

Kiai Kampung, Reformasi Islam, dan Perubahan Sosial di Pegunungan Jawa Masa Orde Baru

Krismono

Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
krismono@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 17 Oktober 2019
Direvisi 16 Februari 2020
Dipublikasi 25 September 2020

Kata kunci:

Kiai, Agensi, Purifikasi Islam, Perubahan Sosial, Orde Baru

ABSTRAK

Kiai umumnya diartikan sebagai predikat yang disematkan oleh masyarakat karena kompetensinya di bidang ilmu agama melampaui manusia biasa, memiliki pesantren, dan mengajarkan ilmunya kepada para murid-muridnya. Namun, konvergensi sosial-politik pada masa Orde Baru di Indonesia, untuk beberapa kasus, telah mengeser makna dan peran kiai lebih kepada seorang agen perubahan sosial. Artikel ini dimaksudkan untuk mencoba menginvestigasi otoritas peran yang dimainkan seorang kiai di sebuah perdesaan pegunungan Jawa dalam merubah kampungnya yang miskin dan dikenal kuat religiusitas abangannya kini menjadi kampung santri yang makmur secara ekonomi. Menariknya, ia melakukannya dengan dalih purifikasi Islam mengkombinasikannya dengan peran otonominya dalam konteks politik lokal untuk menampilkan wacana-wacana keislamannya bekerja secara sinergi dengan agenda pembangunan negara. Artikel ini merupakan hasil penelitian etnografi yang dilakukan melalui dua tahap, yakni awal hingga pertengahan bulan pada 2014 dan 2018 di sebuah perdesaan di Dataran Tinggi Dieng. Observasi lapangan dilakukan untuk mengumpulkan data melalui pengamatan terlibat, wawancara, dan dokumentasi. Hasilnya, keberhasilan transformasi sosial-keagamaan sangat tergantung dari peran agensi dalam memainkan otoritasnya. Otoritas karisma dan rasional yang dimiliki sang kiai sebagai tokoh utama dalam konteks penelitian ini mampu dimanfaatkan dengan melibatkan diri sebagai bagian dari pemerintah Orde Baru untuk turut serta menyukseskan agenda pembangunan negara melalui keberhasilannya menghubungkan idiom-idiom Islam dengan tema yang berlaku di masyarakat seperti kaitannya dengan wacana Islam yang terus menunjukkan tantangannya terhadap kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan krisis moral-keimanan.

Pendahuluan

Artikel ini mencoba mengambil sebuah kasus yang barangkali cukup menarik untuk dipaparkan dan dianalisis secara lebih mendalam mengenai peran dan politik seorang kiai kampung pada era Orde Baru di sebuah perdesaan di pegunungan Jawa yang

berhasil merubah kampungnya semula identik dengan kemiskinan, tradisi, dan religiusitas *abangan* kini benar-benar menjadi kampung santri yang makmur secara ekonomi. Menariknya, semua itu dilakukannya dengan dalih purifikasi Islam. Bagaimana hal itu bisa terjadi? Menurut Wictorowicz¹, transformasi

¹ Quintan Wictorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, ed. Quintan

Wictorowicz (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 5.

sosial-keagamaan selalu membutuhkan agensi yang menjadikan agama sebagai sesuatu ideologi mobilisasi dan juga sumberdaya organisasi yang dipergunakan dan digerakkan untuk melawan imperialisme budaya yang terlihat. Dalam konteks yang lebih luas, sekedar menyebut beberapa kasus dari sejumlah negara miskin dan berkembang di Afrika yang kemudian mengalami transformasi kemajuan, untuk mewujudkan pembangunan politik dan ekonomi, transformasi sosial di negara-negara tersebut selalu tidak bisa lepas dari transformasi spritual (keagamaan), di mana agama merupakan kekuatan positif yang menyediakan kerangka acuan moral, sosial-politik, dan transformasi ekonomi yang berkontribusi untuk memerangi kemiskinan dan korupsi melalui prinsip dan budaya akuntabilitas.²

Dalam penelitian ini, kiai -istilah yang berasal dari bahasa Jawa—awalnya hanya diartikan sebagai predikat atau gelar yang disematkan oleh masyarakat terhadap orang

yang mempunyai keahlian atau kedalaman dalam bidang ilmu agama Islam. Sosok kiai ini umumnya dipersepsikan sebagai pemilik atau pemimpin pesantren yang bertugas mengajarkan kitab-kitab klasik (kitab kuning) kepada para santrinya³. Namun dalam perkembangannya, istilah kiai ini tampak mengalami pergeseran makna maupun peran yang tidak hanya terkait pada bidang agama atau bertumpu pada kepemimpinan dan pengembangan pesantren⁴ tetapi juga masalah-masalah sosial, politik, hingga ekonomi. Sebagai contoh, seorang kiai ternyata bisa berperan sebagai penggerak dalam mobilisasi massa untuk melawan kekuatan otoriter negara melalui kebijakan-kebijakannya.⁵ Ia juga dapat berperan sebagai aktor determinan dalam perkembangan demokratisasi di Indonesia yang mampu memengaruhi preferensi politik masyarakat melalui keterlibatannya dalam Pilkada dan Pemilu.⁶ Melalui kebijakan politiknya baik di tingkat lokal maupun nasional, ia juga memainkan peran kunci dalam

² Obaji M Agbiji and Ignatius Swart, "Religion and Social Transformation in Africa: A Critical and Appreciative Perspective," *Scriptura* 114, no. March 2016 (2015).

³ Dhofier Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1985), 55.

⁴ Praptining Sukowati et al., "Kiai Leadership Model in the Development Strategy of the Participants," *International Journal of Recent Technology and Engineering* 8, no. 2 Special Issue (2019): 579–586.

⁵ Yanwar Pribadi, "The Suramadu Bridge Affair: Un-Bridging the State and the Kyai in New Order Madura," *Studia Islamika* 22, no. 2 (2015): 233–267; Ubaidillah Ubaidillah, "The Role of Kyai in Contentious Politics Concerning Land Dispute in Urutsewu Kebumen," *QIJIS (Qudus*

International Journal of Islamic Studies) 2, no. 1 (2016): 63–81.

⁶ Endang Turmudi, "Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java," *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (2006); M. Dhuha Aniqul Wafa, "Peran Politik Kyai Di Kabupaten Rembang Dalam Pemilu Tahun 1994-2009," *Journal of Indonesian History* 1, no. 1 (2012): 63–70, <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/jih/article/view/2227>. Wiwik Setiyani, "The Exerted Authority of Kiai Kampung in the Social Construction of Local Islam," *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 1 (2020): 51–76. Laila Kholid Alfidrus, "Islam and Local Politics: In the Quest of Kiai, Politics, and Development in Kebumen, 2008-2010," *Al-Jami'ah* 51, no. 2 (2014): 279–309.

pembangunan.⁷ Di samping itu, otoritas karisma yang dimilikinya mampu mengembangkan dan mengkonstruksi sosial Islam lokal yang pada akhirnya berpotensi mewarnai pertumbuhan dan perkembangan Islam global.⁸

Dengan meletakkannya dalam konteks perubahan sosial-politik dan pergeseran moda produksi, artikel ini dimaksudkan untuk mencoba menginvestigasi otoritas peran yang dimiliki seorang kiai kampung di sebuah perdesaan di pegunungan Jawa pada masa Orde Baru yang berhasil merombak struktur atau tatanan sosial di kampungnya yang bersifat beku, impersonal, dan membelenggu serta ditopang oleh kerangka sistem nilai yang sudah mapan berupa kepercayaan dan tradisi yang kuat, melalui upaya penyebaran orientasi dan interpretasi “keagamaan baru” berupa pemurnian Islam. Selain itu, artikel ini juga ingin menjelaskan bagaimana seorang kiai kampung yang merangkap sebagai kepala desa mampu memainkan peran otonominya dalam konteks politik lokal untuk menampilkan wacana-wacana keislamannya bekerja secara sinergi dengan agenda pembangunan negara.

Reformisme Islam dan Pertumbuhan Ekonomi di Jawa

Hubungan antara reformisme (pembaharuan) Islam terhadap kemajuan dan pertumbuhan ekonomi masyarakat Jawa sebenarnya sudah dikaji secara mendalam oleh Geertz⁹ pada 1950-an. Dalam penelitian lapangannya itu, ia membandingkan antara dua kota, Mojokuto dan Tabanan. Hasilnya, enam dari tujuh pertokoan modern dengan bisnis tekstil dan tembakau di Mojokuto tersebut dijalankan oleh sekelompok Muslim reformis-puritan. Kehidupan mereka tampak lebih mapan dan makmur ketimbang kelompok lainnya termasuk komunitas *abangan* di kedua kota itu. Selanjutnya, Geertz menyimpulkan dalam bukunya tersebut bahwa “reformisme Islam dalam bentuk Muslim puritan merupakan doktrin mayoritas para pedagang”.

Apabila ditelusuri lebih jauh nampaknya tesis Geertz di atas sangat dipengaruhi oleh pemikiran Weber¹⁰ di dalam karya fenomenalnya, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Menurut Weber dalam karyanya tersebut, agama merupakan faktor penting dalam perubahan masyarakat. Argumentasinya tersebut mendasarkan diri pada asumsi bahwa kekuatan gagasan muncul dari nilai-nilai agama, di mana ajaran Protetanisme asketis secara esensi telah memberikan seperangkat nilai yang mendorong terjadinya kapitalisme modern, seperti semangat bekerja, pola menabung,

⁷ Muhammad Adlin Sila, “Kiai Dan Blater: Antara Kesalehan Dan Kekerasan Dalam Dinamika Politik Lokal Di Madura,” *Studia Islamika* 26, no. 1 (2019).

⁸ Setiyani, “The Exerted Authority of Kiai Kampung in the Social Construction of Local Islam.”

⁹ Clifford Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns* (Chicago & London: Chicago University Press, 1963).

¹⁰ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Mineola, New York: Dover Publications Inc, 2003).

investasi, dan akuisisi kekayaan. Para penganut Kristen tersebut meyakini bahwa indikator keselamatan seseorang terletak pada kekayaan yang dimilikinya dan bahkan hal itu dianggap sebagai representasi kebenaran beragamanya. Sebaliknya menurut mereka, kemiskinan justru merupakan pelanggaran terhadap nilai-nilai asketis Kristen itu sendiri. Karenanya dengan keyakinan nilai-nilai ideologi tersebut, mereka menjadi termotivasi mengumpulkan materi sebanyak-banyaknya sebagai bentuk panggilan atas agamanya sekaligus ingin menunjukkan dan membuktikan bahwa diri mereka sebagai penganut Kristen yang benar. Fenomena ini Weber saksikan sendiri melalui pengamatannya di sejumlah negara Eropa ketika banyak di kalangan pemilik modal dan pemimpin-pemimpin perusahaan maupun para buruh terlatih dan terampil tingkat tinggi kebanyakan para penganut Protestan. Dengan modal keyakinan inilah mereka selanjutnya terdorong untuk terlibat dalam sejumlah perilaku baru yang di kemudian hari mewujud dalam bentuk industrialisasi atau revolusi industri di negara-negara Eropa hingga pada periode pertumbuhan ekonomi yang tidak pernah ada sebelumnya dalam sejarah umat manusia.¹¹

¹¹ Shawn Dorius and Waine E Baker, "The Contemporary Global Distribution of the Spirit of Capitalism," *The SAGE Encyclopedia of Stem Cell Research*, no. October (2015).

¹² Sukidi Mulyadi, "Ahmad Dahlan Sebagai Prototipe Muslim Calvinis," *Jurnal Liquidity* 1, no. 1 (2006).

¹³ Sukidi Mulyadi, "Etika Protestan Muslim Puritan: Muhammadiyah Sebagai Reformasi Islam Model Protestan," *Kompas*, 2005,

Senada dengan Weber dan Geertz, Sukidi Mulyadi¹² melalui penelitiannya yang serupa mencoba mengaitkan antara gerakan reformasi Muhammadiyah yang dipelopori oleh KH. Ahmad Dahlan dengan reformasi Protestan Calvinis. Ia melihat kemiripan antara keduanya dalam tiga hal; *Pertama*, sama-sama menekankan skriptualisme dalam pemahaman agama (*sola scriptura*); *kedua*, slogan yang sama untuk "kembali kepada kitab suci" (*sola fide*); dan *ketiga*, dalam pencarian keselamatan, keduanya sama-sama menolak segala hal yang bersifat irasional. Menurutnya lagi, karakter menonjol Muslim puritan akan terlihat dari perjuangannya dalam mengeksklusi unsur-unsur mistis-magis dari Islam dan mendemistifikasi konsep keduniaan dengan dasar kalkulasi rasional dan perilaku hidup asketik dalam kehidupan modern. Inilah yang dijadikan spirit rasional yang diyakini akan membawa kemajuan bagi umat Islam di dunia modern seperti halnya yang dilakukan Muhammadiyah pada masa awal-awal berdirinya, - meminjam istilah Weber, berupa "afinitas elektif".¹³

Irwan Abdullah¹⁴ melalui pengamatannya di Jatinom Klaten, sebuah kawasan komunitas semi-urban di pinggiran pusat kebudayaan Jawa juga membuktikan adanya keterkaitan antara interaksi dinamis

<http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/11/etika-protestan-muslim-puritan.html>. Afinitas elektif yang dimaksud dalam konteks ini adalah hubungan keterpaduan antara ekonomi dan kepercayaan keagamaan yang didasari atas persamaan kepentingan keduanya.

¹⁴ Irwan Abdullah, "The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town" (University of Amsterdam, 1994).

nilai-nilai agama dan kemajuan sosial-ekonomi masyarakat. Dari hasil penelitiannya itu, terlepas dari pengaruh struktur politik lokal yang melingkupinya, ia menyimpulkan bahwa kesalehan beragama akan mendorong pada proses pembaharuan keagamaan berupa penciptaan etos kerja baru atau perilaku ekonomi yang memengaruhi bagaimana cara penduduk menerima kegiatan perdagangan. Di sini jelas bahwa agama memainkan peran penting dalam menciptakan dasar sosial-budaya bagi keberlangsungan kegiatan ekonomi dan tentunya pada rasionalisasi pemikiran menuju masyarakat modern. Dalam proses transformasi tersebut, kelompok yang “terasionalisasi” yang dimaksud menunjuk pada para pedagang kecil dan pengusaha yang terwadahi secara kelembagaan oleh organisasi modernis-reformis Islam, Muhammadiyah.

Agensi dan Perubahan Sosial

Dalam konteks reformasi Islam, perubahan sosial akan selalu membutuhkan dan melibatkan agen-agen atau aktor-aktor sosial berjejaring luas untuk mereformasi dan merenovasi wacana-wacana keagamaan sebagai bentuk aspirasi politik, ekonomi, dan sosial. Para agen ini selanjutnya bertindak secara kolektif yang diartikulasikannya

melalui mobilisasi yang terorganisir dan organisasi-organisasi individu-individu Muslim.¹⁵ Dengan cara demikian, seorang agen sosial akan berupaya meyakinkan kepada audeinsnya bahwa Islam merupakan representasi dari satu-satunya cara untuk mengubah tatanan yang ada melalui penekanan pada kepatuhan kolektif sebagai kode moral dan tanggungjawab bersama yang diberikan Tuhan¹⁶.

Hubungan antara agen (aktor) dan struktur (tatanan, sistem, institusi) terkait dengan perubahan sosial dapat dianalisis melalui teori strukturasi Giddens¹⁷. Teori strukturasi merupakan konsep sosiologi Anthony Giddens yang mengkritik teori fungsionalismenya Parson maupun strukturalismenya Lévi-Strauss mengenai dualisme antara agen dan struktur¹⁸. Giddens melalui teorinya tersebut mencoba memberikan solusi untuk mendamaikan antara keduanya. Oleh karenanya, ia berargumen bahwa hubungan antara agen dan struktur merupakan hubungan dualitas yang tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya sebagaimana dua sisi mata uang¹⁹. Objektivitas struktur tidak berada di luar sepenuhnya dengan mengekang dan melawan sang agen sebagaimana teori strukturalisme,

¹⁵ Joshua. D Hendrick, “The Regulated Potential of Kinetik Islam: Antitheses in Clobal Activism Islam,” in *Muslim Citizens of Globalized World: Contributions of the Gullen Movement*, ed. Robert A Hunt and Yuksel Aslandogan (Istanbul: Tugra Books, 2007), 12.

¹⁶ Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa* (Bandung: Mizan, 2020), 78.

¹⁷ Mukunda Lamsal, “The Structuration Approach of Anthony Giddens,” *Journal of Sociology & Anthropology* 5 (2012): 112.

¹⁸ B Herry Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: Gramedia, 2002), 6.

¹⁹ Ira Chatterjee, Jagat Kunwar, and Frank den Hond, “Anthony Giddens and Structuration Theory,” in *Management, Organizations and Contemporary Social Theory*, ed. Stewart Clegg and Miguel Pina e Cunha, 1st ed. (London & New York: Routledge, 2019).

melainkan ia melekat pada perbuatan, tindakan, dan praktik yang dilakukan oleh sang agen. Meskipun struktur sendiri bersifat berulang dan berpola melintasi ruang dan waktu, Giddens mencoba menghubungkan dan menyeimbangkan antara peran agen dan struktur secara dialektis. Para agen gerakan sosial yang bermain dengan pilihan posisi mereka masing-masing yang terbatas pada sejarah dan struktur yang melingkupinya pada dasarnya merupakan unsur penting dalam menciptakan struktur sosial atau perubahan sosial itu sendiri. Hal ini dikarenakan para agen bertindak sesuai dengan parameter-parameter perubahan yang menuntut adanya perubahan struktural untuk menciptakan suatu kondisi yang memungkinkan aksi-aksi kolektif terjadi.

Dualitas (timbang-balik) antara agen dan struktur tidak hanya menciptakan aksi-aksi kolektif tetapi juga memproduksi sejumlah kondisi yang memungkinkan aksi-aksi tersebut diciptakan melalui pola pengulangan berupa pengekspresian diri yang dilakukan oleh sang agen. Giddens mengistilahkannya hal itu dengan peristiwa “umpan balik non-refleksif” atau “putaran kausal”. Karenanya, ia berpendapat bahwa dualitas hubungan tersebut tidak hanya berperan sebagai pelaku dari tindakan sosial tetapi juga pada akhirnya akan memproduksi sistem atau struktur itu sendiri.²⁰ Agen dapat memilih secara leluasa bagaimana menggunakan sumberdaya struktural dan

meningkatkan. Di sini, agen akan bertindak melalui struktur dan bukan sebaliknya struktur bertindak melalui agen. Dengan kata lain, dualitas hubungan keduanya terletak pada proses, di mana struktur merupakan *outcome* sekaligus sebagai sarana praktik sosial untuk mengatasi ruang dan waktu (*langue*). Sementara itu, praktik sosial lebih analog dengan kondisi dalam ruang dan waktu (*parole*)²¹

Catatan Metodologi

Sebagai catatan metodologi, artikel ini merupakan hasil dari penelitian empiris atau lapangan yang dipadu dengan penelitian teoretis. Penelitian ini dilakukan di Desa Pakisan, tepatnya di Dataran Tinggi Dieng, Kecamatan Batur, Kabupaten Banjarnegara, Jawa Tengah pada Januari – Agustus 2015. Sementara data diperbaharui pada Januari – Mei 2018. Untuk menggali informasi, penulis melakukan wawancara dengan orang-orang yang sudah ditentukan (teknik *purpose*) maupun secara acak (teknik *random sampling*). Yang berkesan dari penelitian ini, penulis sempat mewancarai empat dari sembilan putra Pak Poyo, tokoh utama dalam penelitian ini, yang mana mereka tersebar di beberapa tempat baik di Dieng, Wonosobo, maupun Yogyakarta. Karena penelitian ini lebih menekankan pada masyarakat dan budaya sebagai subjek kajian, maka pendekatan etnografi sangatlah tepat digunakan sebagai metode utama dalam

²⁰ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial* (Yogyakarta: Pedati, 2011), 17.

²¹ Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*, 6.

pengumpulan data. Di sini, fakta-fakta sosial dihimpun sebagai data etnografi melalui observasi lapangan disajikan dalam bentuk narasi berupa pelukisan detail sebuah gejala, peristiwa atau gambaran yang mengandung makna tertentu dan sekaligus merepresentasikan sistem kebudayaan berupa ide, keyakinan, nilai, orientasi, pandangan hidup orang, komunitas, dan masyarakat yang membentuk *human societies*.²² Untuk menjelaskan dan menganalisis suatu masalah penulis memelajari buku-buku, tesis-tesis akademik, artikel-artikel jurnal, dan beberapa laporan penelitian yang terkait.

Demografi Sosial Desa Pakisan

Pakistan merupakan salah satu desa kecil di Dataran Tinggi Dieng yang berada pada ketinggian 2093 meter di atas permukaan air. Meskipun masuk dalam wilayah Kecamatan Batur Kabupaten Banjarnegara, Pakistan letaknya persis berada di antara perbatasan Kabupaten Wonosobo dan Banjarnegara. Dengan luas wilayah mencapai 562.882 hektar, Pakistan termasuk kampung padat penduduk dengan populasi 3.747 jiwa yang terdiri dari 2366 laki-laki dan 1381 perempuan pada 2015. Secara administratif, Pakistan terdiri dari 790 keluarga yang dibagi menjadi 4 dusun; Pakistan (Krajan), Sekalam, Serangan, dan Bitingan (Kalianget) dengan

memiliki sebanyak 4 RT dan 15 RW. Mereka tinggal di rumah-rumah yang hampir saling berhimpitan dan dibelah oleh jalan yang memanjang yang memisahkan antara kampung atas dan kampung bawah.²³ Dari populasi di atas, sekitar 68.84% diantaranya merupakan usia produktif.²⁴

Sebelum tahun 1980-an, karena letaknya yang diapit oleh dua perbukitan dan pegunungan menjadikan Pakistan sebagai salah satu kampung terpencil dan termiskin di wilayah Dieng. Terlebih ketika meletusnya Kawah Sinila di sekitar kawasan tersebut pada 1979 menyebabkan ditutupnya semua akses jalan menuju Pakistan dan Pekasiran yang berdampak pada terisolasinya kedua kampung tersebut dari daerah-daerah lain.²⁵ Tentu saja kondisi ini sangat berpengaruh pada tingkat partisipasi sekolah penduduk setempat yang nampak sangat memprihatinkan kala itu. Bahkan sebagai gambaran, dengan menarik data kurang dari satu dekade lalu saja, Pakistan dan desa-desa sekitar di Kecamatan Batur masih menunjukkan angka partisipasi sekolah yang sangat rendah, di mana ia didominasi oleh kelompok usia 7 -12 tahun atau hanya lulusan sekolah dasar. Dengan mengamati tabel di bawah, memang tidak menafikan ada di antara mereka yang juga lulus hingga tingkat sekolah menengah namun jumlahnya

²² Hajriyanto Y Thohari, *Anthropology of the Arabs: Coretan-Coretan Etnografis Dari Beirut*, 1st ed. (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2021), xvii–xviii.

²³ Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa*, 58.

²⁴ Agus Priyono, *Statistik Daerah Kecamatan Batur 2015* (Banjarnegara: BPS Kabupaten Banjarnegara, 2015), 3–4.

²⁵ Budiman Yulianto, “Sejarah Perkembangan Bazis Di Desa Kepakistan, Batur, Banjarnegara, 1982 -1992” (Gadjah Mada University, 1993), 14.

sangat kecil. Selengkapnya bisa dilihat tabel di bawah:

Tabel 1.1. Angka Partisipasi Sekolah menurut Kelompok Usia di Kecamatan Batur 2012 – 2013 (dalam prosentase)

Umur	2012	2013
7 - 12	84.32	93.41
13 - 15	36.74	42.90
16 - 18	11.69	14.03

(Sumber Dinas Pendidikan, Pemuda, dan Olahraga Kabupaten Banjarnegara)

Penduduk Pakisan mempunyai ketergantungan yang sangat tinggi pada sektor pertanian. Hal ini didukung oleh udaranya yang sejuk dan letaknya yang berada di atas permukaan pegunungan berapi yang subur. Oleh karenanya, sebagian besar penduduk di kampung ini bekerja sebagai petani, baik sebagai pemilik lahan maupun buruh. Mereka mengandalkan jagung sebagai makanan pokok untuk ditanam. Sementara sumber utama penghasilan mereka bergantung pada tanaman sayuran seperti kentang wortel, cabe, dan bawang putih. Ketika musim penyemprotan yang tidak membutuhkan banyak tenaga, sebagian penduduk petani Pakisan ada yang bekerja sambil sebagai pedagang warung atau tukang ojek. Namun ada juga di antara mereka yang berprofesi sebagai calo yang menghubungkan antara para petani di kawasan tersebut dengan para tengkulak di kota-kota besar seperti Semarang, Surabaya, Bandung, dan Jakarta. Sementara itu, mereka yang bekerja di kantor-kantor pemerintah sebagai PNS (Pegawai

Negeri Sipil) mungkin bisa dihitung dengan jari.

Tentu saja kondisi demikian menjadikan ritme aktivitas harian penduduk Pakisan nampak sangat sederhana. Mereka biasanya berangkat ke ladang sekitar pukul enam untuk menyemprot tanaman, memupuk, mencangkul, menyiram, dan memanen. Sekitar pukul sebelas, mereka harus pulang untuk bersih-bersih atau mandi dan segera setelah itu melaksanakan sholat zuhur baik dikerjakan di rumah maupun berjamaah di masjid. Setelah sholat zuhur, ada di antara mereka yang meneruskan pekerjaannya di ladang, ada yang beristirahat, dan ada juga yang memilih berkumpul bersama keluarga. Demikian itu mereka lakukan hampir setiap hari.²⁶

Kehidupan Keagamaan di Pakisan

Penduduk Pakisan lebih dari separuh abad yang lalu barangkali masih didominasi oleh masyarakat *abangan*,⁻ seperti disinggung oleh Geertz²⁷ dalam trikotominya, mereka adalah suatu kelompok masyarakat yang sering diasosiasikan dengan Muslim nominal atau yang tidak menjalankan agamanya dengan baik. Mereka umumnya dari kalangan petani miskin yang hidup di perdesaan dengan kehidupan keseharian yang masih diselimuti oleh budaya mistis dan magis. Hal lain dari kepercayaan ini adalah ditandai dengan pengintegrasian yang seimbang antara elemen-elemen agama lokal seperti animisme

²⁶ Wawancara dengan Bambang Wijanarko, Sekretaris Desa Pakisan, 21 Januari 2015.

²⁷ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: The University of Chicago Press, 1960).

dan dinamisme serta elemen agama asing, seperti Hindu, Budha, dan Islam. Mereka umumnya memeluk Islam sebagai agama baru, namun masih memertahankan kepercayaan lama. Islam ibarat kulit, sementara dagingnya adalah agama selain Islam atau pra-Islam. Di sini, agama pra-Islam lebih memiliki popularisme dan daya tahan yang cukup kuat ketimbang pengaruh agama dan budaya asing manapun termasuk Islam yang dianggap sebagai agama Arab. Itulah barangkali sebabnya mereka tidak pernah menjalankan Islam dengan sepenuh hati²⁸.

Sebelum reformasi Islam berlangsung di kampung tersebut, masyarakat Pakisan masih percaya terhadap dukun yang dianggap mampu menghubungkan mereka secara langsung dengan kekuatan gaib atau ruh-ruh orang yang telah mati.²⁹ Keyakinan supranatural (*klenik*) seperti itu menjadi hal yang tak terpisahkan bagi kehidupan mereka. Bagi kepercayaan umumnya masyarakat di perdesaan Jawa, seorang dukun misalnya, bahkan dianggap oleh mereka memiliki peran yang kompleks, baik sebagai dokter yang mampu menyembuhkan berbagai penyakit medis ataupun sebagai kiai atau ustaz yang bisa menghubungkan atau menjelaskan berbagai fenomena makhluk halus (*jin*), kekuatan gaib, dan termasuk di dalamnya mampu memecahkan sejumlah persoalan dari karir, ekonomi, hingga jodoh.³⁰

Selain memiliki ketergantungan yang tinggi terhadap dukun, masyarakat Pakisan juga meyakini benda-benda tertentu termasuk diantaranya tombak, keris, rajah, dan cicin, mampu memberikan kekuatan gaib dan kesaktian bagi pemiliknya seperti bisa menghindarkan mereka dari berbagai gangguan dan bencana. Karenanya tidak mengherankan, hampir di setiap rumah penduduk Pakisan waktu itu pasti akan ditemukan benda-benda semacam itu, meskipun di antara mereka termasuk orang-orang yang rajin beribadah. Sulitnya mereka melepaskan keyakinan tersebut barangkali selain karena tingkat pemahaman terhadap ajaran Islam yang masih rendah, budaya dinamisme nampaknya masih melekat dan mengakar kuat di dalam kehidupan mereka.

Parameter lain yang dianggap mampu memberikan keselamatan bagi penduduk Pakisan adalah keyakinan terhadap roh-roh atau arwah leluhur (*baureksa*) yang dipraktikkan melalui ritus-ritus atau upacara-upacara komunal bersifat simbolis berupa selamatan (*slametan*). Dengan mengambil posisi inti sosial-struktural desa, masyarakat Pakisan umumnya lebih suka melibatkan diri pada acara selamatan yang merupakan tradisi paling banyak diminati oleh kalangan petani. Bagi mereka, sebagaimana diungkapkan oleh Hefner³¹, selamatan tidak hanya dimaknai sebagai rangkaian ritual persembahan atau

²⁸ Niels Mulder, *Mistisme Jawa: Ideologi Di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 2.

²⁹ Wawancara dengan Mudasar, 29 Mei 2014.

³⁰ Hyung-Jun Kim, *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation*

of Contemporary Socio-Religious Life (Canberra: ANU E Press, 2007), 148.

³¹ Robert W. Hefner, *Geger Tengger: Perubahan Sosial Dan Perkelahian Politik* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 306.

penyembahan terhadap roh leluhur, tetapi juga sebagai “suatu kesatuan mistis dan sosial dari mereka yang terlibat atau berpartisipasi di dalamnya dalam bentuk nilai-nilai keharmonisan, keterbukaan, dan kerukunan.” Tradisi selamatan paling populer di Pakisan pada masa itu adalah selamatan kematian. Menurut keyakinan mereka, ritual selamatan kematian diharapkan akan terjalinnya hubungan yang harmonis antara orang-orang yang masih hidup dengan orang-orang yang sudah mati. Untuk melanggengkan hubungan tersebut, mereka menyelenggarakan serangkaian acara setelah kematian, seperti tiga hari (*nelung dino*), tujuh hari (*mitoni*), empat puluh hari (*selapanan*), seratus hari (*nyatus*) dan ditutup seribu hari (*nyewu*).

Selain selamatan kematian, dalam hal yang terkait kelahiran, perkawinan, membuat rumah, memulai usaha, syukuran dan lain sebagainya, masyarakat Pakisan selalu menghubungkan dengan keyakinan dan kepercayaan numerologi kejawaan. Sebagai contoh, dalam pernikahan, kecocokan suatu pasangan ditentukan oleh weton kedua calon mempelai. Demikian juga dalam masalah hajatan, mulai tanam, mulai panen, akan berpergian jauh, dan lain sebagainya, mereka akan selalu mencari hari baik berdasarkan weton.³²

Pak Poyo: Sang Kiai Kampung

Pak Poyo – nama lengkap Supoyo Rahardja – merupakan sosok langka yang lahir di Dataran

Tinggi Dieng tepatnya di Desa Pakisan, Kecamatan Batur, Kabupaten Banjarnegara sekitar 1930-an. Ia berasal dari keluarga terhormat dan paling sukses di kampungnya melalui penguasaan tanah dan usaha tembakau yang dijalankan oleh keluarganya. Ia merupakan anak ketiga dari sembilan bersaudara. Meskipun lahir di kawasan pedalaman pegunungan Jawa, ia bisa dikatakan paling beruntung jika dibanding saudara-saudaranya yang lain atau bahkan umumnya masyarakat Dieng karena keberhasilannya menamatkan pendidikan hingga tingkat menengah atas. Menariknya, ia menyelesaikan pendidikan menengahnya itu jauh dari kampung halamannya, yakni di Kota Bandung, sebuah kota metropolitan yang tengah berkembang dengan beragam permasalahannya baik dari sisi ekonomi, sosial, budaya, maupun keagamaan.

Di Kota Bandung inilah awal pencarian jati diri keislaman Pak Poyo. Sudah jamak dikenal, Bandung merupakan tempat berdirinya organisasi Islam reformis-modernis, Persatuan Islam (Persis) pada 1923. Di kota ini pula organisasi tersebut berkembang dan menjadi episentrum kajian keislaman bercorak puritan. Selama di Bandung, keberadaan organisasi tersebut tampaknya telah memengaruhi cara keberislaman Pak Poyo yang semakin puritan. Hal ini bisa dilihat dari pemikiran dan beberapa literatur keislaman yang menjadi bahan bacaan Pak Poyo, termasuk juga guru-

³² Mintaraga Eman Surya and Wage F Syah, “Konvergensi Organisasi Islam Di Desa Kepakisan Kecamatan Batur Kabupaten Sleman

Sebagai Sebuah Model Pendekatan Ukuwah Islamiyah,” *Islamadina* VII, no. 2 (2008): 73.

gurunya yang dijadikan sebagai tempat rujukan dan diskusi. Setiap ia pulang ke kampung halamannya di Dieng misalnya, Pak Poyo selalu menyempatkan untuk *sowan* (datang) kepada Kiai Munawwar, salah seorang tokoh Muhammadiyah karismatik yang cukup terkenal di Kabupaten Batur, untuk mendalami ilmu agama terutama terkait fikih. Karena pengaruh Kiai Munawwar ini, Pak Poyo secara bertahap mulai meninggalkan amalan lamanya seperti qunut subuh dan zikir *jahar* setelah sholat – yang menurutnya adalah bid'ah. Begitu juga pada kasus yang lain, Pak Poyo hanya mau menyekolahkan anak-anaknya di pusat-pusat pengajaran Islam yang bercorak reformis-modernis seperti di Pesantren Darussalam Gontor, Pesantren Pabelan Magelang, dan Pesantren Persis Bangil. Menariknya, setiap



kali Pak Poyo menjenguk anak-anaknya, ia gunakan kesempatan itu untuk berdiskusi dan menimba ilmu agama dengan para kiai di pesantren-pesantren tersebut.³³

³³ Wawancara dengan Bambang, putra sulung Pak Poyo, 21 Mei 2018 dan Mustikawati, putri Pak Poyo, 21 Mei 2018.

Gambar 1.1. Pak Poyo sang kiai reformis Islam di Desa Pakisan

Selain dari para kiai, pengetahuan keagamaan Pak Poyo juga diperoleh dari literatur keislaman yang dipelajarinya secara autodidak. Minat dan semangat bacanya yang tinggi membuatnya banyak membeli buku-buku keislaman yang sebagian besar merupakan buku-buku terjemahan dari bahasa Arab. Kedekatannya dengan kiai-kiai Muhammadiyah dan Persis jelas memengaruhi pilihan buku-buku yang dibelinya. Sebagai seorang kiai di kampungnya, Pak Poyo menyampaikan pesan-pesan dakwah ke masyarakatnya tentu saja tidak jauh dari apa yang dibacanya. Misalnya di bidang tafsir, selain *Tafsir al-Maraghi* yang merupakan karya Ahmad Mustafa al-Maraghi, murid tokoh pembaharu kenamaan, Syaikh Muhammad Abduh, Pak Poyo juga mengoleksi *Tafsir al-Huda*, kitab tafsir berbahasa Jawa yang ditulis oleh Kolonel Bakri Syahid, seorang veteran perang dan dai Muhammadiyah, yang juga pernah menjabat sebagai rektor IAIN Sunan Kalijaga. Untuk fikih, ia memiliki berjilid-jilid kitab *Fiqh al-Sunnah* karangan Sayyid Sabiq dan *Soal-Djawab tentang berbagai Masalah* karya A. Hasan, pendiri Persis. Sementara itu dalam mengikuti isu-isu keagamaan yang lebih aktual, Pak Poyo tidak ketinggalan berlangganan majalah bulanan *al-Muslimun* yang sering diidentikkan dengan Pesantren Persis Bangil.³⁴

³⁴ Nama *al-Muslimun* pada majalah tersebut diadopsi dari versi Bahasa Arab yang diterbitkan oleh kelompok Ikhwanul Muslimin di Beirut pimpinan Dr. Said Ramadhan. Majalah *al-*

Pengalaman hidup Pak Poyo di Bandung selama beberapa tahun di sana tampaknya telah membuatnya lebih terbuka terhadap wacana-wacana keagamaan dan dalam menginterpretasikan paham keagamaannya menjadi paham keagamaan yang reformis. Bentuk ideologi Islam puritan menjadi pilihan pragmatis sebagai jalan hidup beragamanya karena dipandang lebih relevan dengan akal sehat dan semangat transformatif dari suatu kemajuan dan pertumbuhan ekonomi. Sepulang dari Bandung, berkat kecerdasan dan pengetahuan keagamaannya itu, ia dihadapkan pada desakan oleh keluarga dan masyarakat di kampungnya untuk dicalonkan menjadi kepala desa. Melalui pemilihan kepala desa yang diadakan sekitar tahun 1962, ia akhirnya terpilih menjadi kepala desa. Posisinya tersebut tidak tergantikan sampai tahun 1998 ketika pemerintah orde reformasi mengeluarkan kebijakan baru berupa peraturan terkait pembatasan jabatan kepala desa hanya dua periode.

Transformasi Sosial-Keagamaan di Pakisan

Muslimun diterbitkan pertama kali oleh Pesantren Persis, Bangil pada 1954. *Al-Muslimun* sempat menjadi bacaan penting bagi kalangan menengah Muslim Indonesia di era 1960 – 1980. Ketika kepemimpinan redaksi dipegang oleh Abdullah Musa yang juga merupakan menantu A. Hassan, *al-Muslimun* mengalami perkembangan yang pesat hingga tersebar ke seluruh pelosok Nusantara. Majalah ini menawarkan rubrik-rubrik yang cukup menarik diantaranya *Tanya Jawab Hukum Islam* yang diasuh oleh A. Hassan dan putranya Abdul Qadir Hassan, rubrik *Laisa Mimmal Islam* yang membahas terkait isu-isu bid'ah dalam kehidupan sehari-hari, *Hadis Lemah dan Palsu*, *Tahsir Ahkam* hingga tajuk rencana yang berisi

Pak Poyo dikenal luas oleh masyarakat di kampungnya sebagai sebagai seorang ulama dan umara.³⁵ Dalam konteks lokal, istilah ulama seringkali digunakan secara bebas merujuk pada kiai karena adanya kesamaan keduanya dalam hal kemampuan pengetahuan agama yang melampaui manusia pada umumnya. Ada juga yang berpendapat bahwa keduanya disamakan atas pengabdianya dalam mengkaji dan mengajarkan ilmu agama. Namun dari sisi karisma yang dimiliki, Hirokoshi mencoba membedakan antara keduanya. Menurutnya, kiai memiliki karisma yang lebih unggul daripada ulama. Keunggulan ulama hanya pada status akhirnya yang dilegitimasi oleh faktor keturunan. Ia lebih banyak memainkan peran dalam struktur sosial kelembagaan. Sementara kiai, ia mempunyai pengaruh yang dapat diperhitungkan oleh masyarakat secara umum termasuk para pejabat nasional karena kehadirannya sebagai simbol pemersatu dalam masyarakat. Selain itu, kiai juga memiliki kepemimpinan moral dan spritual

komentar-komentar kritis seputar isu-isu aktual seperti Pan-Islamisme, Khilafah, Konspirasi Yahudi, dan beberapa kelompok yang dianggap memusuhi Islam semisal kaum abangan dan kebatinan, komunis, sekuleris, dan Kristen radikal. Lihat selengkapnya, <https://artaazzamwordpress.com/2016/08/22/majalah-al-muslimun-dari-masa-ke-masa/>, diakses 12 Maret 2021.

³⁵ Setiap penulis mewancarai masyarakat Pakisan secara acak, maka akan didapatkan komentar dan respon yang hampir sama dari mereka yang mengatakan bahwa Pak Poyo merupakan sosok ulama dan umara' karismatik yang pernah ada di kampung tersebut.

yang tidak terikat oleh struktur normatif kelembagaan apapun.³⁶

Statusnya sebagai kiai kampung (ulama) bagi Pak Poyo ini jelas menjadi sempurna ketika kemudian disandingkan dengan umara' karena posisi dirinya yang juga menjabat sebagai kepala desa. Dua peran yang dimiliki Pak Poyo ini akhirnya memunculkan dua otoritas penting dihadapan masyarakatnya; sebagai ulama yang padanya memunculkan otoritas karisma dan pada saat bersamaan, posisinya sebagai umara' telah memberinya peran birokrasi dan darinya memunculkan otoritas rasional.³⁷ Melalui dua otoritasnya ini, seorang kiai akan selalu menjadi rujukan bagi masyarakatnya untuk memecahkan berbagai persoalan, baik yang berkaitan dengan agama maupun dunia. Ia akan selalu diterima, didukung, dan dibutuhkan secara luas oleh masyarakatnya. Berbeda apabila dua otoritas tersebut dipisahkan dalam dua individu yang berbeda, alih-alih yang terjadi adalah persaingan sosial antara keduanya. Dalam beberapa kasus misalnya, tatkala modernisasi berhasil menggantikan nilai-nilai tradisional beserta maknanya, maka masyarakat umumnya akan cenderung bergeser kepercayaan kepada kepala desa dalam meminta nasihat-nasihat

yang terkait dengan keduniaan (sekuler) dan bukan kepada kiai. Kepala desa dianggap lebih mampu memenuhi kebutuhan mereka ketimbang kiai yang kemampuannya hanya diakui sebatas pada pengetahuan agama³⁸.

Melalui dua peran dan otoritas di atas, Pak Poyo mampu menampilkan kualitas individu bagi pencapaian kekuatan, pengaruh, dan pengukuhannya dalam masyarakat. Kapasitas yang dimilikinya terintegrasi secara sempurna melalui karakter kepribadian dan perilaku yang berpusat pada kepemimpinan. Ia merupakan manifestasi dari seorang pemimpin yang rasional dan visioner, dan ini barangkali sangat jarang ditemui di tempat-tempat terpencil dan terbelakang di kawasan pegunungan pada masa itu. Karisma yang dimiliki Pak Poyo ini seperti digambarkan Edward Shils "Sifat-sifat yang tidak bisa ditegaskan secara definitif dan hanya dapat dikenali melalui sederetan kepribadian yang kuat, pengaruh yang besar, tekun, pemberani, sangat ekspresif, tegas, penuh percaya diri, supel, berpandangan tajam, dan penuh energi."³⁹ Karisma Pak Poyo muncul bukan suatu kebetulan saja seperti halnya otoritas tradisional yang melekat di dalamnya faktor keturunan⁴⁰, melainkan merupakan capaian prestasi luar biasa dan

³⁶ Hiroko Hirokoshi, *Kyai Dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), 211–212.

³⁷ Kontowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Pustaka Mizan, 1996), 114.

³⁸ Sunyoto Usman, "The Structural Interaction of Elite Groups in Development," *Forum ASEAN Muslim Social Scientist Bandung* (1991); Turmudi, "Struggl. Umma Chang. Leadersh. Roles Kiai Jombang, East Java," 7;

Krismono, *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa*, 89.

³⁹ Edward Shils, "Charisma, Order, and Status," *American Sociological Review* (1965): 200.

⁴⁰ Pada otoritas tradisional, karisma melekat pada seseorang bukan karena prestasi atau jabatan pada organisasi atau institusi terkait, melainkan lebih karena faktor keturunan. Karisma seperti ini disahkan oleh kesucian tradisi dan berkembang pada masyarakat yang menganut patrimonialisme

modal sosial yang sangat penting bagi seorang agen perubahan.

Sebelum kedatangan Pak Poyo, nilai-nilai keyakinan dan tradisi *abangan* dan kejawen telah mengakar kuat di tengah-tengah masyarakat Pakisan. Nilai-nilai tersebut bersifat kaku dan impersonal sehingga tidak lagi menjadi kerangka yang memadai bagi terciptanya kekreativitasan dan kebebasan. Mereka terpasung ke dalam struktur sosial yang sudah mapan. Kondisi seperti itu barangkali sulit untuk berubah dikarenakan setiap struktur sosial pasti ada nilai-nilai yang menopang – menurut Istilah Berger disebut *fabric of meaning* (himpunan nilai). Nilai-nilai tersebut diciptakan oleh para aktor dalam masyarakat yang kemudian dianut sedemikian rupa sehingga terkadang sulit untuk berubah, kecuali apabila dimungkinkan munculnya individu-individu tertentu yang mampu memberikan interpretasi dan orientasi baru akan nilai yang sudah mapan dan mengakar itu. Lanjut Berger, terobosan baru yang bisa mengatasi semua itu hanya pada individu berkarisma karena ia akan memainkan peran signifikan dalam membawa orientasi maupun tafsiran nilai baru yang akan diterima dan

didukung secara lebih luas oleh masyarakat dalam struktur sosial tersebut. Ia akan mampu menjadi pelopor makna, nilai, dan orientasi baru serta merumuskannya kembali berdasar asumsi-asumsi lama yang selama ini dianut sedemikian ketat⁴¹

Sebagai pribadi berkarisma tentunya tidaklah sulit bagi Pak Poyo merombak struktur sosial masyarakatnya yang beku inheren dengan nilai-nilai tradisi yang menopangnya, menjadi masyarakat rasional, progresif, dinamis, dan religus. Ia memulai perjuangannya ini dengan menghidupkan literasi sebagai upaya untuk menghilangkan unsur-unsur mistis dan magis yang sejak lama membingkai agama dan tradisi masyarakatnya. Tingkat pendidikan masyarakat Pakisan yang sangat rendah - paling tinggi hanya lulusan sekolah dasar - menjadi salah satu faktor alasan tentang hal itu. Oleh karenanya, berdirinya dua bangunan sekolah dasar di Pakisan pada 1970-an dan tidak lama berikutnya diikuti berdirinya Bazis desa yang berperan penting menyediakan beasiswa belajar bagi anak-anak desa hingga lulus sekolah menengah, mengawali persepsi baru dari literasi yang dapat dipandang

dan feodalisme. Adapun pada otoritas rasional-legal, karisma hadir dalam suatu keyakinan formalistik inheren dengan ketentuan hukum yang berlaku (legal) atau hukum alam (rasionalitas). Karisma jenis ini tentu saja tidak menuntut ketaatan hanya kepada pemimpin tertentu, melainkan pada satu set prinsip-prinsip yang seragam. Ia bersumber pada lembaga-lembaga birokrasi yang di dalamnya menuntut bawahan untuk taat dan tunduk kepada atasan menurut aturan-aturan yang berlaku. Karenanya, legitimasi karisma ini melekat pada seseorang bukan karena hal yang luar biasa, melainkan gejala normal atau rasional. Sebagai pembandingan lihat Ibid., 195–206;

George P Hansen, “Max Weber, Charisma, and the Disenchantment of the World,” in *The Tricster and the Paranormal* (Philadelphia: PA: Xlibris, 2001), 102–109; Justin Taylor, “Max Weber Revisited: Charisma and Institution at the Origins of Christianity,” *Australian eJournal of Theology* 19, no. 3 (2012); Ayub Ranoh, *Kepemimpinan Kharismatik: Tinjauan Teologis Etis Atas Kepemimpinan Kharismatik Soekarno*, 4th ed. (Jakarta: Gunung Mulia, 2006), 59–63.

⁴¹ PL Berger, *Invitation of Sociology: A Humanistic Perspective* (New York: Penguin Books, 1980), 142–147.

sebagai upayanya memulai rasionalisasi. Proses rasionalisasi dalam kerangka Islam yang menekankan pada kitab suci memungkinkan terbukanya jalan untuk diubahnya konsepsi tafsir-tafsir agama dan praktik keagamaan. Berfokus pada literasi dengan didukung oleh semakin meleknya masyarakat Pakisan, sumber otorisasi praktik keagamaan melalui kitab suci setidaknya berperan dalam mengubah wacana keagamaan, dari semula berupa agama tradisional yang cenderung berasal dari agama dan budaya oral secara turun menurun bergerak menuju Islam sebagai agama global, koheren, rasional, dan sistematis yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu. Ini pula yang pada akhirnya masyarakat Pakisan mudah menerima argumen-argumen yang bersifat skriptualis - cenderung hitam-putih.

Tahap dakwah berikutnya yang dilakukan Pak Poyo adalah menguatkan akan keyakinan tauhid kepada masyarakatnya untuk menjelaskan bahwa Allah adalah kosmologi tertinggi – satu-satunya Tuhan di alam semesta ini, yang mampu memenuhi ruang dan waktu serta sanggup menghancurkan berbagai kultus terhadap para dewa dan roh leluhur. Tradisi *abangan* seperti dalam bentuk kesenian dan pesta ritual berupa selamatan yang dipersembahkan kepada sang *baureksa* melalui sesajen merupakan sesuatu yang harus direduksi, dan bahkan dihilangkan oleh Pak Poyo. Dalam konteks ini, Pak Poyo harus mengalami banyak pertarungan makna dan nilai-nilai sosial yang diartikulasikan dan disebarkan melalui kerangka pemahaman yang mampu mendiagnosis kondisi dan

memberikan solusi bagi masyarakatnya. Pemahaman keagamaannya yang puritan dan menekankan rasionalitas mampu diproses secara sosial melalui lensa-lensa penafsiran dan konstruksi-konstruksi gramatikal sebagai upaya untuk memuluskan usahanya.

Sebagai contoh, untuk membangun pondasi keimanan yang kokoh di kalangan warga desa, Pak Poyo harus menghadapi lingkungan budaya masyarakatnya yang ketika itu cenderung dipenuhi *khurafat* dan *syirik*. Strategi dakwahnya, di samping mendekati mereka terutama melalui hubungan pertemanan dan kekeluargaan juga dilakukannya secara simpatik melalui kajian yang diselenggarakan secara rutin di masjid induk Baitul Makmur, sehabis shalat subuh dan maghrib. Pak Poyo secara pelan-pelan dan dengan kesabarannya berhasil meyakinkan mereka untuk meninggalkan kepercayaan berbau mistis dan magis. Setelah berhasil membangun pondasi keagamaan mereka dengan kokoh, kemudian Pak Poyo mengaktualisasikan dalam bingkai sumberdaya (*frame resources*) yang mengubah mobilisasi potensial menjadi mobilisasi aktual berupa aksi kolektif. Kasus yang paling menonjol terkait hal ini adalah keberhasilan Pak Poyo membujuk warganya untuk mengumpulkan dan membuang semua jimat milik mereka untuk dimusnahkan. Dengan disaksikan seluruh aparat desa dan warga, sebanyak satu bak truk jimat-jimat berhasil dibuang ke Kawah Sileri, sebuah

kawah besar yang terletak 300-an meter ke arah timur dari desa tersebut.⁴²

Pada saat bersamaan, Pak Poyo juga berhasil meyakinkan mereka untuk meninggalkan tradisi selamatan yang masih saja *diuri-uri* (dijaga). Menurut Pak Poyo, melestarikan tradisi semacam itu hanya akan melanggengkan budaya kemiskinan – bertentangan dengan semangat dan ajaran Islam itu sendiri yang sangat menekankan efektifitas dan efisiensi dalam penggunaan harta. Kenyataannya bagi para petani miskin di Pakisan yang terlibat di dalamnya terpaksa harus menyewakan dan bahkan menjual lahan-lahan pertanian mereka demi bisa melangsungkan prosesi ritual tersebut.⁴³ Dengan melihat pada kasus di atas, hal ini menunjukkan bahwa proses eksternalisasi ajaran agama akan mengalami sosialisasi dan dianggap sebagai bagian terpenting yang akan membatasi eksistensi acara ritual-ritual tersebut dalam kehidupan mereka.

Dengan mendasarkan pada teori strukturasi Giddens, upaya yang dilakukan oleh Pak Poyo di atas, juga tidak bisa lepas dari faktor-faktor lain dari struktur yang melekat dan melingkupi pada tindakan dan praktik sosial yang dilakukan oleh sang agen. Dengan menarik analisis Hefner⁴⁴, meningkatnya diferensiasi ekonomi dan kemiskinan di Pakisan pada waktu itu barangkali menjadi salah satu kekuatan utama yang menghapus dukungan rakyat terhadap

upacara-upacara ritual tradisional. Revolusi hijau yang mencapai kawasan Dieng pada pertengahan awal 1980-an dengan membawa serta modernisasi melalui alat-alat teknologi seperti televisi, radio, surat kabar, dan internet, mendorong terjadinya pergeseran dalam pola-pola hidup konsumsi masyarakat yang jauh dari investasi yang secara tradisional membuat upacara-upacara ritual tersebut menjadi seperti barang-barang berstatus pribadi (mempribadi). Pada saat bersamaan, meningkatnya jumlah orang miskin membuat mereka tidak mampu memberikan sumber daya yang langka untuk menyelenggarakan selamatan. Dari sinilah aliansi kepentingan antara para reformis Islam yang berorientasi urban dan komunitas desa, baik yang berlatar belakang orang kaya maupun miskin berhasil memenangi konsensus dalam menghilangkan peran menonjolnya upacara-upacara ritual tersebut dalam kehidupan desa.

Bazis Desa: Membangun Perekonomian Umat

Sebagaimana dijelaskan di depan, sebelum Bazis (Badan, Zakat, Infaq, dan Shadaqah) didirikan pada 1986, Pakisan termasuk desa yang paling terbelakang dibandingkan desa-desa lainnya di Dieng khususnya di Kecamatan Batur. Setidaknya ini merupakan

⁴² Wawancara dengan Mudasir, 29 Mei 2014.

⁴³ Wawancara dengan Ahmad Raziqin 14 Oktober 2015

⁴⁴ Robert W Hefner, "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java," *The Journal of Asian Studies* 46, no. 3 (2017): 533–554, <https://www.jstor.org/stable/2056898>.

pengakuan para tetua di desa tersebut.⁴⁵ Pada saat itu, pengelolaan zakat di Pakisan memang sudah berjalan sejak 1970-an, namun kurang terorganisir dengan baik, masih bersifat konsumtif dan hanya khusus hasil pertanian pokok seperti tanaman jagung yang diambil 10%-nya. Pada pertengahan awal 1980-an, pengelolaan zakat terhenti ketika petani Pakisan beralih pada tanaman sayuran berupa kentang. Padahal dari komoditas ini, penghasilan riil para petani mengalami peningkatan yang cukup signifikan dengan keuntungan yang berlipat-lipat. Penyebabnya ditengarai karena belum adanya pemahaman yang jelas mengenai hukum zakat sayuran apabila ditinjau dari aspek syariat Islam. Ironis memang, ketika pendapatan mereka meningkat, justru mereka malah meninggalkan zakat. Sebagai bentuk kehati-hatiannya dalam pengambilan keputusan dan kebijakan terkait hukum zakat sayuran secara syariat, Pak Poyo berupaya mencari kejelasan mengenai hal ini dengan meminta fatwa kepada beberapa kiai terkenal di Wonosobo dan Banjarnegara⁴⁶.

Beberapa kiai yang pernah dimintai fatwa ternyata belum ada yang bisa memberikan jawaban yang memuaskan

hingga suatu ketika Pak Poyo bertemu dengan Kiai Abdul Fattah, seorang ulama kharismatik yang berasal dari Ciamis Jawa Barat yang sudah beberapa tahun tinggal di Kota Wonosobo. Kiai Fattah merupakan sosok yang dirasa tepat dalam menjawab berbagai persoalan zakat. Ia mampu menjelaskan ayat-ayat al-Quran mengenai zakat secara gamblang dan memuaskan hingga akhirnya Pak Poyo beserta keluarga dan koleganya di Pakisan menyempatkan diri setiap dua kali dalam satu minggu untuk menghadiri kajian tafsir yang dikelolanya di salah satu masjid di Kota Wonosobo. Namun demikian, hubungan antara Pak Poyo dan Kiai Fattah tidak berlangsung lama setelah diketahui Kiai Fattah adalah pengikut dan pemimpin Syiah di Wonosobo.⁴⁷

Semangat Pak Poyo untuk menggali ilmu dan informasi terkait pengelolaan zakat akhirnya menemukan jalan terang setelah ia membaca sebuah artikel “Memberantas Hama dengan Zakat” yang menjadi tajuk utama pada Majalah Rindang No 12 Tahun 1986. Di dalam artikel itu di samping dipaparkan bagaimana keberhasilan Desa Putukrejo, Gondanglegi, Malang dalam mengelola zakat, juga diceritakan mengenai kejadian unik dan

⁴⁵ Anonim, “Ada Zakat Di Dieng,” *IMZ*, last modified 2015, <https://imz.or.id/ada-zakat-di-dieng/>. Beberapa informan dari kalangan tetua yang penulis wawancarai di Pakisan juga mengamini kondisi tersebut utamanya sebelum Basis berdiri. Mereka benar-benar hidup dalam masa-masa sulit. Rumah mereka kebanyakan masih belum permanen dan sebagian besar terbuat dari anyaman bambu dan kayu. Penghasilan mereka sebagai petani tembakau hanya cukup untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari dan sebagiannya bahkan ada yang sampai terperangkap

hutang oleh para rentenir. Ini juga yang memengaruhi kurangnya perhatian mereka terhadap pendidikan anak-anaknya yang hanya mampu membiayai pendidikan sampai sekolah dasar. Selain itu, kemiskinan di kampung tersebut juga tampak dari jalan-jalan kampung yang becek dan tidak ada pengerasan jalan.

⁴⁶ Yulianto, “Sejarah Perkembangan Basis Di Desa Kepakisan, Batur, Banjarnegara, 1982 - 1992,” 41.

⁴⁷ Wawancara dengan Mudasir, Sudarto, dan Taufiqurrahman, 29 Mei 2014.

bahkan di luar nalar manusia yang menjadi awal kesadaran masyarakat setempat tergugah untuk beramai-ramai mengeluarkan zakat.⁴⁸ Hal inilah yang menarik Pak Poyo untuk melakukan studi banding untuk beberapa hari di sana. Hasilnya, Pak poyo tidak hanya mendapatkan strategi bagaimana tata cara pengelolaan zakat yang tepat, tetapi juga pemahaman baru yang menguatkan pemahaman sebelumnya bahwa semua jenis tanaman wajib dikeluarkan zakatnya, termasuk jenis tanaman merambat dan sayuran.⁴⁹ Supaya zakat dapat dikelola secara lebih terorganisir dan profesional, Pak Poyo beserta koleganya di kelurahan mulai menginisiasi untuk melembagakan zakat yang kemudian tidak lama berselang diwujudkan dengan mendirikan Bazis pada 6 Juni 1986, dan selanjutnya dikenal dengan nama Bazis Baitul Makmur - diambil dari nama masjid induk di Pakisan, Baitul Makmur - dan di salah satu sudut masjid ini pula zakat dikelola.

Beberapa tahun berdiri, Bazis Baitul Makmur akhirnya menunjukkan capaian luar biasa hingga menjadi bazis percontohan tingkat nasional setelah mampu menjalankan

fungsi dan perannya sebagai tulang punggung perekonomian desa. Hal ini tidak lepas dari peran Pak Poyo yang mampu memberikan edukasi yang mencerahkan mengenai pentingnya berzakat. Hasil zakat tidak hanya digunakan secara konsumtif untuk memenuhi kebutuhan pokok sehari-hari warganya tetapi juga sudah mulai didayagunakan secara produktif. Untuk membangkitkan kesadaran berzakat, Pak Poyo selalu membahas dan menjelaskan isu-isu terkait kewajiban zakat hampir di setiap kesempatan, baik ketika di kantor kelurahan, forum-forum pertemuan warga, mimbar khutbah jumat, maupun di lahan-lahan pertanian. Bahkan menariknya, zakat sempat menjadi bahan perbincangan keseharian masyarakat Pakisan. Desa Pakisan ketika itu memang dikenal publik baik di luar desa atau bahkan luar daerah karena keberhasilan Bazisnya dan kesadaran masyarakatnya yang tinggi dalam mengeluarkan zakat meskipun mereka adalah petani miskin.⁵⁰

Dana bazis yang dikelola secara profesional dan dilakukan swadaya oleh masyarakat Pakisan ini akhirnya

⁴⁸ Sebagaimana diceritakan oleh Mudasir: "Ada pengalaman unik di sebuah areal pertanian di Malang. Dua petak sawah yang dipisahkan oleh sebuah pematang (galengan) dengan bibit dan pengairan yang sama, tetapi hasilnya berbeda. Sawah pertama setiap kali panen selalu dikeluarkan zakatnya, sementara sawah yang kedua tidak. Pada penanaman berikutnya, sawah pertama tumbuh subur dengan hasil yang melimpah, sedangkan sawah yang kedua musnah karena hama. Dari pengalaman tersebut bisa diambil pelajaran bahwa zakat yang dikeluarkan dari hasil panen tidak akan mengurangi penghasilan petani, justru hasil yang didapatkan malah berlipat-lipat. Sebaliknya, hasil panen yang tidak dizakati tidak akan memuaskan dan

membawa berkah, seperti tanaman yang rusak karena hama. Filosofi 'memberantas hama dengan zakat', maksudnya bahwa Allah berkuasa atas segala sesuatunya, termasuk memberikan hama atau menahannya. Ketika seorang petani memenuhi kewajibannya untuk berzakat, maka sudah sepantasnyalah Allah kembali memenuhinya dengan melindungi lahan pertaniannya dari serangan hama. Namun ketika seorang petani tidak memenuhi kewajibannya untuk berzakat, maka sudah pantas Allah tidak memenuhi harapannya dengan memberikan hama yang merusak tanamannya." Wawancara dengan Mudasir, 29 Mei 2014.

⁴⁹ Anonim, "Ada Zakat Di Dieng."

⁵⁰ Ibid.

menampakkan hasilnya setelah berhasil mengurangi tingkat kemiskinan warga melalui jaring pengaman sosial, semacam jaminan yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan pokok bagi para petani miskin. Bahkan, sejak tiga tahun didirikan, dana Bazis Baitul Makmur mampu merenovasi sebanyak 297 rumah warga menjadi bangunan permanen atau layak huni. Melalui bantuan dana bazis juga, jalan-jalan desa sudah mulai beraspal dan bahkan sampai di sebagian gang-gang kecilnya pun sudah berkonblok. Di samping itu, mereka sudah tidak lagi meminjam pihak swasta atau rentenir untuk membiayai ongkos alat-alat produksi pertanian yang relatif tinggi berkat bantuan dana dari bazis. Melalui dana bazis itu juga, semua anak di Pakisan mampu dibiayai pendidikan mereka secara gratis hingga lulus sekolah menengah. Dengan capaiannya ini, Desa Pakisan secara tidak langsung turut menyaksikan program pemerintah Orde Baru, “Wajib Belajar Sembilan Tahun”. Pada awal 1990-an, Yayasan Yatim Piatu Baitul Makmur juga didirikan. Awalnya yayasan ini didukung oleh dana bazis, meskipun perkembangan berikutnya ia mampu berdiri sendiri melalui dana yang disokong oleh para donatur, baik yang berasal dari dalam maupun luar desa.⁵¹ Berkat kesuksesannya semua itu, Desa Pakisan sempat menjadi tempat tujuan

kehormatan bagi kunjungan presiden kedua Soeharto.

Menjadi bagian dari Orde Baru

Dalam rangka menyaksikan agenda pemerintah Orde Baru yang bertumpu pada ideologi ambisius “pembangunanisme”, Pak Poyo yang berperan sebagai tokoh agama sekaligus kepala desa memilih untuk mengambil sikap menjadi bagian integral dari pemerintah dengan menerima Pancasila sebagai asas ideologi dan mendukung setiap agenda pembangunan negara. Mengutip Mansurnoor⁵², melalui keputusannya tersebut, Pak Poyo benar-benar menunjukkan karakternya sebagai “ulama tingkat tinggi” yang mempunyai pengaruh tidak hanya lokal, tetapi juga regional dengan berperan sebagai mediator antara penduduk perdesaan dan dunia luar termasuk aparat pemerintah. Keputusan Pak Poyo tersebut jelas berbeda dengan individu atau kelompok gerakan Islam lainnya di Indonesia pada masa itu yang berusaha untuk mempromosikan ideologi ortodoksi keislaman mereka dengan mengambil sikap oposisi atau bahkan melawan terhadap kebijakan pemerintah. Mereka berupaya menjadikan ideologi Islam sebagai gerakan pembentukan negara Islam dan penolakannya secara tegas terhadap kebijakan pemerintah. Mereka menyatakan

⁵¹ Sebagai gambaran, pada tahun pertama sejak didirikan atau 1987, pengurus bazis hanya menargetkan Rp. 2.500.000,-, namun di luar dugaan mampu mendapatkan pemasukan sebesar Rp. 9.000.000,- atau hampir empat kali lipat. Pada tahun kedua input zakat mencapai Rp. 16.000.000,-, dan pada tahun ketiga mencapai 30-

an juta, begitu seterusnya untuk tahun-tahun berikutnya input zakat selalu mengalami peningkatan yang signifikan. Wawancara dengan Mat Thayib, 29 Mei 2014.

⁵² Mansurnoor, “Ulama, Villagers, and Change: Islam in Central Madura” (McGill University, 1987).

diri secara terang-terangan bahwa Islam adalah ideologi yang berfungsi sebagai oposisi ideologi negara yang berasaskan Pancasila.⁵³

Tentu saja konsekuensi dari sikap keputusannya tersebut mengharuskan dirinya untuk bergabung dengan Golongan Karya (Golkar), partai pemerintah yang berkuasa pada saat itu. Ia seringkali terlibat dalam kampanye politik untuk memenangkan Golkar dengan mengambil suara konstituen Muslim di Dieng. Pada akhirnya ia dipercaya menjadi anggota DPRD Tingkat II mewakili Fraksi Golkar di Kabupaten Banjarnegara. Sambil merangkap sebagai kepala desa, jabatan sebagai anggota dewan tersebut ia pegang selama 2 periode, 1982-1987 dan 1987-1992. Hubungan yang saling menguntungkan antara Pak Poyo dan pemerintah sebenarnya tidak lepas dari kondisi politik nasional yang berlangsung pada saat itu. Gagasan-gagasan modernitas yang gencar dijalankan oleh pemerintah Orde Baru melalui reformasi pertanian berupa revolusi hijau yang mencapai Dieng pada tahun 1983 dengan diperkenalkannya bibit tanaman kentang dari Pengalengan Jawa Barat telah memasukkan unsur-unsur baru dalam pertanian maupun birokratisasi desa seperti Babinsa, LMD, LKMD, PKK dan sejumlah paket produksi pertanian. Semua itu sejatinya merupakan bagian dari strategi pemerintah

untuk memudahkan kontrol pengawasan terhadap elit-elit desa dan petani kaya sebagai agen otonom yang diberi hak monopoli atas penguasaannya terhadap sumber-sumber ekonomi-politik desa.⁵⁴



Gambar 1.2. Presiden kedua Soeharto (sebelah kiri) dan Pak Poyo (sebelah kanan) saat berkunjung ke Desa Pakisan

Dikeluarkannya UU No. 5 Tahun 1979 oleh pemerintah berupa penyeragaman terhadap kedudukan pemerintah desa dan mobilisasi rakyat dalam program-program pemerintah pusat secara tidak langsung memberikan kekuasaan pada rezim untuk menjadikan elit desa, termasuk kepala desa sebagai alat kekuasaannya dan klien negara yang memiliki akses pada lembaga yang lebih tinggi, proyek pemerintah, dan dana pemerintah. Ia didesain sedemikian rupa oleh negara untuk menguasai dan menjadi

⁵³ Beberapa kelompok Islam yang diindikasikan memiliki karakter seperti itu dan pernah ada dalam sejarah Indonesia diantaranya: kelompok Darul Islam (DI) di Jawa Barat (1949), Daud Beureuh di Aceh (1953-1965), Negara Islam Indonesia (NII) di Sulawesi Selatan (1952-1965),

Komando Jihad pimpinan Imron Muhammad Zein (1981), dan Jamaah Warsidi di Lampung (1989).

⁵⁴ Gregorius Sahdan, *Transformasi Ekonomi-Politik Desa*, ed. Gregorius Sahdan, 1st ed. (Yogyakarta: APMD Press, 2005), 13.

penguasa tunggal terhadap sumber-sumber ekonomi politik desa.⁵⁵

Menolak NU dan Muhammadiyah

Suatu pemandangan yang barangkali khas dan

Tabel 1.2. Kemenangan Golkar di Desa Pakisan pada setiap Pemilu di bawah Kepemimpinan Pak Poyo

Thn	PPP			Golkar			PDI		
	DPR	DPRD I	DPRD II	DPR	DPRD I	DPRD II	DPR	DPRD I	DPRD II
1977	263	271	272	543	556	552	1	3	2
1982	127	128	124	749	754	749	6	4	6
1987	Arsip tidak ditemukan								
1992	288	289	290	806	806	803	15	16	21

Pada kasus ini jelas bahwa negara sangat mengapresiasi dan mendukung sepenuhnya gerakan-gerakan keagamaan yang tunduk kepada kebijakan pemerintah dan turut andil dalam menyukseskan agenda negara, seperti halnya yang dilakukan Pak Poyo. Dengan demikian, implementasi aktual pemerintah menunjukkan kepekaan yang signifikan dalam bentuk yang terkadang sangat mendukung kepentingan keagamaan umat Islam. Seperti disinggung oleh Hefner⁵⁶, dengan mengikuti pola legitimasi ganda dan demi memperoleh dukungan politik yang luas dari konstituen Muslim, para pejabat Golkar secara intensif bekerja dan menjalin kontak dengan kelompok pembaharu Islam di tingkat lokal yang mempromosikan ortodoksi Islam.

menarik di Desa Pakisan sampai saat ini adalah tidak ditemukannya satu papan pun nama organisasi Islam yang biasanya terpampang di antara rumah-rumah warga atau di pinggir jalan. Bahkan, ketika penulis melakukan wawancara ke beberapa informan tidak ada satupun diantara mereka yang menyatakan mempunyai afiliasi tertentu terhadap salah satu organisasi Islam. Begitu juga ketika penulis tanya kepada mereka, jawabannya sangat sederhana dan hampir semuanya seragam, yakni dengan dalih hal itu pernah dilarang oleh Pak Poyo. Mereka hanya mengingat pesan Pak Poyo bahwa kehadiran organisasi-organisasi Islam, seperti Muhammadiyah dan NU hanya akan membuat umat Islam terkotak-kotak. Inilah yang mendorong rasa keingintahuan penulis

⁵⁵ Hans Antov, "Kerangka Hukum Kepemerintahan Desa Menurut UU No. 22/1999," *Jurnal Forum Inovasi* (2003). Dengan mengamati dari sudut pandang sosial-politik, beralihnya orientasi pertanian masyarakat Pakisan yang semula menanam tembakau menjadi kentang telah memengaruhi tingkat pendapatan mereka yang meningkat secara drastis. Hal ini tentunya memberi peluang bagi Pak Poyo maupun para elit desa untuk mengalirkan keuntungan mereka sebanyak-banyaknya atas kewenangan mengelola seluruh sumber ekonomi desa. Para elit desa ini selanjutnya berperan utama dalam membuka lebar-lebar masuknya para pemilik modal besar sampai tengkulak, baik melalui kebijakan resmi maupun

patronase. Akibatnya para elit desa dan tengkulak semakin kaya, sementara petani miskin semakin miskin. Pada saat itulah masyarakat dihibur dengan dibukanya akses kepada pemerintah melalui penyaluran bantuan desa dan pendirian lembaga-lembaga sosial, seperti basis desa. Dengan demikian, para elit desa ini tidak lebih hanya memainkan peran sebagai komprador untuk menukar pengaruhnya di bidang politik lokal demi bisa memertahankan legitimasi politik di hadapan masyarakatnya dan memperoleh keuntungan ekonomi sebanyak-banyaknya.

⁵⁶ Hefner, "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java," 545–546.

untuk meneliti lebih jauh, tentunya dengan mendasarkan pada aspek sosial-politik, alasan sebenarnya mengapa Pak Poyo melarang organisasi-organisasi Islam tersebut masuk di desanya.

Sejak masa Orde lama seperti yang diamati oleh Geertz⁵⁷ melalui transformasi simplifikasi trikotominya – santri, abangan, dan priyayi – telah menghasilkan pemetaan berupa ‘politik aliran’. Munculnya partai-partai politik di era 1950-an seperti Partai Nasional Indonesia (PNI), Masyumi, Partai Nahdlatul Ulama (PNU), dan Partai Komunis Indonesia (PKI) digambarkannya secara lebih praktis sebagai wadah organisasi untuk aliran. Gagasan politik aliran ini setidaknya telah menghasilkan garis pemisah yang tegas antara partai-partai Muslim yang didukung oleh kelompok santri dan partai-partai nasionalis yang menjadi aspirasi politik kelompok abangan dan priyayi Jawa. Misalnya, PKI dan PNI mewakili kelompok abangan, sementara PNU yang didukung oleh kelompok Islam tradisional serta Masyumi dan PSII yang didukung oleh mayoritas kelompok Islam modernis merupakan representasi dari kelompok santri. Pada politik aliran ini sangat nampak bahwa loyalitas-loyalitas ideologi keagamaan pada kenyataannya dapat membangun kesetiaan sosial pada sebuah organisasi kepartaian. Dengan kata lain, setiap partai dengan komunitas tertentu menjadi kerangka acuan simbolik dalam menyalurkan

aspirasi-aspirasi dan pandangan hidup dari setiap varian masyarakat Jawa hingga ke tingkar akar rumput.⁵⁸

Pada masa Orde Baru terutama ketika PKI runtuh, sekat-sekat aliran mulai luntur dengan munculnya Golkar sebagai kendaraan politik baru pemerintah. Pada Pemilu pertama 1971 dan sejak saat itu, Golkar selalu memenangi perolehan suara yang telak dengan merebut konstituen dari kalangan priyayi Jawa dan abangan. Melemahnya partai-partai politik pada pemilu pertama digunakan kesempatan oleh rezim untuk meleburkan dan menggabungkan (fusi) partai-partai politik menjadi tiga: Golkar, PDI (koalisi dari PNI dan partai-partai dan protestan), dan PPP (koalisi PNU dan Masyumi).

Dampak politik aliran ini tentu saja memengaruhi cara dan pola memilih masyarakat pada Pemilu sebagai saluran aspirasi mereka hingga ke tingkat lokal, bahkan sampai ke akar rumput, tak terkecuali di desa-desa kawasan Dieng. Keberhasilan para aktivis Sarekat Islam (SI) dalam menarik simpati masyarakat petani Dieng dalam upaya menyelamatkan mereka dari monopoli pedagang Cina di kawasan ini membuahkan hasil berupa dukungan mereka terhadap Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII) pada masa Orde Lama. Dan, pada masa awal-awal Orde Baru pun sebagaimana dicatat oleh Turmudi⁵⁹, mereka masih mengaitkan dengan PPP

⁵⁷ Geertz, *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*.

⁵⁸ Andreas Ufen, “Political Parties in Post Soeharto Indonesia: Between Politik Aliran and

Philippinisation,” *Giga Working Papers*, no. 37 (2006): 7.

⁵⁹ Turmudi, “Struggl. Umma Chang. Leadersh. Roles Kiai Jombang, East Java,” 91.

sebagai partai berbasis kaum Muslim karena himbauan dari para kiai Jawa untuk mewajibkan konstituen Muslim memilih partai Islam.

Namun kebijakan pemerintah Orde Baru melalui gagasan massa mengambang (*floating mass*) dengan tidak mengizinkan partai-partai politik untuk tidak berkampanye di wilayah perdesaan dan hanya boleh beroperasi di wilayah kecamatan memberikan ruang kesempatan bagi rezim untuk mengoptimalkan peran pejabat desa, birokrat, dan militer untuk lebih banyak menarik konstituen Muslim di tingkat desa ke Golkar.⁶⁰ Selain itu, penerapan aturan monoloyalitas oleh pemerintah Orde Baru yang menuntut para pegawai pemerintah termasuk pejabat desa untuk menyalurkan aspirasi suara hanya kepada Golkar membuat Pak Poyo dan jajarannya di pemerintah desa harus bergabung dengan Golkar. Sebagai konsekuensinya, mereka harus terlibat dalam mobilisasi massa melalui birokratisasi desa untuk memenangkan Golkar di wilayahnya.

Salah satu upaya strategis yang dilakukan Pak Poyo untuk memenangkan Golkar adalah dengan memotong atau mematikan potensi sisa-sisa politik aliran dari warganya yang ada kemungkinan mendukung

partai berbasis Islam. Ia kemudian mengeluarkan kebijakan untuk melarang organisasi-organisasi Islam termasuk Muhammadiyah dan NU - yang ada kecenderungan mendukung PPP, untuk masuk dan berkembang di desanya baik secara kelembagaan maupun berupa simbol-simbol atau atribut. Menariknya, Pak Poyo melarang keberadaan organisasi-organisasi Islam tersebut dengan mendasarkan pada dalil-dalil di dalam al-Quran dan al-Hadis mengenai ayat-ayat persatuan umat dan larangan berpecah belah.⁶¹ Ia menganggap bahwa organisasi-organisasi Islam layaknya sekte-sekte Islam yang diramalkan Nabi SAW di akhir zaman nanti akan pecah menjadi 73 golongan. Menurutnya, organisasi-organisasi Islam tersebut menjadi sumber umat Islam di Indonesia selama ini menjadi terkotak-kotak.⁶² Hal yang perlu dicermati adalah cara Pak Poyo menafsirkan dalil-dalil al-Quran di atas dengan merujuk pada kitab tafsir berbahasa Jawa, *a-Huda*, karangan Kolonel Bakri Syahid. Sebagai mantan birokrat di era Orde baru, Bakri Syahid tentunya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran tidak bisa lepas dari kepentingan politik rezim ketika itu.⁶³

⁶⁰ Noviah Iffatun Nisa, Mohammad Na'im, and Nurul Umamah, "Strategy of Golongan Karya to Be Winner in Election Year 1971-1997," *Jurnal Historica* 1, no. 1 (2017): 141-151.

⁶¹ Pesan-pesan Pak Poyo tersebut tersimpan rapi dalam sebuah dokumen di bawah judul "Ayat Persatuan A" dan "Ayat Persatuan B". Terkait larangan berpecah belah, Pak Poyo memberikan contoh beberapa ayat, diantaranya: QS. 42: 13, QS. 48: 28, QS.30: 31 dan 32, QS, 23: 52-54, QS. 6: 153 dan 159, QS. 3: 102-106. Adapun yang terkait

dengan wajibnya umat Islam untuk bersatu, diantaranya QS. 49: 6, 9, 10, 11, dan 12, serta QS. 9: 71 dan 72. Dokumen tersebut pada masa Pak Poyo sempat diperbanyak dan dibagi-bagikan secara gratis kepada semua warga Pakisan.

⁶² Wawancara dengan Mudasir dan Taufiqurrahman, 21 Mei 2014.

⁶³ Lihat selengkapnya, Nurul Huda, *Penafsiran Politik: Kajian Atas Tafsir Al-Huda Karya Kolonel Bakri Syahid* (Banten: Pustaka Qi Falah, 2014).

Kesimpulan

Keberhasilan Pak Poyo dalam mengenalkan ide-ide ortodoksi keislamannya yang sangat puritan tersebut pada gilirannya dapat dilihat sebagai proses lanjutan dari Islamisasi yang pernah berlangsung lama di kawasan Dieng. Proses transformasi sosial-keagamaan ini telah merubah pola pikir, tata cara, gaya dan perilaku kehidupan masyarakat Pakisan pada kecenderungan ke arah identitas baru sebagai masyarakat santri. Makmurnya kehidupan ekonomi yang bersamaan dengan meningkatnya aktivitas-aktivitas keagamaan mereka bisa disaksikan dari maraknya pembangunan infrastruktur keagamaan, seperti pendirian masjid-masjid baru, pusat-pusat pengajaran Islam baik berupa sekolah Islam, madrasah diniyah, maupun pesantren, dan lembaga-lembaga sosial keagamaan seperti basis dan yayasan yatim piatu di desa itu. Keberhasilan Pak Poyo dalam merubah kampungnya tersebut tidak bisa lepas dari otoritas peran yang dimainkannya dengan menghubungkan idiom-idiom Islam dengan tema yang berlaku di masyarakat seperti kaitannya dengan wacana Islam yang terus menunjukkan tantangannya terhadap kemiskinan, pengangguran, kebodohan, dan pastinya krisis moral-keimanan. Ia mampu mentransformasikan nilai-nilai universal Islam untuk mendukung kebijakan dan program pemerintah meskipun semuanya itu dibalut dalam kerangka dakwah Islam sebagai bentuk ekspresi terhadap aspirasi sosial dan politik.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan. "The Muslim Businessmen of Jatinom: Religious Reform and Economic Modernization in a Central Javanese Town." University of Amsterdam, 1994.
- Agbiji, Obaji M, and Ignatius Swart. "Religion and Social Transformation in Africa: A Critical and Appreciative Perspective." *Scriptura* 114, no. March 2016 (2015): 0–20.
- Alfirdaus, Laila Kholid. "Islam and Local Politics: In the Quest of Kiai, Politics, and Development in Kebumen, 2008-2010." *Al-Jami'ah* 51, no. 2 (2014): 279–309.
- Anonim. "Ada Zakat Di Dieng." *IMZ*. Last modified 2015. <https://imz.or.id/ada-zakat-di-dieng/>.
- Antov, Hans. "Kerangka Hukum Kepemerintahan Desa Menurut UU No. 22/1999." *Jurnal Forum Inovasi* (2003).
- Berger, PL. *Invitation of Sociology: A Humanistic Perspective*. New York: Penguin Books, 1980.
- Chatterjee, Ira, Jagat Kunwar, and Frank den Hond. "Anthony Giddens and Structuration Theory." In *Management, Organizations and Contemporary Social Theory*, edited by Stewart Clegg and Miguel Pina e Cunha. 1st ed. London & New York: Routledge, 2019.
- Dorius, Shawn, and Waine E Baker. "The Contemporary Global Distribution of the Spirit of Capitalism." *The SAGE Encyclopedia of Stem Cell Research*, no. October (2015).
- Eman Surya, Mintaraga, and Wage F Syah. "Konvergensi Organisasi Islam Di Desa Kepakisan Kecamatan Batur Kabupaten Sleman Sebagai Sebuah Model Pendekatan Ukhuwah Islamiyah." *Islamadina* VII, no. 2 (2008).
- Geertz, Clifford. *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago & London: Chicago University Press, 1963.
- . *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Teori Strukturasi Untuk Analisis Sosial*. Yogyakarta: Pedati, 2011.
- Hansen, George P. "Max Weber, Charisma, and the Disenchantment of the World." In *The Tricster and the Paranormal*. Philadelphia: PA: Xlibris, 2001.
- Hefner, Robert W. *Geger Tengger: Perubahan Sosial Dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Hefner, Robert W. "Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java." *The Journal of Asian Studies* 46, no. 3 (2017): 533–554. <https://www.jstor.org/stable/2056898>.
- Hendrick, Joshua. D. "The Regulated Potential of Kinetik Islam: Antitheses in Clobal Activism Islam." In *Muslim Citizens of Globalized World: Contributions of the Gullen Movement*, edited by Robert A Hunt and Yuksel Aslandogan. Istanbul: Tughra Books, 2007.
- Hirokoshi, Hiroko. *Kyai Dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M, 1987.
- Huda, Nurul. *Penafsiran Politik: Kajian Atas Tafsir Al-Huda Karya Kolonel Bakri Syahid*. Banten: Pustaka Qi falah, 2014.
- Kim, Hyung-Jun. *Reformist Muslims in a Yogyakarta Village: The Islamic Transformation of Contemporary Socio-Religious Life*. Canberra: ANU E Press, 2007.
- Kontowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Pustaka Mizan, 1996.
- Krismono. *Ekonomi Politik Salafisme Di Perdesaan Jawa*. Bandung: Mizan, 2020.
- Lamsal, Mukunda. "The Structuration Approach of Anthony Giddens." *Journal of Sociology & Anthropology* 5 (2012): 112.
- Mansurnoor. "Ulama, Villagers, and Change: Islam in Central Madura." McGill

- University, 1987.
- Mulder, Niels. *Mistisme Jawa: Ideologi Di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Mulyadi, Sukidi. "Ahmad Dahlan Sebagai Prototipe Muslim Calvinis." *Jurnal Liquidity* 1, no. 1 (2006).
- . "Etika Protestan Muslim Puritan: Muhammadiyah Sebagai Reformasi Islam Model Protestan." *Kompas*, 2005. <http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/2009/11/etika-protestan-muslim-puritan.html>.
- Nisa, Noviah Iffatun, Mohammad Na'im, and Nurul Umamah. "Strategy of Golongan Karya to Be Winner in Election Year 1971-1997." *Jurnal Historica* 1, no. 1 (2017): 141–151.
- Pribadi, Yanwar. "The Suramadu Bridge Affair: Un-Bridging the State and the Kyai in New Order Madura." *Studia Islamika* 22, no. 2 (2015): 233–267.
- Priyono, Agus. *Statistik Daerah Kecamatan Batur 2015*. Banjarnegara: BPS Kabupaten Banjarnegara, 2015.
- Priyono, B Herry. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Ranoh, Ayub. *Kepemimpinan Kharismatik: Tinjauan Teologis Etis Atas Kepemimpinan Kharismatik Soekarno*. 4th ed. Jakarta: Gunung Mulia, 2006.
- Sahdan, Gregorius. *Transformasi Ekonomi-Politik Desa*. Edited by Gregorius Sahdan. 1st ed. Yogyakarta: APMD Press, 2005.
- Setiyani, Wiwik. "The Exerted Authority of Kiai Kampung in the Social Construction of Local Islam." *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 1 (2020): 51–76.
- Shils, Edward. "Charisma, Order, and Status." *American Sociological Review* (1965).
- Sila, Muhammad Adlin. "Kiai Dan Blater: Antara Kesalehan Dan Kekerasan Dalam Dinamika Politik Lokal Di Madura." *Studia Islamika* 26, no. 1 (2019).
- Sukowati, Praptining, Ahmad Iwan Zunaih, Sri Hartini Jatmikowati, and Vicky Nelwan. "Kiai Leadership Model in the Development Strategy of the Participants." *International Journal of Recent Technology and Engineering* 8, no. 2 Special Issue (2019): 579–586.
- Taylor, Justin. "Max Weber Revisited: Charisma and Institution at the Origins of Christianity." *Australian eJournal of Theology* 19, no. 3 (2012).
- Thohari, Hajriyanto Y. *Anthropology of the Arabs: Coretan-Coretan Etnografis Dari Beirut*. 1st ed. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2021.
- Turmudi, Endang. "Struggling for the Umma : Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java." *Struggling for the Umma : Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang, East Java* (2006).
- Ubaidillah, Ubaidillah. "The Role of Kyai in Contentious Politics Concerning Land Dispute in Urutsewu Kebumen." *QIJIS (Qudus International Journal of Islamic Studies)* 2, no. 1 (2016): 63–81.
- Ufen, Andreas. "Political Parties in Post Soeharto Indonesia: Between Politik Aliran and Philippinisation." *Giga Working Papers*, no. 37 (2006).
- Usman, Sunyoto. "The Structural Interaction of Elite Groups in Development." *Forum ASEAN Muslim Social Scientist Bandung* (1991).
- Wafa, M. Dhuha Aniquil. "Peran Politik Kyai Di Kabupaten Rembang Dalam Pemilu Tahun 1994-2009." *Journal of Indonesian History* 1, no. 1 (2012): 63–70. <https://journal.unnes.ac.id/sju/index.php/jih/article/view/2227>.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Mineola, New York: Dover Publications Inc, 2003.
- Wictorowicz, Quintan. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Edited by Quintan Wictorowicz. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Yulianto, Budiman. "Sejarah Perkembangan Basis Di Desa Kepakisan, Batur,

Banjarnegara, 1982 -1992.” Gadjah
Mada University, 1993.

Zamakhsyari, Dhofier. *Tradisi Pesantren
Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*.
Jakarta: LP3ES, 1985.