminasi oleh kepentingan politik. Mereka juga lebih dekat dengan rakyat karena menjadi ujung tombak kehidupan sosial, setiap hari mereka bertemu langsung dengan rakyat mendengarkan keluhannya, menangani masalahnya, sehingga bisa menangkap denyut nadi dan desah nafas penderitaan rakyat. Kalau kiai khos sudah terlalu politis yang diperhatikan yang gedhe-gedhe aja. Mereka lebih perhatian kepada para pejabat dan tokoh politik daripada kepada rakyat. Akibatnya rakyat makin jauh dengan mereka, gaya hidup kiai khos yang elitis menyebabkan rakyat tidak mampu menjangkanya. Oleh karena itu kita perlu memberikan ruang kepada kiai kampung untuk menampakkan eksistensinya</p>	Kiai kampung, elitis	Wacana kiai kampung sebagai counter wacana terhadap kiai khos	

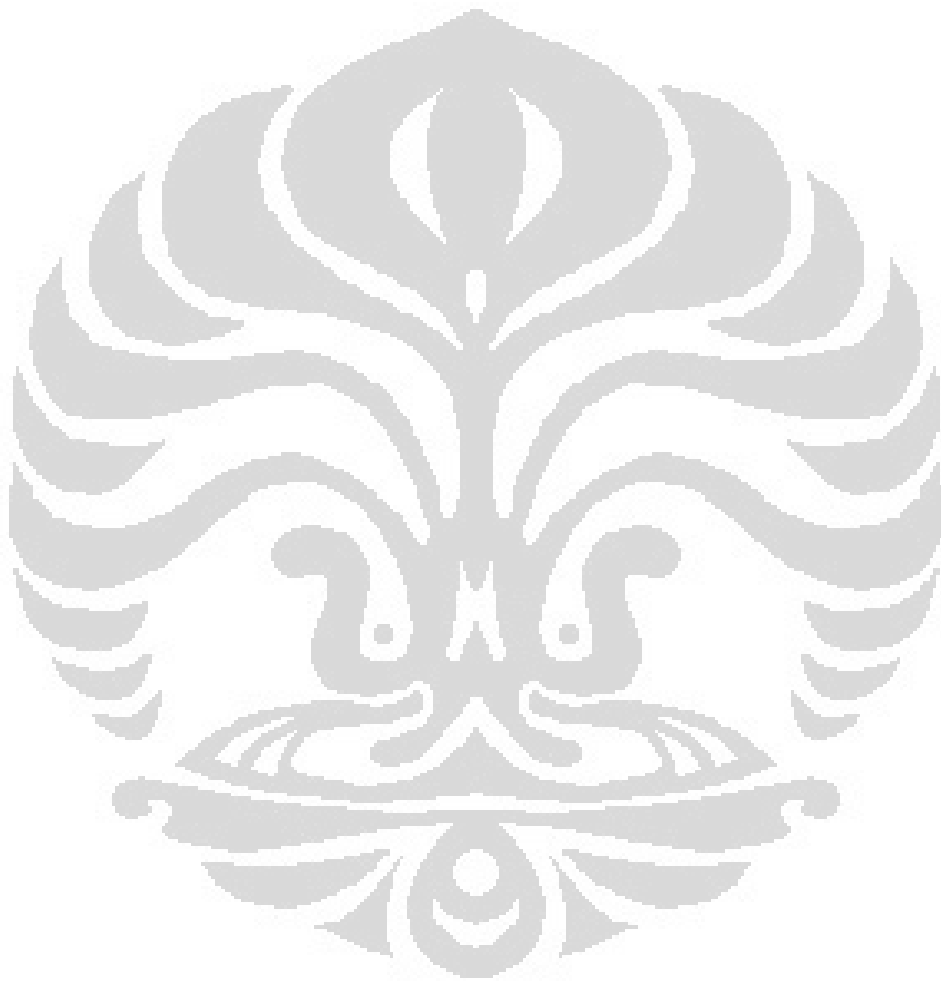
<p>Hasil Wawancara Habib Luthfi bin Yahya, Jawa Tengah, 14 Juli 2008</p>	<p>Penerapan syariah Islam dalam hukum formal itu baik, tetapi jauh lebih baik baik adalah mengamalkan dan menjalankan syariat Islam. Dan itu harus berdasarkan kesadaran individu, caranya ya melalui pendidikan dan kebudayaan. Kalau syariat Islam sudah menjadi kebudayaan, tanpa ditetapkan menjadi hukum formal juga sudah dijalankan. Menurut saya kalau syariat Islam diterapkan secara formal justru akan dapat menimbulkan goncangan sosial yang bisa mengganggu hubungan sosial antar sesama warga bangsa. Padahal dalam kaidah fiqh dinyatakan "dar al-mafaasid muqaddam 'ala jalb al mashalih" (mencegah kerusakan harus didahulukan dari pada mencari kebaikan, terjemahan dari penulis). Kalau upaya penerapan syariah Islam dianggap sebagai upaya mencari kebaikan, tetapi kalau hal tersebut justru bisa menimbulkan kerusakan dalam hubungan sosial maka sebaiknya lebih didahulukan mencegah kerusakan, yaitu tidak memaksakan penerapan syariat Islam</p>	<p>Syariah Islam, kesadaran individu, kaidah fiqh</p>	<p>Mengindikasikan perang wacana dalam pembentukan kapital kultural dan kapital simbolik</p>
<p>Hasil Wawancara KH. Hasyim Muzadi, di Jakarta, 6 Oktober 2008</p>	<p>Islam itu pada dasarnya anti kekerasan, karena Islam datang untuk melawan pola-pola kekerasan yang dilakukan oleh orang-orang jahiliyah. Dalam al-qur'an jelas dinyatakan bahwa upaya dakwah itu harus dilakukan dengan cara-cara yang baik, hikmah, nasehat yang baik dan perdebatan yang baik. Sikap kekerasan tidak saja mencoreng citra Islam yang sejuk dan cinta damai, lebih dari itu juga dapat membuat orang jadi trauma terhadap Islam</p>		
<p>Hasil Wawancara KH. Hussein Muhammad, di Jakarta, 6 Nopember 2008</p>	<p>Sebenarnya, kita tidak perlu membuat peraturan yang melarang Ahmadiyah apalagi sampai berbuat anarkhi dan merusak. Menurut saya paham Ahmadiyah tidak akan bisa dihilangkan, meskipun sudah dilarang, karena ini berkaitan dengan persoalan hidayah yang sebenarnya menjadi hak prerogatif Allah. Biar pun kita bikin larangan seribukali kalau Allah tidak memberikan hidayah, tidak akan bisa menghilangkan paham Ahmadiyah. Yang bisa kita lakukan adalah meminimalisir pengaruh paham Ahmadiyah. Caranya, ya kita didik umat kita yang baik, kita sosialisasikan pemahaman kita kepada umat dengan cara yang menarik, yang bisa diterima. Kita bikin umat sejahtera lahir batin. Jika hal ini terwujud maka mereka tidak akan mencari atau terpengaruh paham yang aneh-aneh, sehingga berpaling dari ajaran yang kita yakini. Jika sudah demikian, lama kelamaan kan aliran Ahmadiyah tidak laku dan mati dengan sendirinya, tanpa dilarang dan tanpa kekerasan</p>		



JAKARTA, 1/7 - ISTIGHOTSAH. Cawapres Prabowo Subianto memberi salam pada pendukungnya saat acara "Istighotsah - 1000 Kyai, Habaib, Mubaligh dan Pimpinan Majelis Ta'lim" di Tugu Proklamasi, Rabu (1/7). Acara itu untuk mendoakan kesuksesan pasangan capres- cawapres Mega- Prabowo. FOTO ANTARA/Fanny Octavianus/ed/nz/09.



INILAH.COM, Jakarta - Sekitar ribuan kiai Nahdhatul Ulama, yang tergabung dalam pengasuh pondok pesantren seluruh Indonesia, melakukan istighotsah. Hal tersebut dilakukan agar pilpres berlangsung satu putaran.

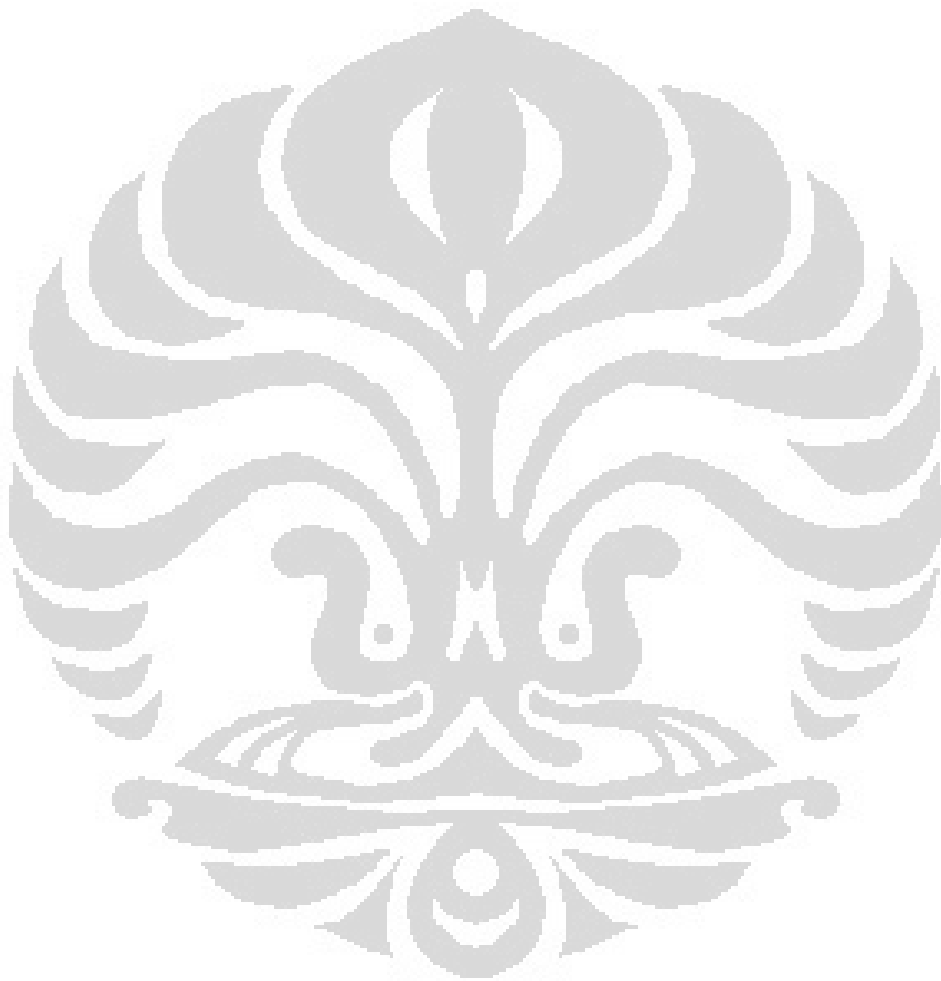




Seorang peserta Istighotsah NU tampak menangis, tatkala para Kiai memimpin doa Istighotsah, yang berlangsung di pelataran Parkir Timur Senayan Jakarta, Minggu, (29/4).



Biar tetap adem dan khusu menjalankan Istighotsah, Tiga peserta Istighotsah NU mengenakan sorbannya untuk menghindari sengatan matahari yang menyengat pagi menjelang siang tadi, Minggu (29/4).

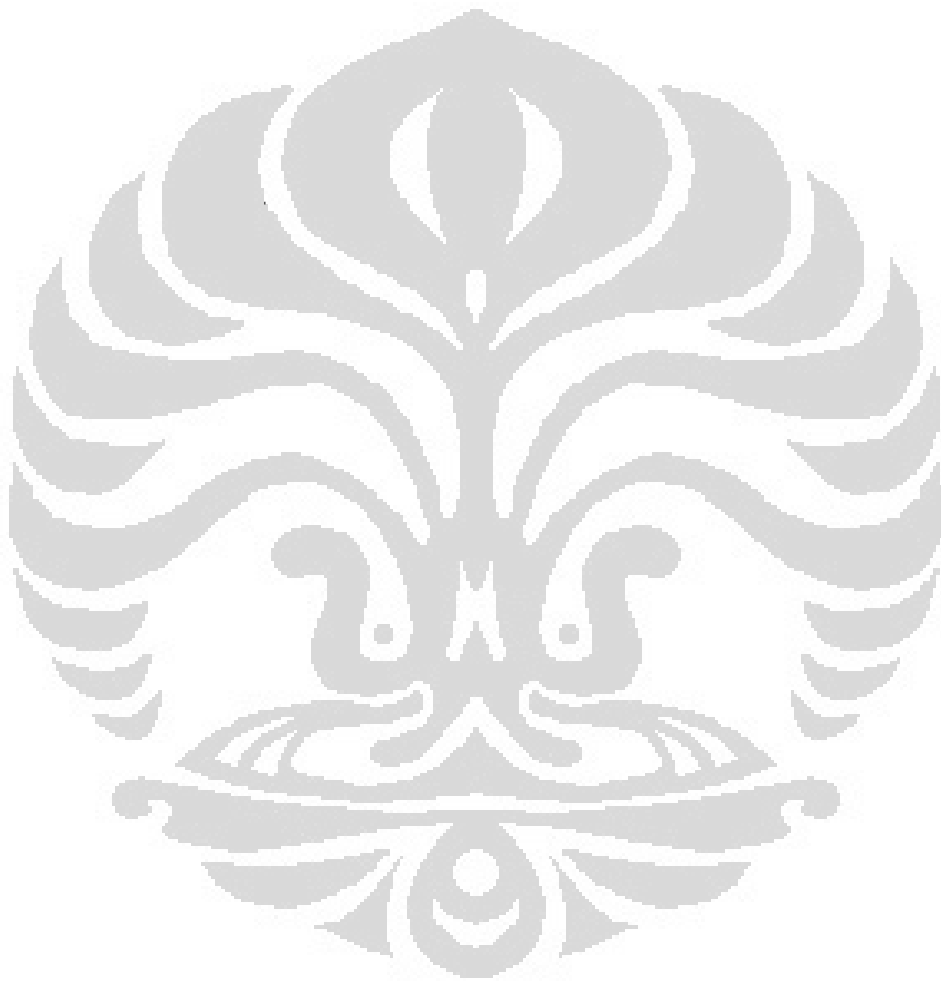




Saat akan memimpin doa Istighotsah yang ke-9, Presiden Abdurrahman Wahid duduk bersila didampingi Menteri Negara Koperasi Zarkasih Nur dan para kyai lainnya.



Tak hanya orang dewasa yang melakukan doa. Seorang bocah turut berdoa sambil tiduran di atas pangkuan sang ibu, yang melindunginya dari sengatan matahari.

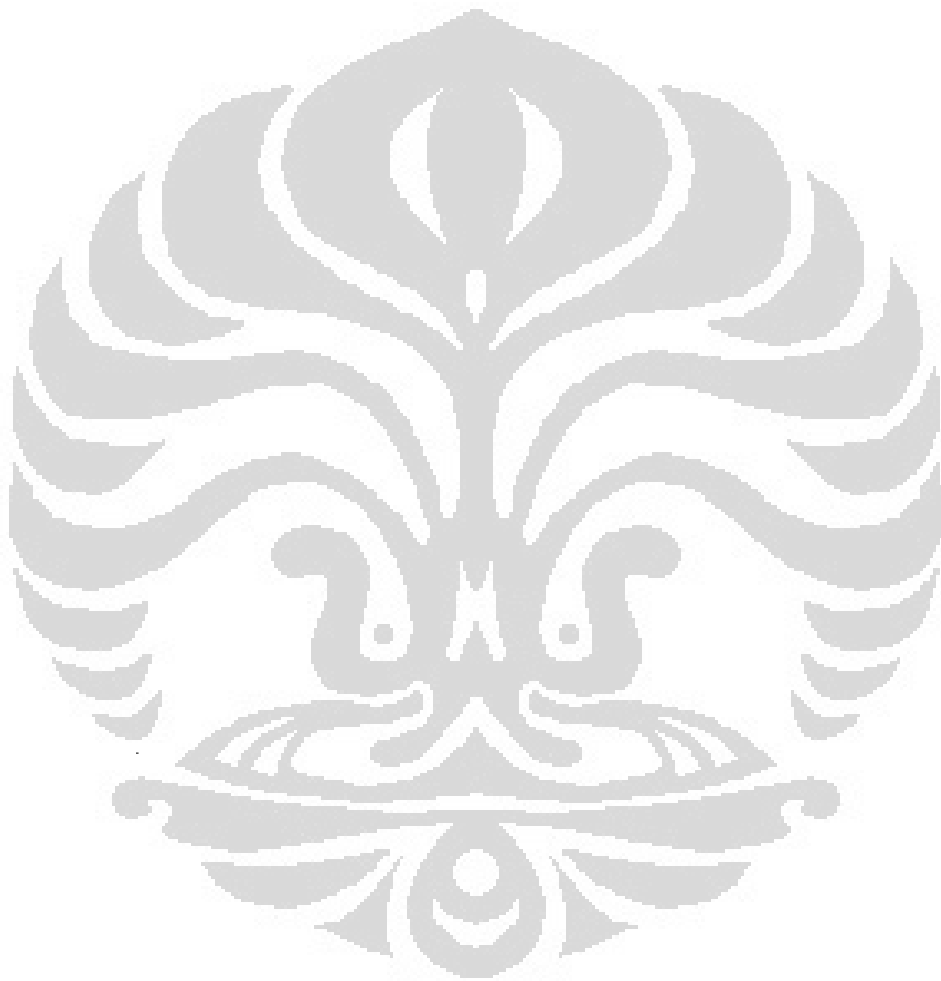




Ribuan peserta tampak menyemut menghadiri istighotsah kubro, yang berlangsung di Pelataran Parkir Timur Senayan Jakarta, Minggu (29/4) siang tadi.



Ratusan payung bergambar Presiden Abdurrahman Wahid menghiasi ribuan warga NU yang tengah melakukan doa bersama.

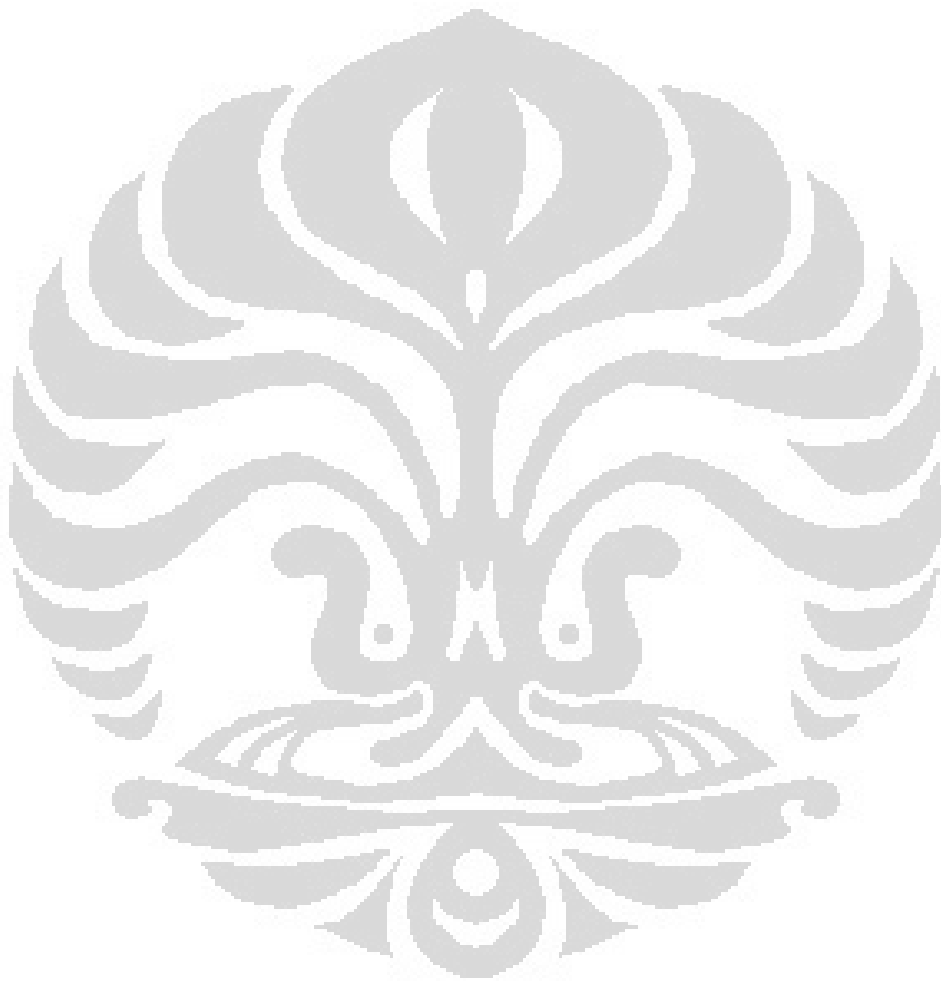




Sebelum memimpin doa, Presiden Abdurrahman Wahid hadir didampingi Ibu Negara Sinta Nuriyah, Ketua Umum PB NU Hasyim Muzadi dan Gubernur DKI Jakarta Sutiyoso.



Warga Nahdlatul Ulama / NU pada acara Istighosah Kubro II warga NU se-Jabotabek di Stadion Utama Senayan, Jakarta tahun 1999 [Tempo/ Rini PWI; 29d/382/99; 2000/05/17].

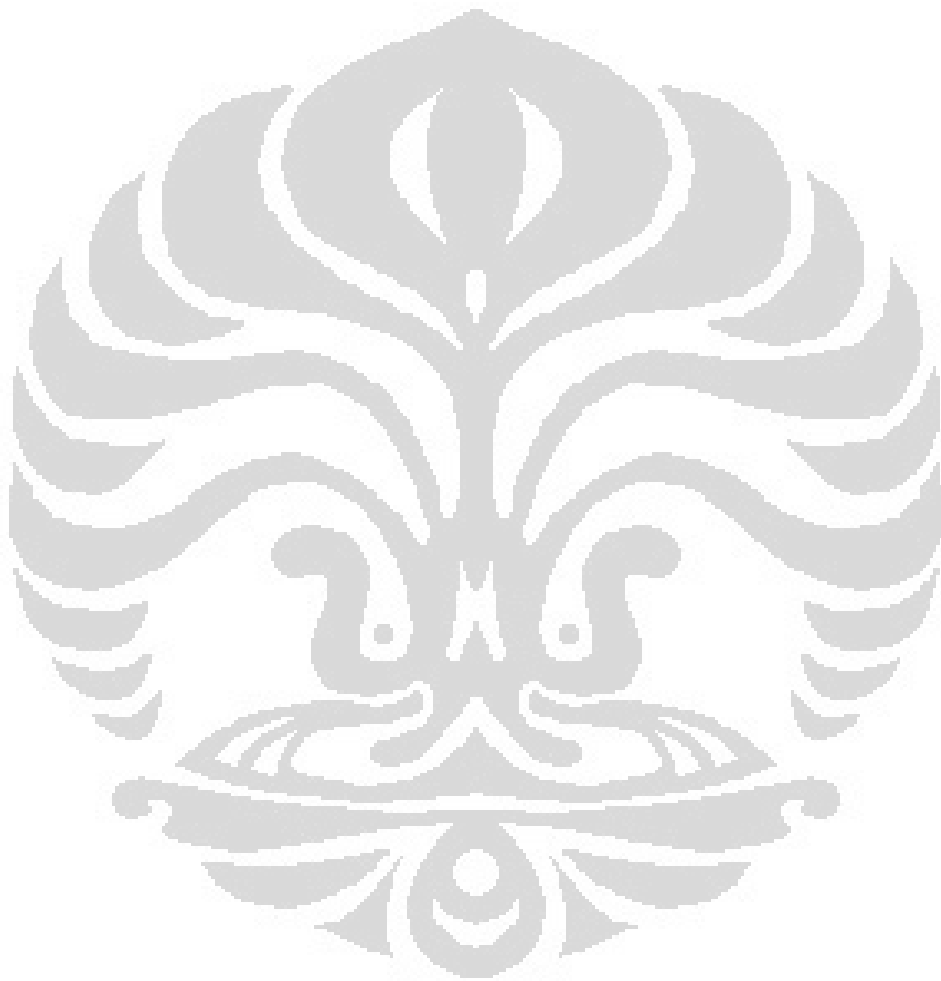


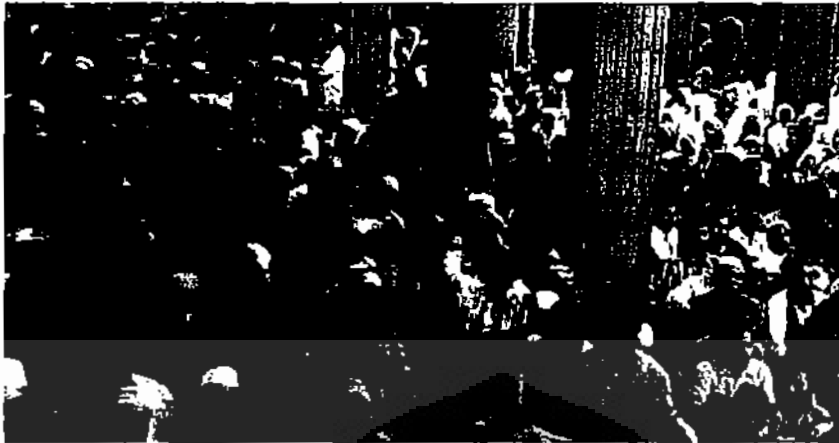


(Pendukung Abdurrahman Wahid/ Gus Dur mengikuti Istighotsah Nahdlatul Ulama (NU) dalam memperingati tahun baru Islam 1422 hijriah di lapangan Parkir Timur Gelora Bung Karno Senayan, Jakarta, Minggu, 29 April 2001. [TEMPO/ Bernard Chaniago; Digital Image; 20010509].)



Warga NU (Nahdlatul Ulama) berdoa saat mengikuti Istighotsah NU di Senayan, Jakarta, 29 April 2001. [TEMPO/Amatul Rayyani; K1A/228/2001; 20011501]





Tahlilan Gus Dur

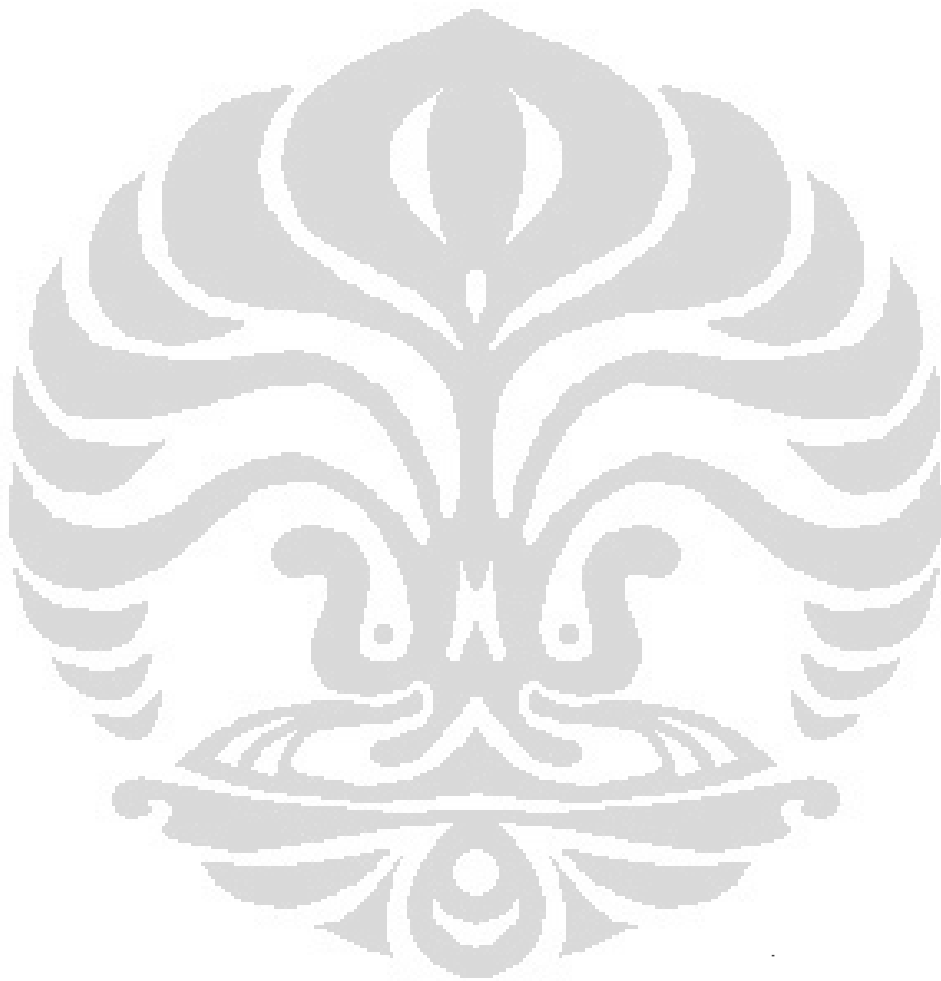
Umat muslim berjejalan memasuki kompleks pondok pesantren Tebu Ireng, Jombang, Jawa Timur, Selasa (5/1) malam. Puluhan ribu umat dari berbagai daerah mengikuti puncak acara tahlil hari ke-7 meninggalnya KH Abdurrahman Wahid.

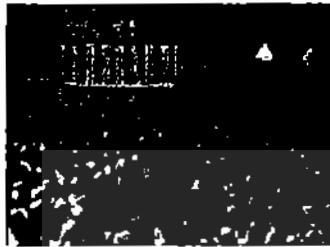
(ANTARA/Arief Priyono)Disiarkan: Rabu, 6 Januari 2010

09:42 WIB



Mantan Wakil Presiden Jusuf Kalla bersama Menteri Pendidikan Nasional M Nuh, Ketua DPR Marzuki Ali (kanan) ikut meramaikan acara tahlilan dan yasinan di malam ke-7 meninggalnya Gus Dur di kediamannya kawasan ciganjur, Jakarta, Selasa (5/1). **WILDAN ALMASIHU ROYAN/RAKYAT MERDEKA**





Tahlil di Makam Gus Dur



Salah Satu Acara Khaul



Acara Kampanye

