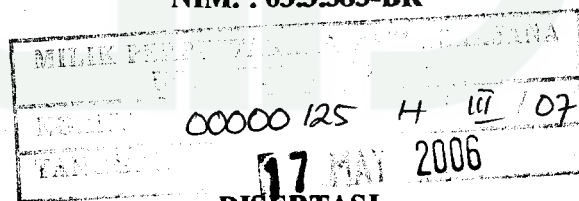


KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA:
Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis
di Pedesaan Banten



Oleh :
Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383-BR

303.34
Dju
&
e.1



Diajukan Kepada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri
Sunan Kalijaga Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Doktor dalam Ilmu Agama Islam

YOGYAKARTA
2006

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

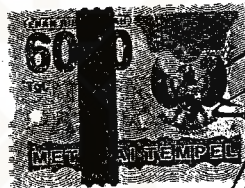
Nama : Ade Djuhana

NIM. : 03.3.383.BR.

Program : Doktor (S3) Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Menyatakan bahwa Disertasi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, Agustus 2005
Yang menyatakan,



ADE DJUHANA
NIM. 03.3.383.BR.



**DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

PENGESAHAN

DISERTASI berjudul : **KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA :**
Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis
di Pedesaan Banten

Ditulis oleh : **Drs. H. Ade Djuhana, M.Si.**

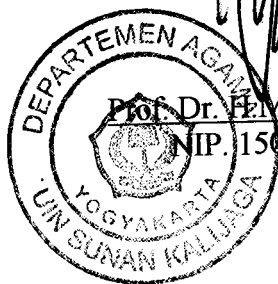
NIM : **03.3.383- BR / S3**

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar

Doktor dalam Ilmu Agama Islam

Yogyakarta, 15 April 2006

Rektor



Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah
NIP. 150216071



DEPARTEMEN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DEWAN PENGUJI UJIAN TERBUKA / PROMOSI

Ditulis oleh : Drs. H. Ade Djuhana, M.Si.

NIM : 03.3.383-BR / S3

DISERTASI berjudul : KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA :
Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis
Di Pedesaan Banten

Ketua Sidang : Prof. Dr. H. M. Amin Abdullah

Sekretaris Sidang : Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A, Ph.D

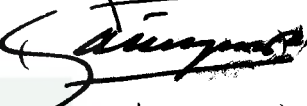
- Anggota :
1. Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah
(Promotor / Anggota Penguji)
 2. Prof. Dr. H. Dadang Kahmad, M.Si.
(Promotor / Anggota Penguji)
 3. Prof. Dr. Hari Purwanto
(Anggota Penguji)
 4. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra
(Anggota Penguji)
 5. Dr. H. Djam'annuri, M.A
(Anggota Penguji)
 6. Prof. Dr. H. Nasruddin Harahap, SU
(Anggota Penguji)

()

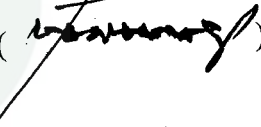
()

()

()

()

()

()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 15 April 2006

Pukul 13.00 s.d 15.00 WIB

Hasil / Nilai

Predikat : Memuaskan / Sangat memuaskan / Dengan Pujian *

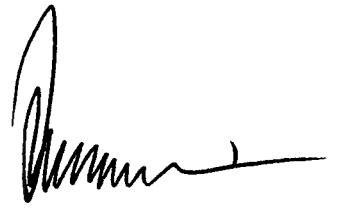

*) Coret yang tidak sesuai



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PROGRAM PASCASARJANA

Promotor :Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

Promotor :Prof. Dr. H. Dadang Kahmad, M.Si.

()
()

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul :

**KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA:
Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis
di Pedesaan Banten**

yang ditulis oleh :

Nama : Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383-BR
Program : Doktor

sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Pendahuluan (Tertutup) pada tanggal 2 April 2005, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta,

Rektor,


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan Pembimbingan, Pengarahan, Penelaahan, dan koreksi naskah Disertasi berjudul :

KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA

Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten

Yang ditulis oleh:

N a m a : Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383.BR.
Program : Doktor (S3)

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diuji secara terbuka dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang ilmu Antropologi Agama.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, September 2005
Promotor,


Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan Pembimbingan, Pengarahan, Penelaahan, dan koreksi naskah Disertasi berjudul :

KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA

Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten

Yang ditulis oleh:

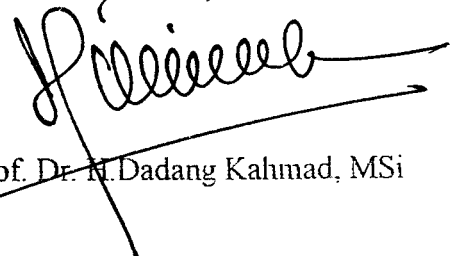
Nama : Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383.BR.
Program : Doktor (S3)

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diuji secara terbuka dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang ilmu Antropologi Agama.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, Sepetember 2005
Promotor,



Prof. Dr. H. Dadang Kahmad, MSi

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UTN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan Pembimbingan, Pengarahan, Penelaahan, dan koreksi naskah Disertasi berjudul :

KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA

Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten

Yang ditulis oleh:

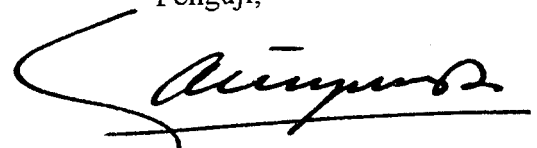
N a m a : Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383.BR.
Program : Doktor (S3)

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diuji secara terbuka dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang ilmu Antropologi Agama.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, Sepetember 2005
Penguji,



Prof Dr. Hari Poerwanto

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan Pembimbingan, Pengarahan, Penelaahan, dan koreksi naskah Disertasi berjudul :

KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA

Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten

Yang ditulis oleh:

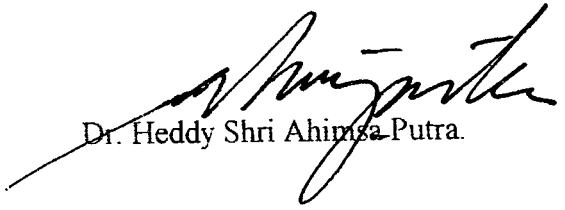
N a m a : Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383.BR.
Program : Doktor (S3)

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diuji secara terbuka dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang ilmu Antropologi Agama.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, Sepetember 2005
Penguji,


Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra.

NOTA DINAS

Kepada Yth.
Direktur Program Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan Pembimbingan, Pengarahan, Penelaahan, dan koreksi naskah Disertasi berjudul :

KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA
Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten

Yang ditulis oleh:

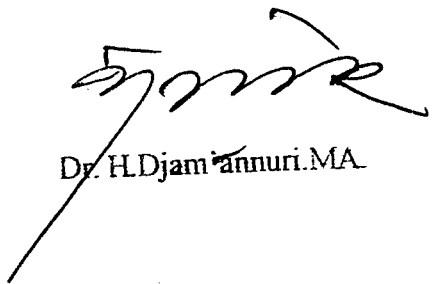
N a m a : Ade Djuhana
NIM. : 03.3.383.BR.
Program : Doktor (S3)

Saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diuji secara terbuka dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang ilmu Antropologi Agama.

Atas perhatiannya saya ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.

Yogyakarta, Sepetember 2005
Penguji,


Dr. H.Djam'annuri.MA

ABSTRAK

Gagasan utama penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya ketertarikan pada masih melekatnya sebutan Kiai-Jawara sebagai pemimpin bagi masyarakat Pedesaan Banten. Yang difokuskan pada masalah pola kepemimpinan tradisional kiai-jawara, fungsi kepemimpinan kiai-jawara dalam menghadapi transformasi budaya, serta model konseptual dan faktual kepemimpinan kiai-jawara pada masyarakat pedesaan di Banten. Beberapa literatur yang berkaitan dengan kepemimpinan tradisional dan agama; antara lain, seperti : Geertz (1960), Anderson (1977), Horikoshi (1987), Jackson (1971), Kartodirdjo (1984), Hoesein Djajadiningrat (1913), A.Hamid (1987), Adimihardja (1991), dan Suhartono (1993), memperlihatkan bahwa pemimpin tradisional telah berpengaruh sejak zaman penjajahan Belanda, dengan kemiripan dengan kiai-jawara, bahkan berdasarkan ceritera rakyat kepemimpinan tersebut berada sejak Kesultanan Banten abad ke-16 Masehi.

Keberadaannya yang sudah lama, dan tetap sampai sekarang, menunjukkan betapa lestariannya kepemimpinan tersebut, yang menjadi pendorong untuk segera dicari tahu **mengapa** di Banten kepemimpinan tersebut cukup terkenal, dan bertahan sampai sekarang. Tampaknya kepemimpinan tersebut memiliki pengaruh yang melewati geografis berkat wibawa dan pengaruh yang dimilikinya, sehingga muncul pertanyaan-pertanyaan tentang; pola, fungsi, serta model konseptual dan faktual masyarakat pedesaan di Banten, merupakan tujuan menganalisis keterkaitan kepemimpinan tradisional tersebut dalam budaya lokal.

Kelestarian kepemimpinan kiai-jawara dalam masyarakat diduga mempunyai kaitan dengan keseluruhan pengetahuan masyarakat tentang agama dan magi yang diacunya. Kepemimpinan kiai berkaitan dengan agama, kepemimpinan jawara berkaitan dengan magi, karena magi menjanjikan kekuatan yang dibutuhkan oleh jawara.

Untuk memperoleh jawaban dari masalah tersebut dipergunakan *metode kualitatif* dan aplikasi *etnografi dalam penelitian antropologi*, yaitu pendekatan yang menghasilkan dan deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang dan perilaku yang dapat diamati dan diarahkan pada latar dan individu secara *holistik*.

Berdasarkan *teori struktural-fungsional* menurut Parsons, memandang sistem sosial budaya menekankan pada fungsi dalam suatu struktur terjalin dalam suatu jaringan sistem. Setiap elemen terdiri dari elemen yang lebih kecil yang juga terjalin dalam suatu jaringan sistem. Dalam hal ini, agama dan magi dipandang sebagai elemen yang satu sama lain saling memberi dan menerima (*sumbangan*), sehingga elemen tersebut terjaring dalam suatu jaringan sistem (*sistem budaya*). Kemudian berdasarkan teori aksi (*theory of action*) menurut Parsons, hubungan sistem tersebut diturunkan pada sistem sosial yang ternyata diperlihatkan oleh perilaku kepemimpinan kiai-jawara. Tekanan utamanya diletakkan pada bagaimana keteraturan di antara berbagai unsur masyarakat itu dipertahankan. Demikian pula teori Blumer, tentang *interaksionisme simbolis* bahwa interaksi manusia dijembatani oleh penggunaan simbol-simbol, walau semua antropologi berhubungan dengan perilaku manusia ia mengabaikan analisis makna yang dikaitkan pada perilaku itu, akan tetapi berupa respons untuk "bertindak yang berdasarkan simbol-simbol".

Fungsi kiai tidak hanya terbatas pada aspek *ritual*, tetapi mempengaruhi pemerintahan, pembangunan dan kemasyarakatan. Fungsi ini memberi otoritas kepada kiai sebagai *simbol* dan pemimpin yang berwibawa. Demikian juga jawara sebagai bagian identitas masyarakat Banten, memiliki otoritas keberanian dan percaya diri, sehingga

,menjadi *public figure* dalam komunitas tradisional. Budaya lokal akan lebih kuat sejalan dengan kuatnya fungsi kepemimpinan tradisional.

Jadi, Kepemimpinan Kiai-Jawara, melalui Relasi Kuasa dalam kepemimpinan kiai-jawara itu disebabkan karena perilaku keduanya, saling ketergantungan (*dependensi*) antara keduanya merupakan keniscayaan, demikian pula sistem sosial yang mempunyai hubungan *simbiotik* (saling menguntungkan) dengan agama dan magi dalam sistem budaya, merupakan faktor pendorong dan penyumbang dalam memelihara kelestarian kepemimpinan tersebut.

KATAPENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kepada Allah SWT yang telah mengajarkan manusia sesuatu yang belum diketahuinya. Salawat dan salam penulis kirimkan pula pada Nabi Muhammad SAW sebagai pembawa cahaya dan rahmat bagi semua alam.

Atas rahmat dan hidayah Allah SWT, penulis telah berhasil melakukan penelitian dan penulisan disertasi yang berjudul, *Kepemimpinan Kiai-Jawara (Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten)*.

Penyelesaian penelitian dan penulisan disertasi ini melalui proses yang cukup panjang dan telah banyak melibatkan bantuan orang lain. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, penulis ucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada mereka yang telah berjasa dan membantu penulis, antara lain:

Kepada Yth. Bapak Prof. Dr. H. M.Amin Abdullah, sebagai promotor dan Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberikan pengarahan, bimbingan dan petunjuk yang sangat berharga bagi penulis dalam menghadirkan disertasi ini.

Selanjutnya ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Yth. Prof.Dr.H.Dadang Kahmad, MS. sebagai promotor dalam penulisan disertasi ini juga kepada Yth. Bapak Direktur dan Asisten Direktur Program Pascasarjana beserta staf, Kepala Perpustakaan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta staf yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas bagi penulisan dalam mengikuti Program Pascasarjana dan menelaah buku-buku yang diperlukan. Begitu

pula halnya dengan semua tenaga pengajar yang dengan ikhlas telah memberikan informasi ilmu, dorongan dan masukan yang sangat bermanfaat bagi penulis.

Selanjutnya ucapan terima kasih penulis ditujukan pula kepada Yth. Bapak Rektor, Dekan Fakultas Syari'ah UIN Sunan Gunung Jati Bandung yang telah memberikan izin dan kesempatan kepada penulis untuk mengikuti Program Doktor (S 3) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta hingga penyelesaian disertasi ini.

Demikian pula rekan-rekan yang telah memberikan motivasi pada penulis dalam penyelesaian studi ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu.

Pada kesempatan ini, izinkan pula penulis mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak, yang telah banyak membantu untuk mendapatkan literatur yang berkaitan dengan pokok kajian penulisan disertasi ini, dan kepada yang lainnya yang telah memberikan fasilitas tempatnya sebagai sarana dalam pertemuan dengan tokoh para kiai-jawara, apabila sedang mempersoalkan kajian yang diteliti penulis, termasuk di dalamnya para informan.

Dan tak lupa pula, ucapan terima kasih ini ditujukan kepada ayahanda, dan ibunda yang dengan kasih sayangnya telah banyak memberikan pengorbanan dan do'anya pada penulis untuk kesuksesan ini. Hal yang sama juga dihaturkan kepada kedua mertua.

Secara khusus, ucapan terima kasih ini disampaikan pula pada anak kami serta istri yang telah memberi semangat tersendiri bagi penulis untuk menyelesaikan disertasi ini secepatnya. Hanya kepada Allah SWT sajalah penulis menyerahkan semua kebaikan yang telah diberikan, karena hanya Dialah yang dapat membalas kebaikan hamba-Nya dengan imbalan yang setimpal. Amin !

Akhirnya, penulis menyadari bahwa banyak terdapat kekurangan dalam tulisan ini, karena tak ada gading yang tak retak, atas itu semua dengan tangan yang terbuka dan rasa hormat penulis membuka diri untuk berdialog dengan siapa pun demi kesempurnaan aspek-aspek kajian dalam disertasi ini. Namun betapapun kecilnya hasil kajian ini, semoga memperoleh setitik hazanah kepustakaan yang berharga. Semoga Allah SWT selalu memberikan hidayah-Nya bagi kita semua. Amin !

Yogyakarta, September 2005

Penulis,

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi huruf-huruf Arab ke dalam huruf-huruf latin dalam disertasi ini mengikuti sistem yang digunakan oleh kebanyakan publikasi yang berbahasa Inggris yang juga digunakan oleh berbagai instansi di Amerika dan Eropah sebagaimana yang dikutip dari *Pedoman Transliterasi Bahasa Arab* yang diterbitkan oleh INIS pada tahun 1992.

1. Konsonan Tunggal:

ا	=	'	ز	=	z	ق	=	q
ب	=	b	س	=	s	ك	=	k
ت	=	t	ش	=	sh	ل	=	l
ث	=	th	ص	=	s	م	=	m
ج	=	j	ض	=	ḍ	ن	=	n
ح	=	h	ط	=	t	و	=	w
خ	=	kh	ظ	=	ẓ	ه	=	h
د	=	d	ع	=	'	ي	=	y
ذ	=	dh	غ	=	gh	ة	=	a
ر	=	r	ف	=	f	ا	=	at

2. Konsonan Rangkap (Konsonan yang dikarenakan adanya syaddah) :

Contoh :

ربنا = *rabbānā*

المنورة = *al-munawwara*

3. Vokal Pendek :

ا = a

ي = i

و = u

4. Vokal Panjang :

آ = ā

و = ū

ي / ي = ī

ى = ā

إ = 'ā

5. Diftong :

او = aw

اي = ay

6. Kata Sandang :

Contoh :

ال = al-

الش = al-sh

وال = wa'

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
PENGESAHAN REKTOR.....	iii
DEWAN PENGUJI.....	iv
PENGESAHAN PROMOTOR.....	v
NOTA DINAS	vi
ABSTRAK.....	xii
KATA PENGANTAR.....	xiv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xix

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	11
C. Tujuan Penelitian.....	13
D. Kegunaan Penelitian.....	14
E. Tinjauan Pustaka.....	14
F. Landasan Teori.....	59
G. Metodologi Penelitian.....	80

BAB II DINAMIKA KEBUDAYAAN MASYARAKAT YANG DIAMATI

A. Latar Lokasi Penelitian :.....	87
1.Perkembangan Tata-letak Banten.....	87
2.Perkembangan Kependudukan	95
B. Mobilitas Sosial Masyarakat yang Diamati :.....	101
1.Penduduk dan Mata Pencaharian.....	101
2.Sosial Ekonomi Masyarakat.....	103
3.Identitas Kultural.....	105
C. Agama dan Peranan Tokoh-tokohnya.....	111
D. Sistem Kekerabatan.....	122
E. Stratifikasi Sosial.....	126

BAB III POLA KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA PADA MASYARAKAT BANTEN

A. Pengetahuan dan Konsep Kepemimpinan.....	134
B. Proses Terjadinya Kepemimpinan.....	139
C. Pemimpin dan Pengikut-pengikutnya.....	150
D. Sosialisasi dan kaderisasi Kepemimpinan Kiai-Jawara.....	160
E. Pola Kepemimpinan Kiai-Jawara.....	175

BAB IV FUNGSI KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA DALAM MENGHADAPI TRANSFORMASI BUDAYA

A. Konsep Budaya Masyarakat Banten.....	216
B. Agama dan Tradisi sebagai Unsur Budaya Masyarakat.....	225
C. Kepemimpinan Tradisional dalam Budaya Masyarakat.....	233
D. Transformasi Budaya bagi Masyarakat Banten.....	239
E. Fungsi Kiai-Jawara dalam Budaya Lokal.....	247

BAB V KONSEPTUAL DAN FAKTUAL KEPEMIMPINAN KIAI-JAWARA PADA MASYARAKAT BANTEN

A. Proses Munculnya Kepemimpinan.....	270
B. Simbol Kepemimpinan Kiai-Jawara.....	282
C. Otoritas Kiai-Jawara dalam Masyarakat.	298
D. Kelestarian Kepemimpinan Kiai-Jawara dalam Masyarakat.	311

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan.....	328
B. Rekomendasi.....	334

DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	336
-------------------------	-----

LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	350
------------------------	-----

DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	360
---------------------------	-----

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Studi-studi sosial tentang pemimpin-pemimpin Islam di Indonesia (Geertz, 1959a dan Horikoshi, 1976) menunjukkan bahwa kiai adalah tokoh yang mempunyai posisi strategis dan sentral dalam masyarakat. Posisi sentral mereka itu terkait dengan kedudukannya sebagai orang yang terdidik dan kaya di tengah masyarakat. Sebagai elite terdidik, kiai memberikan pengetahuan Islam kepada para penduduk desa. Dan, pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional adalah sarana penting untuk melakukan transfer pengetahuan kepada masyarakat desa tersebut. Dengan kekayaan mereka, di sisi lain, para kiai menjadi patron, kepada siapa banyak penduduk desa bergantung. Posisi Sentral kiai dapat dilihat dalam pola patronase ini, terutama karena pola ini menghubungkan dan mengikat kiai dengan para santri atau siswanya (lihat Fox dan Dirjosanjoto, 1989).

Sebagai pemimpin Islam tradisional, kiai adalah orang yang diyakini penduduk desa mempunyai otoritas yang besar wibawanya. Hal ini karena kiai adalah orang yang dianggap suci yang dianugerahi berkah. Karena tipe otoritas ini berada "di luar dunia kehidupan rutin dan profan sehari-hari" (Weber, 1973:53) maka kiai dipandang mempunyai kelebihan-kelebihan luar biasa yang membuat kepemimpinannya diakui secara umum. Di samping kelebihan-kelebihan personalnya, otoritas kiai ini dan hubungan akrabnya dengan anggota masyarakat telah dibentuk oleh kepedulian dan orientasinya pada kepentingan-kepentingan umat Islam.

Kiai, karena posisinya, telah memainkan peran perantara bagi umat Islam dengan memberi mereka pemahaman tentang apa yang sedang terjadi pada tingkat nasional (Geertz, 1959a). Para penduduk desa yang biasa menyebut diri mereka *orang awam*, sadar bahwa mereka tidak memiliki pengetahuan yang cukup untuk memahami peristiwa-peristiwa yang terjadi pada tingkat nasional. Hubungan yang dekat antara penduduk desa tersebut dengan kiai kemudian menempatkan kiai pada posisi sebagai penerjemah yang memberikan penjelasan dalam konteks agama dan mengklarifikasi berbagai masalah bangsa pada umumnya. Posisi menonjol kiai ini lebih tampak ketika partai politik secara intens memasuki masyarakat Banten. Ini terjadi karena kiai sendiri adalah bagian dari elite politik, suatu posisi yang strategis dan diklaim mempunyai kekuasaan yang sah untuk mempersatukan umat dalam menghadapi berbagai ancaman yang nyata dari kelompok-kelompok lain.

Namun demikian studi-studi mutakhir menunjukkan adanya berbagai perubahan posisi kiai dalam masyarakat (lihat Usman, 1991 dalam Turmudi, 2004:2) dan juga pandangan sosio-politik mereka (Abdullah, 1988), sehingga membutuhkan pendekatan baru. Peran kiai di pedesaan Banten yang sebelumnya bersifat menentukan dan berwibawa serta meliputi semua aspek kehidupan para penduduk, mulai terkikis. Usman (1991) dalam studinya tentang desa-desa di Jombang menggambarkan hal ini dengan menunjukkan bahwa kebanyakan para pemimpin agama¹ yang ia teliti ternyata kurang populer di desa-desa mereka dibandingkan dengan elite-elite desa yang lain, seperti kepala desa atau orang-orang kaya.

¹ Apa yang dimaksud Usman dengan 'pemimpin agama' adalah kiai dalam terminologi penulis. Istilah 'pemimpin agama' Usman lebih umum maknanya dan tidak mengikuti terminologi lokal. Ini karena fokus studi Usman bukan pada pemimpin agama semata-mata, melainkan lebih pada elite-elite desa, seperti orang kaya atau para pegawai desa.

Meskipun fokus kajian Usman lebih umum dan berada di luar bidang tempat kiai secara tradisional dan kultural terlibat, namun temuannya menunjukkan bahwa kepemimpinan kiai secara umum sedang mengalami perubahan. Proses pembangunan yang tidak terelakkan di seluruh desa-desa Banten telah mengakibatkan terjadinya perubahan dalam situasi dan pandangan sosio-politik umat Islam. Perubahan ini juga mempengaruhi persepsi umat Islam mengenai peran kepemimpinan kiai.

Kepemimpinan (*leadership*) selalu menarik perhatian para ahli. Berbagai literatur tentang kepemimpinan senantiasa memberikan gambaran dan penjelasan bagaimana berbagai aspek kepemimpinan. Jenis, landasan, saluran, kegiatan, nilai, dan simbol kepemimpinan merupakan beberapa aspek kepemimpinan yang sering menjadi fokus perhatian para ahli. Hal ini berkaitan dengan realitas sosial tentang pelapisan dalam struktur masyarakat. Kapan pun dan dimana pun, masyarakat senantiasa terbagi ke dalam lapisan kelompok yang memimpin (*ruling class*) dan kelompok yang dipimpin (*ruled class*). Hampir setiap masyarakat memiliki keyakinan, nilai, kaidah, dan simbol tertentu mengenai peran masing-masing kelompok. Kepemimpinan merupakan lembaga sosial (*social institution*), karena keberadaannya menunjukkan adanya kebutuhan sosial atas pemimpin serta aturan sosial mengenai kepemimpinan. Peran pemimpin berisi ketentuan masyarakat mengenai apa kewajiban dan hak seorang pemimpin². Kiai dan atau jawara merupakan institusi kepemimpinan yang penting dalam struktur masyarakat Banten. Sekalipun keduanya dapat dibedakan, namun dalam perkembangan sejarah keduanya tidak dapat lagi

² Pemimpin menurut Galton (1879) ini muncul dari keturunan orang-orang terkemuka. Dia berpendapat bahwa kepemimpinan itu muncul berdasarkan warisan keturunan, sementara Wiggams (1931) berpendapat bahwa kelangsungan hidup yang terbaik dari perkawinan campuran diantara mereka menghasilkan kelas aristokrat yang secara biologis berbeda dengan kelas yang lebih rendah. Dari kelas aristokrat itulah maka biasanya seorang pemimpin akan muncul. Sedangkan menurut Carlyle (1841) sebagai individu pemimpin memiliki bakat bawaan yang diperoleh dari keturunan yang khas.

dipisahkan satu sama lain. Sejarah sosial Banten tidak bisa dilepaskan dari persoalan kaum jawara. Munculnya kelompok masyarakat yang hingga sekarang masih dikenal itu, telah melalui proses sejarah yang panjang³ para kiai umumnya mempunyai dua kelompok murid yang berkembang sesuai dengan kemampuan mereka. *Pertama*, adalah yang mempunyai kemampuan atau bakat di bidang ilmu agama sehingga kelak bisa menjadi ulama seperti gurunya. *Kedua*, adalah murid yang mempunyai bakat yang berkaitan dengan ilmu bela diri, oleh karena itu mereka dibina dalam hal kekuatan fisik, dan golongan kedua inilah yang kemudian disebut *jawara*.

Sekitar abad ke-16 Masehi agama Islam menyebar di Banten. Puncaknya ditandai oleh berdirinya kerajaan Islam di bawah kepemimpinan Sultan Hasanuddin (1526-1570) sebagai raja pertama.⁴ Pada masa itu, penyebaran ajaran Islam (terutama yang berkaitan dengan sistem kepercayaan) cenderung bersifat pengenalan saja. Pengetahuan agama Islam secara luas belum mendapat perhatian walaupun sudah dilakukan pengislaman di berbagai daerah sekitar Banten. Lembaga-lembaga pengajaran agama Islam, yang disebut dengan *Pesantren*.⁵ baru terjadi pada abad ke-18 Masehi. Tahap ini ditandai oleh berdirinya Pesantren tertua di Caringin-Banten. Perkembangan penyebaran agama Islam tidak hanya didorong oleh keinginan orang-orang Islam untuk memperdalam ajaran agamanya, tetapi juga karena mulai masuknya pengaruh kolonial Belanda di lingkungan keraton Banten.

³ Ada pendapat bahwa kaum jawara ini terbagi dua kelompok (lihat Sunatra, 1997:183). Pertama, kaum jawara yang memegang teguh ilmu agama yang disebut 'jawara ulama', dan kedua, kelompok yang menggunakan 'elmu hideung'.

⁴ Setelah Fatahilah (1427) menguasai Sunda Kelapa, penyebaran agama Islam di Banten dan sekitarnya secara intensif dilakukan oleh Pangeran Sabakingkin yang pada 1526 itu juga diangkat sebagai penguasa daerah Banten sebagai wakil ayahnya 'Susuhunan Jati' dengan gelar Pangeran Maulana Hasanuddin. Pada 1552 Hasanuddin diangkat sebagai Sultan walaupun tetap di bawah pengawasan ayahnya. Baru pada 1568 dinobatkan sebagai Sultan yang berdaulat penuh (lihat Saidi, 2002:113-119).

⁵ Perkataan *Pesantren* berasal dari kata santri, yang dengan awalan pe dan akhiran an, berarti tempat tinggal para santri (lihat Dhofier, 1982:18).

Perkembangan pesantren mendorong pemunculan figur kepemimpinan, yaitu *kiai*⁶ dalam arti tertentu, *kiai* adalah orang yang memberikan pengajaran agama Islam (sebagai guru) dalam pesantren itu.

Dalam struktur kesultanan, *kiai* berperan sebagai "*perpanjangan tangan*" sultan dalam proses Islamisasi di pedesaan. Karena kesultanan sendiri berdiri atas dasar upaya Islamisasi, maka peran *kiai* dapat mengembangkan pengaruh dan memperkuat kekuasaan sultan. Pada saat yang sama, hal ini menguntungkan *kiai* karena posisinya sebagai pemimpin masyarakat mendapatkan legitimasi sultan. Hubungan fungsional demikian terus berlangsung hingga kesultanan Banten terakhir, yaitu sultan Rafiuddin (1813-1820).

Sekalipun masa kesultanan berakhir, dan digantikan oleh kekuasaan pemerintah kolonial, namun posisi *kiai* sebagai pemimpin masyarakat Banten tampak tidak pernah memudar. Kelestarian kepemimpinan ini tampaknya didukung oleh rakyat banyak yang membenci kolonialisme Belanda yang dianggap telah memporakporandakan sistem kesultanan. Para *kiai* malah berhasil memobilisasi masyarakat untuk memberontak penguasa jajahan Belanda pada abad ke-19 Masehi, seperti Pemberontakan Petani Banten 1888 yang dipimpin oleh *Kiai Haji Wasid* (Kartodirdjo, 1984a : 1-509). Kekuatan dan kelestarian posisi *kiai* tidak berkaitan dengan pengetahuannya dalam masalah agama, tetapi juga berhubungan dengan sistem kepercayaan masyarakat. Mereka meyakini bahwa para pemimpin dikaruniai kemampuan untuk memanfaatkan kekuatan supernatural. Para sultan disebut *Waliyullah*, yaitu orang yang dianggap memiliki kekuatan Allah. Kekuatan-

⁶ *Kiai* merupakan elemen yang esensial dari suatu pesantren. Ia seringkali bahkan merupakan pendirinya, dari pertumbuhannya suatu pesantren tergantung kepada kemampuan pribadi *kiai*nya. Menurut asal-usulnya perkataan *kiai* dalam bahasa Jawa dipakai untuk tiga jenis gelar; (1) sebagai gelar kehormatan bagi barang-barang yang dianggap keramat, umpamanya '*Kiai Garuda Kencana*' dipakai untuk sebutan kereta emas di Keraton Yogyakarta; (2) Gelar kehormatan untuk orang-orang tua pada umumnya, dan (3) Gelar yang diberikan masyarakat kepada ahli agama Islam, dan terutama yang memiliki pesantren (lihat Dhofier, 1982:55).

kekuatan inilah yang kemudian diturunkan pada kiai-kiai dalam bentuk keramat melalui lembaga *tarekat*.⁷ Kekuatan-kekuatan itu dianggap dapat dan mampu menyelesaikan persoalan-persoalan manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Kekuatan-kekuatan itu disebut sebagai *magis*.⁸ yaitu upaya yang bersifat *supernatural* yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan praktis manusia selagi tidak terpenuhi oleh kekuatan-kekuatan lain.

Selain kiai, jawara juga merupakan kelompok pemimpin lain yang sanggup menempatkan diri pada *social hierarchie* yang penting dalam struktur masyarakat pedesaan sejak abad ke-19 Masehi. Pada umumnya, golongan ini terdiri dari orang-orang yang tidak mempunyai pekerjaan tetap. Bahkan, seringkali melakukan kegiatan-kegiatan kriminal. Akan tetapi, karena memiliki kekuatan-kekuatan untuk memanipulasi kekuatan *supernatural*, mereka tetap disegani. Jika kiai memperoleh kekuatan-kekuatan ini melalui lembaga tarekat atau *hikmat*, maka jawara memperolehnya dengan menggunakan *jimat*.⁹ Karena jimat itu menggunakan simbol-simbol keagamaan (misalnya; ayat-ayat suci), maka jimat umumnya dikeluarkan oleh kiai sebagai tokoh agama. Jimat memberikan harapan dan memenuhi kebutuhan praktis pada jawara yang salah satunya berupa kesaktian atau kekebalan. Hal ini tampak menunjukkan bahwa kekuatan jimat bersifat magis. Dengan

⁷ Tarekat/Tarikat ialah suatu cara tertentu dalam tasawuf yang bertujuan memperoleh hubungan langsung dan secara sadar kepada Tuhan. Pelaku tasawuf disebut Sufi. Dia dianggap mendapat keramat. Tarekat dan keramat dalam arti ini menunjukkan bahwa di dalamnya ada kekuatan 'mystical power' melalui hubungan langsung dengan Tuhan sehingga dengan mudah akan memberikan pertolongan. Harapan akan pertolongan Tuhan melalui cara tertentu ini berarti merupakan upaya supranatural. Dalam lapangan tasawuf, istilah ini sampai abad ke 11 dipakai dengan pengertian jalan yang harus ditempuh oleh setiap calon sufi untuk mencapai tujuannya, yaitu berada sedekat mungkin dengan Allah tanpa batas.

⁸ Magis biasanya merupakan keadaan dimana seseorang mempergunakan sihir untuk memenuhi maksud-maksud pribadi, magis juga merupakan sarana untuk tujuan tertentu sebagaimana diharapkan. Magis terbagi dalam; (1) Black magic 'magis hitam' orang berusaha untuk berbuat jahat, dan (2) White Magic 'magis putih' dengan magis itu orang berbuat untuk kebaikan (lihat Samudi, 1996:13).

⁹ Jimat adalah yang bisa diartikan sebagai 'barang sing isi daya kekuatan gaib', artinya benda yang dianggap berisi kekuatan gaib. Jimat/azimat ini disebut juga sebagai magis yang di dalam Whedathama di sebut 'ngelmu karang'. Karena menganggap bahwa suatu benda mengandung kekuatan 'mana', maka kepercayaan pada jimat ini disebut juga kepercayaan animisme. Di dalamnya meliputi, isim, rajah, dan lain-lain (lihat Cheong, 1973:26).

demikian, kiai dan jawara memiliki kesamaan dalam landasan kepemimpinan mereka, yaitu ketergantungan mereka pada kekuatan supernatural.

Sampai penelitian ini dilakukan (2003/2004), kedua institusi kepemimpinan tersebut masih berkembang di pedesaan Banten. Dalam struktur sosial, mereka menempati posisi sebagai pihak yang memimpin. Dibanding orang kebanyakan, kepemimpinan ini mempunyai kelebihan, yaitu kemampuan magis. Namun demikian, keduanya berbeda dalam bentuk pemilikan, penggunaan, dan ketergantungannya. Kiai adalah golongan yang berkemampuan mewujudkan magis, dan menjadi sumber pengetahuan tentang formula-formulanya, sedangkan jawara adalah golongan yang menerima kemampuan magis dari kiai. Jadi, kelestarian kedua kepemimpinan ini berkaitan dengan agama dan magis '*religio-magis*'¹⁰.

Di Banten orang yang dianggap tinggi ilmu pengetahuannya dalam bidang agama Islam disebut kiai.¹¹ Dan tidak jarang di antaranya dinilai oleh masyarakat mempunyai ilmu pengetahuan agama yang setaraf dengan para mujtahid 'ahli berijtihad'. Oleh karena itu, mereka dianggap mampu memberikan jawaban atau solusi terhadap permasalahan yang muncul di kalangan masyarakat, baik permasalahan yang langsung erat kaitannya dengan

¹⁰ Religi dalam bahasa Latin Religio/Sikap khidmat dalam pemujaan, sikap dalam hubungannya dengan hal yang suci dan supernatural, yang dengan sendirinya menuntut hormat dan khidmat. Kini religi itu diidentikkan dengan istilah agama dan keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Istilah yang terakhir inilah yang dipergunakan dalam istilah religio tersebut. Sedangkan magis dalam bahasa Yunani Magcia/ilmu sihir, Tekni magike/ilmu gaib, sesuatu atau cara tertentu yang diyakini dapat menimbulkan kekuatan gaib, sehingga oleh karenanya dapat mengusir alam sekitar, termasuk alam pikiran maupun tingkah-laku manusia. Magis dibedakan antara magis putih bila dimaksudkan untuk mencapai tujuan baik, dan magis hitam bila dimaksud untuk tujuan sebaliknya. Kepercayaan demikian terdapat pada berbagai bangsa, baik di zaman purba maupun di zaman sekarang. Dalam antropologi dikenal bentuk-bentuk magis, yaitu Shamanisme/Shaman yang banyak terdapat pada berbagai penduduk pribumi Eksimo, Oceania, Afrika. Voodooisme/Voodoo, pada suku-suku pribumi di Amerika (lihat Dhavamony, 1973; Sudiarja, 1995:51).

¹¹ Sebagaimana penulis telah sebutkan terdahulu, bahwa kiai besar biasanya memiliki pesantren, namun tidak berarti bahwa semua kiai besar memiliki pesantren. KH. Abdul Wahab Afif, salah seorang kiai yang paling dihormati di Banten dan banyak jabatan yang diembannya, ia tidak mempunyai pesantren. Tetapi ia tetap disebut sebagai kiai, jabatan terakhir sekarang sebagai ketua MUI Prop. Banten.

praktek keagamaan, maupun yang tidak berkaitan langsung, seperti masalah sosial dan politik. Kiai seperti ini akan memancarkan daya tarik di mana pun dia berada. Banyak santri yang berdatangan kepadanya yang pada gilirannya nanti akan keluar menyebarkan pengaruh kiai tersebut sehingga pengaruhnya akan semakin luas. Kiai seperti ini seringkali tampil menjadi tokoh kharismatik, panutan masyarakat. Pengaruhnya kadang kala jauh melampaui batas desa sekitarnya atau pesantrennya.

Bertolak dari adanya kepemimpinan seperti itu, dalam studi ini akan mencoba mengungkapkan keberadaan kiai-jawara di Banten. Tujuannya adalah; *pertama*, untuk mengungkapkan pola kepemimpinan kiai-jawara di kalangan masyarakat pedesaan Banten, *Kedua*, untuk melihat kepemimpinan kiai-jawara dalam menghadapi transformasi budaya, dan *Ketiga*, untuk menemukan model faktual kepemimpinan kiai-jawara pada masyarakat Banten saat ini. Untuk mencari jawabannya mencoba mengungkapkannya, melalui peran mereka dalam masyarakat pedesaan di Banten.

Masalah penelitian ini adalah masalah keterkaitan kepemimpinan kiai-jawara pada agama dan magis sebagai landasan kepemimpinan mereka, serta saluran dan aktivitas kepemimpinan mereka sebagai relasi kuasa dalam kepemimpinan tradisional religio-magis di pedesaan Banten. Dalam konteks pedesaan Banten sekarang, kekuatan religio-magis yang dimiliki para kiai-jawara berasal dari ajaran para kiai kharismatik pada masa awal kesultanan, dan mereka tidak melibatkan diri dalam kepemimpinan legal-formal.¹² Oleh

¹² Pemimpin formal ialah: Orang yang oleh organisasi atau lembaga tertentu ditunjuk sebagai pemimpin, berdasarkan keputusan dan pengangkatan resmi untuk memangku suatu jabatan dalam struktur organisasi dengan segala hak dan kewajiban yang berkaitan dengannya, untuk mencapai sasaran organisasi. Sedangkan pemimpin informal ialah: orang yang tidak mendapatkan pengangkatan formal sebagai pemimpin; namun karena ia memiliki sejumlah kualitas unggul, dia mencvapai kedudukan sebagai orang yang mampu mempengaruhi kondisi psikis dan perilaku suatu kelompok atau masyarakat.

karena itu, dalam skema Weberian, kepemimpinan kiai-jawara termasuk kepada konsep kepemimpinan tradisional.

Berdasarkan latar belakang di atas, fokus penelitian dalam disertasi ini adalah kepemimpinan kiai-jawara sebagai relasi kuasa kepemimpinan tradisional yang mendasarkan diri pada otoritas religio-magis dalam konteks pedesaan Banten masa kini. Ketertarikan pada masalah ini tidak saja dilihat dari segi proses, perubahan, dan problematika kepemimpinan kiai-jawara, tetapi juga dari segi keunikannya di tengah-tengah arus perubahan sosial pada skala nasional maupun regional. Selain itu, ketertarikan pada masalah ini berkaitan dengan pertimbangan pemeliharaan dan kelangsungan warisan tradisi kepemimpinan leluhur yang masih terpelihara hingga kini sebagai wujud kearifan lokal. Penentuan topik disertasi ini pun berkaitan dengan keprihatinan penulis terhadap situasi dan kondisi para pemikir atau intelektual muslim Indonesia dewasa ini, khususnya di lingkungan IAIN, yang kurang tertarik pada pemeliharaan “tradisi kecil” serta menganggapnya sebagai penyimpangan (*bid'ah*, *novelty*) dari “tradisi besar”. Selain masalah komitmen dan integritas keilmuan, kecenderungan ini disebabkan antara lain oleh keterbatasan penguasaan pendekatan dalam mengembangkan ilmu agama.

Dengan menggambarkan dan menjelaskan kepemimpinan kiai-jawara berdasarkan pendekatan antropologis dalam kepemimpinan di pedesaan Banten ini, maka dapat diungkapkan konsep, proposisi, dan teori mengenai kepemimpinan dalam komunitas muslim, serta aplikasinya dalam proses dan perubahan sosial komunitas yang bersangkutan dalam karakteristik, sosialisasi, serta kaderisasi pemimpin tradisional. Dengan demikian, kajian atas masalah ini dapat memberikan sumbangan yang berharga, baik untuk perkembangan pemikiran keislaman maupun perkembangan masyarakat muslim di Indonesia.

Masyarakat pedesaan Banten pada umumnya dikenal sebagai masyarakat yang taat beragama dan mayoritas penduduknya (95%) memeluk agama Islam. Lembaga-lembaga pendidikan yang berbasiskan kepada agama Islam dapat dengan mudah ditemui di hampir semua desa di Banten. Religiusitas masyarakat Banten itu pada umumnya tidak bisa dilepaskan dari kesejarahan tentang Banten sendiri, yang dikenal sejak dulu sebagai salah satu daerah yang dikenal dan pernah menjadi pusat kerajaan Islam, sewajarnya pula jika kiai menempati kedudukan yang penting dalam masyarakat, karena daerahnya mendukung keberadaannya. Pengaruh kiai-jawara yang melewati batas-batas geografis pedesaan berkat legitimasi masyarakat untuk memimpin ritual keagamaan, adat dan menginterpretasi doktrin agama. Selain itu kiai-jawara juga dipandang memiliki kekuatan supranatural karena kedekatannya dengan sang pencipta.

Jadi diasumsikan bahwa agama dan magis tampaknya mempunyai hubungan yang saling menguntungkan yang diwujudkan oleh kiai-jawara. Berkenaan dengan permasalahan yang dikaji, maka aspek-aspek yang menyangkut kepemimpinan kiai-jawara dapat diidentifikasi sebagai berikut:

Pola kepemimpinan, jaringan kepemimpinan, sosialisasi dan kaderisasi kepemimpinan, serta perannya dalam masyarakat yang masih dipertahankan oleh masyarakat pedesaan di Banten.

Fungsi kepemimpinan tradisional kiai-jawara terhadap proses pembangunan dan kemasyarakatan dalam menghadapi transformasi budaya. Kepemimpinan tradisional kiai-jawara tidak dapat dibatasi oleh wilayah administrasi pemerintahan, melainkan prosesnya menyebar dan berpengaruh terhadap daerah sekitarnya, baik berskala regional maupun nasional. Cara penyebarannya, pengaruhnya terhadap unsur luar tersebut, dan proses akulturasi, terutama yang berkaitan dengan bentuk-bentuk perubahan sosial dan

transformasi budaya, dari kepemimpinan kiai-jawara yang selalu memanfaatkan religio-magis dalam kepemimpinannya.

Bentuk-bentuk yang dapat memperkuat hubungan religio-magis, sehingga dapat mewujudkan kepemimpinan kiai-jawara menjadi langgeng, serta memperoleh kelestarian dari para pengikutnya, kiai-jawara yang selalu memanfaatkan agama dan magis dalam proses kepemimpinannya menjadi anutan bagi pengikutnya, akibat dari legitimasi kekiaian dan aplikasi kejawaraan yang mengakibatkan lestarnya kepemimpinan religio-magis tersebut dengan asumsi akhir akan menemukan model faktual kepemimpinan kiai-jawara masa kini yang serba modern dari pengaruh luar sebagai anutan masyarakat pedesaan di Banten, apakah kepemimpinan kiai-jawara tersebut masih dapat dipertahankan atau sebaliknya.

B. Permasalahan.

Masalah penelitian ini adalah kepemimpinan kiai-jawara. Secara spesifik penelitian ini memusatkan perhatian pada relasi kuasa kepemimpinan tradisional religio-magis dalam konteks masyarakat pedesaan di Banten. Dalam struktur masyarakat pedesaan Banten, salah satu institusi kepemimpinan adalah kekiaian-kejawaraan. Kiai-jawara menempati posisi pemimpin di atas, orang kebanyakan yang menempati posisi yang dipimpin. Legitimasi kepemimpinan kiai-jawara didasarkan pada kemampuan kiai-jawara dalam urusan agama dan magis. Implikasi relasi kuasa dari kepemimpinan tradisional religio-magis adalah wibawa kiai-jawara dan kepatuhan orang kebanyakan sebagai konsekuensi logis dari masing-masing status.

Untuk mempertahankan statusnya, kiai-jawara sebagai pemimpin dituntut untuk selalu mempertahankan kewibawaan (*authority*) dan keunggulan (*superiority*) mereka.

Kewibawaan dan keunggulan kiai-jawara terletak pada kemampuannya berhubungan dengan kekuatan supernatural. Dalam tataran praktis, tuntutan ini tergambar dari harapan masyarakat mengenai sifat-sifat pemimpin, yang terpenting antara lain mempunyai keahlian yang diperlukan dan diakui oleh warga masyarakat, mempunyai kemampuan untuk mempergunakan kekuatan fisik yang nyata, dan mempunyai sifat keramat menurut pandangan umum dalam masyarakat. Semua sifat yang dibutuhkan dapat terpenuhi lewat magis, sebab magis menawarkan pemenuhan kebutuhan praktis yang berhubungan dengan kekuatan supernatural. Akibatnya, kiai-jawara ini tampaknya mempunyai ketergantungan pada magis. Kekuatan magis dimaksud adalah bersumber dari ajaran agama, sekurang-kurangnya ia “diselimuti” oleh agama.

Posisi kiai mendapat legitimasi dari masyarakat, sehingga memiliki kewenangan untuk memimpin ritual dan menginterpretasi doktrin agama memperoleh peluang banyak untuk memerankan bidang agama itu dan sekaligus meningkatkannya. Ini disebabkan keyakinan bahwa ajaran Islam tidak dapat dipisahkan dari aspek atau unsur kemasyarakatan. Oleh karenanya kiai pun mendapatkan kemampuan bidang agama hasil dari jerih payahnya mencari ilmu melalui ketekunannya berguru pada kiai lain yang lebih senior sehingga sekaligus menempati posisi jawara dalam memenuhi kebutuhan praktis kepemimpinannya. Atas dasar adanya hubungan ini pemimpin dituntut untuk memerankan kiai sekaligus jawara untuk melestarikan kepemimpinannya. Jadi kepemimpinan kiai-jawara berada pada jaringan-jaringan agama dan kemasyarakatan. Ini menggambarkan bahwa kiai-jawara menempatkan kepemimpinan sebagai kebutuhan praktisnya. Selain memfungsikan agama, mereka pun memanfaatkan supernatural sebagai alat untuk memenuhi kebutuhan itu. Hal ini disebabkan adanya kelebihan-kelebihan supernatural yang diperlukan oleh suatu kepemimpinan.

Agama selalu dibutuhkan oleh kepemimpinan ini untuk mempertahankan otoritas dan superioritasnya, sehingga mereka berusaha mempertahankan agama. Agama yang mereka yakini memberi juga kekuatan supernatural yang secara praktis memberikan dan melestarikan kepemimpinan ini. Karena supernatural difungsikan dalam kepemimpinan, maka tampaknya kepemimpinan juga menjamin kelestariannya. Dengan demikian, agama dan kekuatan supernatural mendukung atau bahkan menyebabkan lahirnya kepemimpinan kiai-jawara ini.

Jadi diasumsikan bahwa agama dan kekuatan supernatural tampaknya mempunyai hubungan yang saling menguntungkan yang diwujudkan oleh kiai-jawara. Berkenaan dengan permasalahan yang dikaji, maka aspek-aspek yang menyangkut kepemimpinan kiai-jawara yang dapat dirumuskan sebagai bahan kajian sebagai berikut :

1. Bagaimana pola kepemimpinan kiai-jawara pada masyarakat pedesaan di Banten masih dipertahankan?
2. Bagaimana fungsi kepemimpinan kiai-jawara dalam menghadapi transformasi budaya?
3. Seperti apa model konseptual dan faktual kepemimpinan kiai-jawara pada masyarakat pedesaan di Banten ?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian tentang kepemimpinan kiai-jawara; kajian relasi kuasa kepemimpinan tradisional religio-magis pedesaan di Banten, diharapkan dapat memberikan gambaran secara jelas mengenai pola kepemimpinan kiai-jawara pada masyarakat pedesaan di Banten, fungsi kepemimpinan kiai-jawara dalam menghadapi transformasi budaya, dan model kepemimpinan kiai-jawara secara konseptual maupun secara faktual dalam mewujudkan hubungan antara unit religio-magis. Penelitian ini menjadi penting, karena

sosok kepemimpinan kiai-jawara merupakan tokoh sentral yang sangat dekat dengan rakyat. Kiai-jawara dinilai sebagai sosok pemimpin yang sangat mengetahui dan memahami seluk beluk permasalahan yang dihadapi warga desa. Kiai-jawara juga sekaligus menjadi kunci utama keberhasilan pembangunan di tingkat bawah. Oleh karena itu bentuk kepemimpinan kiai-jawara yang bagaimana yang dapat diharapkan oleh warga desa saat ini, dapat dijabarkan secara jelas melalui tahapan tujuan penelitian berikut ini :

1. Melihat gambaran secara jelas kepemimpinan kiai-jawara; Relasi kuasa dalam kepemimpinan tradisional religio-magis di pedesaan Banten yang berlangsung di daerah penelitian.
2. Melihat akibat yang terjadi bagi warga desa dengan adanya kepemimpinan tersebut.

D. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memiliki kegunaan, terutama bagi :

1. Pengembangan ilmu-ilmu sosial yang berkaitan dengan konsep Agama Islam dan Antropologi .
2. Memberikan pengetahuan dan gambaran tentang kepemimpinan tradisional kiai-jawara pada masyarakat pedesaan Banten dalam budaya lokal.
3. Memberikan sumbangan pemikiran bagi Pemerintah Propinsi Banten, dalam rangka mengembangkan pembangunan Sumber Daya Manusia (SDM), serta sebagai bahan masukan, dalam pemberdayaan kepemimpinan tradisional, khususnya kiai-jawara yang selalu memanfaatkan agama dan magis dalam kepemimpinannya.

E. Tinjauan Pustaka

Pada bagian ini penulis akan meninjau kepustakaan yang mengkaji berbagai perubahan dan perkembangan kepemimpinan Islam di Banten dan Jawa, khususnya studi-

studi tentang kebudayaan, agama, dan kepemimpinan pesantren¹³ serta peran kiai. Sumber-sumber yang mengkaji: (1) sistem kepemimpinan dan perannya dalam membentuk pola keyakinan dan kebudayaan Islam; (2) usaha-usaha kiai dalam menjaga kepemimpinannya dan sosial-politiknya dalam memelihara Islam pada umumnya; dan (3) usaha-usaha kiai-jawara yang dilakukan dalam kepemimpinannya selama terlibat dalam pemerintahan di Banten. Para peneliti yang menggunakan pendekatan antropologis dan sosiologis, dan sejarah dengan melakukan observasi partisipan dan wawancara sebagai metode utama pengumpulan datanya.

Sebuah studi yang menarik tentang Islam, terutama mengenai kiai Jawa dilakukan oleh Geertz pada tahun 1960-an. Studi ini menarik perhatian, baik sarjana Indonesia maupun sarjana Barat yang tertarik dengan perkembangan Islam di Indonesia. Studi ini sangat signifikan karena ia telah meletakkan kerangka untuk memahami pengaruh politik kiai Jawa. Studi Geertz juga menjelaskan masalah-masalah politik Indonesia secara umum. Kendati demikian, studinya banyak dikritik oleh beberapa sarjana. Woodward (1989), misalnya, berpendapat bahwa Geertz telah gagal dalam memahami sifat-sifat perkembangan Islam di Jawa. Sedangkan Hodgson (1974) melihat Geertz gagal karena ia terlalu dipengaruhi oleh perspektif muslim modern.¹⁰ Namun demikian, terlepas dari kritik ini, Geertz telah memelopori studi-studi Islam Jawa modern. Studi-studi lainnya tentang Islam di Jawa selalu merujuk pada karya Geertz.

¹³ Istilah pesantren dan pondok, seperti telah diungkapkan di bagian muka, biasanya digunakan untuk menunjuk hal yang sama. Istilah pondok pesantren juga sering digunakan. Istilah pondok berasal dari bahasa Arab, yaitu funduq, yang berarti asrama; sedangkan istilah pesantren, menurut Dhofier (1982:18) berasal dari kata santri yang berarti murid. Orang Jawa biasanya menambahkan awalan pe dan akhiran an untuk menunjukkan tempat di mana sesuatu berada. Jadi, pesantren adalah tempat di mana santri tinggal.

¹⁴ Definisi tentang modernisasi yang penulis gunakan di sini terkait dengan sikap-sikap atau perilaku. Penulis dipengaruhi oleh apa yang dikonseptualisasi oleh Tamney (1980). Namun demikian, modernisasi tidak hanya terjadi pada tingkat sikap, tetapi juga pada tingkat struktur.

Studi-studi berikutnya mengenai tema ini, dalam banyak hal berbeda dengan pendekatan yang digunakan Geertz, meskipun mereka menggunakan kerangkanya secara longgar. Horikoshi (1976) melakukan penelitian tentang peran kiai di Jawa Barat dalam menjaga tatanan sosial, sedangkan Dhofier (1982) memusatkan studinya pada kiai dan pesantren, atau apa yang ia sebutkan dengan “tradisi pesantren”. Dhofier mengemukakan pola hubungan kiai-santri dan pendidikan Islam tradisional. Ia juga membahas jaringan hubungan antara kiai dalam wilayah geografis yang lebih luas dan keterikatan mereka pada hubungan-hubungan keluarga yang dekat. Studi lain dilakukan oleh Mansurnoor (1990), Usman (1991), dan Pranowo (1991). Studi-studi ini, secara berturut-turut, menganalisis kiai dan ulama.¹⁵ Madura sebagai agen perubahan, ulama sebagai elite keagamaan, dan peran kiai dan pesantren dalam menciptakan tradisi Islam. Dari analisis-analisis ini, terbukti bahwa ada pola budaya yang sama antara ulama dalam masyarakat Jawa, Sunda, dan Madura. Ulama di daerah-daerah ini merupakan elite yang mempunyai pengaruh kuat dalam membangun masyarakat religius. Pola transmisi nilai yang dilembagakan melalui pendidikan pesantren juga didasarkan pada proses yang serupa. Pondok atau madrasah di daerah-daerah ini adalah lembaga pendidikan utama dan dipandang oleh para peneliti tersebut sebagai sarana sosialisasi yang utama. Lembaga tradisional pengajaran agama juga merupakan alat utama dalam mentransmisikan nilai-nilai, norma, dan simbol agama kepada masyarakat.

Selain itu, keulamaan di berbagai daerah Jawa bersifat hierarkis. Meskipun hierarki ini tidak diciptakan secara formal, namun ada pengakuan umum dari masyarakat tentang keberadaannya, yang mempengaruhi posisi utama. Seorang ulama yang lebih tinggi

¹⁵ Istilah kiai dan ulama mempunyai banyak kesamaan makna. Istilah ulama berasal dari bahasa Arab, sementara istilah kiai berasal dari bahasa Jawa.

tingkatannya akan menerima perlakuan berbeda dari masyarakat dibandingkan dengan ulama yang lebih rendah. Menurut tiga studi ini, pola hierarkis keulamaan ini pada dasarnya bersifat askriptif. Pola ini tampak lebih nyata di Madura, seperti diteliti oleh Mansurnoor, di mana keulamaan diwariskan secara geneologis. Seorang muslim terdidik atau terpelajar yang ingin mendirikan pesantren tetapi tidak berasal dari keluarga kiai akan sulit memperoleh pengakuan dari masyarakat karena tidak mempunyai status sosial yang layak (Mansurnoor, 1990:217). Namun demikian, harus disadari bahwa di daerah-daerah selain Madura, ada perbedaan antara keulamaan pada tingkat yang lebih rendah dan yang lebih tinggi dalam kaitannya dengan masalah askriptif ini. Pada tingkat yang lebih tinggi, seperti halnya di Madura, keulamaan di Jawa kebanyakan diwariskan, khususnya di kalangan mereka yang menjalankan pesantren. Ini terjadi karena pada tingkat yang lebih rendah, keulamaan dapat dicapai oleh muslim manapun sejauh ia menerima pengakuan sosial, sedangkan pada tingkat yang lebih tinggi keulamaan membutuhkan kekayaan yang memadai. Hampir semua pesantren yang mendapatkan derajat keulamaan tinggi, misalnya dibangun dengan uang ulama itu sendiri. Selain itu, keulamaan yang lebih tinggi juga memerlukan latar belakang pengetahuan Islam yang lebih luas (kebanyakan ulama-ulama besar Jawa, termasuk juga di Banten, misalnya belajar di Makkah selama bertahun-tahun sebelum memperoleh predikat sebagai seorang ulama), sesuatu yang hanya bisa dicapai oleh ulama yang berlatar belakang keluarga kaya.

Dari studi-studi ini, terbukti bahwa peran kritis kiai terletak pada posisi mereka sebagai pemimpin dan pengajar agama. Kiai adalah bagian dari elite desa yang coba membawa masyarakat mereka ke sebuah situasi ideal seperti dikonsepsikan oleh Islam. Setiap kiai juga mencoba untuk menerjemahkan berbagai perkembangan dan perubahan dalam bidang sosio-kultural dan politik agar masyarakat pedesaan dapat memahaminya.

Jika ulama tempo dulu mempunyai peran yang komprehensif dalam masyarakatnya, peran ini sekarang tampaknya mulai berkurang dalam masyarakat Jawa kontemporer. Ulama adalah seorang fungsionaris lain, di mana posisinya dalam keadaan bersaing dengan pemimpin-pemimpin sosial yang lain. Usman (1991) dalam penelitiannya di Jombang, misalnya menunjukkan bahwa beberapa pemimpin agama sekarang tidak terlalu berpengaruh dibandingkan dengan fungsionaris-fungsionaris yang lain, seperti kepala desa. Para penduduk tidak lagi meminta nasihat ulama dalam masalah-masalah duniawi seperti mereka lakukan sebelumnya. Perubahan dalam posisi ulama ini mungkin disebabkan oleh modernisasi¹⁶ yang menyebabkan nilai-nilai tradisional terancam dan kehilangan maknanya dan tergantikan oleh nilai-nilai modern. Di samping itu, perubahan juga mungkin disebabkan oleh kenyataan bahwa banyak kiai tidak lagi mampu memenuhi semua kebutuhan masyarakat karena keterbatasan pengetahuan sekuler mereka-kebanyakan pengetahuan mereka adalah pengetahuan agama. Oleh karena itu, masyarakat sekarang berpaling ke fungsionaris yang lain, seperti kepala desa, ketika mereka menghadapi berbagai masalah yang terkait dengan pembangunan di desa serta kehidupan duniawi mereka.

Temuan Usman ini layak dikemukakan karena ia berbeda pandangan dengan sarjana-sarjana yang lain. Dibandingkan dengan studi-studi yang lain, terutama Usman menunjukkan adanya perubahan-perubahan dalam peran kiai secara umum yang mengakibatkan perubahan posisi mereka dalam masyarakat yang lebih luas. Meskipun demikian, ada banyak pertanyaan yang masih belum terjawab karena Usman hanya

¹⁶ Termasuk dalam apa yang telah penulis sebut sebagai proses modernisasi adalah transformasi budaya. Transformasi ini, seperti akan dibahas dalam studi ini, sangat berpengaruh terhadap perubahan kepemimpinan kiai-jawara.

memusatkan perhatian pada peran para pemimpin agama dalam kaitannya dengan peran para fungsionaris yang lain dalam proyek-proyek pembangunan yang dilakukan di tiga desa. Studi Usman tidak mempertimbangkan bagaimana kiai menjalankan kekuasaannya dalam masyarakat Jawa pada umumnya. Oleh karena itu, studi ini akan coba memperhatikan pertanyaan tersebut dengan memusatkan perhatiannya pada pola, fungsi, dan model kepemimpinan kiai-jawara dalam budaya lokal di Banten. Isu ini penting, karena umat Islam mengonsepsikan tidak adanya pemisahan antara budayadan agama serta selalu menjaga agar keputusan-keputusan dan sikap budaya yang diambil termasuk di dalamnya politik sah secara agama. Satu aspek yang kan penulis juga jelaskan secara detil dalam studi ini adalah sampai di mana aksi budaya dan politik kiai-jawara mempengaruhi para pengikutnya.

Studi lain, hampir 55 tahun yang lalu (1952), saat para antropolog masuk ke Mojokuto (Pare) dengan penuh semangat, mendatangi kota kecil dan desa-desa sekitarnya (Geertz, 1998), masyarakat masih mengenal batas-batas geografis dan simbolis mengenai perbedaan 'kami' dan 'mereka'. Pada masa itu, orang Mojokuto tahu betul batas-batas abangan, santri, maupun priyayi: dari menyangkut di mana mereka tinggal, ke mana mereka pergi sehari-hari, apa yang mereka minati, sampai kebiasaan sehari-hari. Demikian pula studi yang dilakukan oleh Mattulada, (1985: 1) bahwa penerimaan sesama manusia dalam kepemimpinan budaya atas sesuatu kekuasaan, ketaatan dan respons yang diberikannya kepada suatu bentuk kepemimpinan, serta sifat-sifat kepemimpinan yang ditaatinya, dikuasai oleh suatu sikap hidup, berdasarkan suatu sistem nilai yang hidup dalam kebudayaannya. Sedangkan temuan Maliki (2004) ia menyatakan, kekuasaan masih dipandang analog dengan tanah yang tidak bisa diperluas. Setiap usaha memperluasnya hanya berarti mengurangi kekuasaan orang lain. Tidak terlalu sentralistik memang, tetapi

kekuasaan masih memiliki sebuah “enclave”, dalam hal ini milik segelintir elite yang memiliki kesamaan garis kesetiaan, kepentingan dan skisma aliran.

Kekuasaan dengan demikian masih merupakan permainan politik kaum elite yang cenderung tidak terbagi. Kalau toh harus terbagi, sedapat mungkin dilakukan dengan orang dekat dan orang-orang setia. Lahirlah sebuah praktek “birokrasi perkoncoan” yang tidak jauh beda dengan patrimonialisme, mereka saling melindungi, hanya dalam hal ini bukan diantara patron-client, melainkan diantara sesama kelompok kepentingan dan shisma aliran.

Agama yang menyebar memang merupakan sumber daya politik yang efektif. Tak pelak, para elite penguasa yang kini masih didominasi kaum priyayi tergerak untuk membawanya ke dalam ranah kekuasaan. Seharusnya yang terjadi adalah pencerahan, pembebasan atau pemberdayaan sebagaimana agama menganjurkannya. Namun, dalam praktek pengambilan simbol agama bergeser makna ke dalam pencarian legitimasi dari pusat-pusat kekuasaan. Moralitas kekuasaan telah menggeser pola pemaknaan atas agama, bukan sebagai sumber membangun *the new age spiritualitas* atau *the new religious consciousness*, tetapi sebagai sarana meraih kekuasaan. Sesuatu yang sebenarnya absah, tapi persoalannya, kekuasaan untuk apa dan siapa ? Dalam tulisannya Maliki mengungkapkan deskripsi tentang potret perilaku elite penguasa pemerintahan Jawa di kota besar Surabaya, kota terbesar non ibu kota di Asia Tenggara dalam mengkonstruksi agama di tengah relasinya dengan kekuasaan.

Simbol kekuasaan bagi masyarakat untuk mengenal dan mengungkapkan seluruh simbol yang dimiliki oleh orang Jawa dalam mengembangkan minat para pembaca untuk memahami kembali karya budaya peninggalan nenek moyang orang Jawa, beserta segala makna dan pesan yang tersirat di dalamnya.

Herusatoto (2001: 1-116) menyatakan penggunaan simbol dalam wujud budaya masyarakat, ternyata dilaksanakan dengan penuh kesadaran, pemahaman dan penghayatan yang tinggi dan dianut secara tradisional dari satu generasi ke generasi berikutnya. Paham atau aliran tata pemikiran yang mendasarkan diri pada simbol itu disebut simbolisme. Paham ini merupakan paham yang setaraf dengan paham-paham dalam kebudayaan lainnya seperti naturalisme, kubisme, dan vitalisme. Melihat kenyataan hidup masyarakat termasuk di dalamnya orang Jawa, baik dalam bahasa sehari-hari, sastra, kesenian, pergaulan maupun upacara-upacaranya selalu ada penggunaan simbol-simbol untuk mengungkapkan rasa budayanya. Maka timbul pertanyaan mengapa orang Banten memakai simbol dalam budayanya? Apa arti sebenarnya dari simbol itu? Apa tujuan pemakaiannya? Di mana saja simbol itu ada dalam budayanya?

Pertanyaan-pertanyaan itulah yang akan dituangkan dan meliputi jawaban yang terdapat dalam tulisannya, sehingga ungkapan-ungkapan simbolis orang Banten itu terungkap. Konon nenek moyang orang Jawa hidup satu juta tahun silam. Yaitu ketika dunia baru terbentuk setelah masa es berlalu dan muncul daratan-daratan. Orang Jawa seakan mempunyai Kitab suci dan Agama tersendiri warisan nenek moyang yang tentu saja bukan turun dari langit melalui Malaikat. Ajaran Jawa itu antara lain terangkum dalam ungkapan *ojo dumeh* dan *panca kreti*. Sekarang orang Jawa modern nyaris melupakan warisan tersebut.

Interpretasi simbol dalam kajian ini memperlihatkan kaitan yang erat dengan keyakinan masyarakat Jawa, yang dijiwai oleh nilai-nilai Hindu. Hal ini mengingat bahwa nilai-nilai Hindu masih melekat dalam keyakinan masyarakat, walaupun mereka telah memeluk agama lain. Interpretasi ini memberi arti penting bagi mereka, yaitu sebagai strategi untuk menghadapi kehidupan.

Pihak keraton sendiri dalam hal ini memperlihatkan suatu keyakinan yang bersifat *sinkretisme*. Tindakan mengeluarkan bermacam tanda pusaka yang dianggap keramat, seperti tombak pusaka, Kanjeng Kiai Ageng Pleret yang dianggap paling keramat dan paling tinggi martabatnya, merupakan pembenaran dari pernyataan ini. Nilai-nilai semacam ini tidak dikenal dalam konsepsi yang Islami. Adanya interpretasi yang erat kaitannya dengan kepercayaan Jawa asli menyebabkan upacara Garebeg masih dapat bertahan. Pada masyarakat yang menganut agama Islam secara kuat, upacara semacam ini tidak dapat bertahan atau bahkan tidak bisa berkembang. Konsepsi kehidupan yang Islami tidak membenarkan pendewaan suatu benda. Dengan demikian, jika interpretasi terhadap suatu gejala dalam kehidupan masih didasarkan pada penganutan agama Jawa asli, maka upacara semacam Garebeg masih dapat bertahan. Kajian ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan Abdullah (2002 : 1-90) dengan memilih upacara Garebeg sebagai obyek kajian di Keraton Yogyakarta sebagai tempat penelitiannya. Namun demikian kenyataan yang ada terdapat pula serpihan budaya feodal adalah fragmentasi dari budaya nusantara secara keseluruhan yang menguntungkan pihak *the ruling government*, sebaliknya *orang awam* yang karena struktur sosial yang berlaku dalam masyarakat menyebabkan mereka terpinggirkan. Mereka ibarat: "*Gupak pulut ora mangan nangkane*" serpihan ini, baik disengaja maupun tidak disengaja telah mewaris dan turun temurun dari generasi ke generasi. Pihak-pihak memanfaatkan, mengambil keuntungan, dan mereka melestarikannya tanpa memperhatikan dampaknya yang menyulitkan *orang awam*. *Orang awam* tidak lebih dari pelengkap penderita karena terakumulasinya kekuasaan di tangan raja dan familinya. Mobilitas vertikal sangat lamban yang mengalokasikan orang awam mendapatkan kedudukan dalam birokrasi kerajaan. Nepotisme berlangsung terus guna memperlihatkan kekuasaan di lingkungan keluarga sendiri.

Kearifan dan perilaku adil dan eksploitatif terhadap orang awam itulah yang diharapkan. Jadi kesejahteraan bersama yang tidak menimbulkan gap antara orang awam dan priyayi harus dilestarikan. Hal yang sangat ironis dari aplikasi politik ini dan kekuasaan priyayi adalah realitas: "Di pusat banyak jembatan tanpa kali, di daerah banyak kali tanpa jembatan". Jelas bahwa jawaanisasi politik dan kekuasaan erat kaitannya dengan kepentingan sosio-kultural yang melatarbelakanginya.

Apa yang terjadi seandainya terjadi supremasi Jawa beralih ke etnik lain, apakah juga tidak terjadi proses-proses dari budaya etnik yang bersangkutan. Kemungkinan yang lain bisa juga menjadi lebih arif dan adil, tetapi dapat juga menjadi lebih eksploitatif. Jadi mungkin sama saja, yang dengan kata lain terjadi beda bungkusnya tapi sama isinya.

Dari ungkapan akar masalah sosial budaya yang berlangsung sampai masa mutakhir digali sejak masa kerajaan diperkuat oleh kekuasaan kolonial, terwarisi sampai sekarang (Pranoto, 2001:1).

Tidak berlebihan kalau ada yang menyatakan bahwa Islam Jawa merupakan satu perspektif Islam yang memiliki prospek yang cemerlang di waktu mendatang. Hal ini dikarenakan Islam Jawa memiliki tingkat elastisitas yang tinggi dan memiliki kekuatan dinamis yang memungkinkan Islam akan berkembang secara mantap, tidak hanya di Pulau Jawa ini, tetapi modelnya dapat digunakan untuk perkembangan Islam di Nusantara. Tradisi Islam Jawa dapat dirujuk pada tradisi mistisisme sufisme. Dalam tradisi sufisme, tema utama yang menjadi puncak pencarian mistikus, termasuk Islam Jawa, adalah tema "manusia sempurna". Untuk mencapai manusia sempurna ini dalam tradisi sufisme dikenal teori sufisme yang menekankan tradisi mistik berdasarkan pengalaman batin (esoteris) yang cenderung heterodoks dan teori sufisme yang melandaskan pada tatanan formal agama (eksoteris) atau ortodoks.

Prospek Islam Jawa ke depan dapat merupakan suatu tradisi intelektual dan spiritual yang dinamis. Namun begitu, menurut pembahas, optimisme ini akan berhadapan dengan tiga model penalaran kritis, yaitu dari nalar *keislaman* (tradisi normatif), nalar *keindonesiaan*, dan nalar *kemoderenan*. Catatan yang merupakan perubahan dari sebuah tesis yang di tulis Murtadho di UIN Yogyakarta; Islam Jawa sebagai perspektif alternatif: *Pertama*, memposisikan Islam Jawa sebagai lawan dari Islam Syari'ah tidak tepat, bahkan bisa menyesatkan. *Kedua*, Islam Jawa sebagai perspektif alternatif keberagamaan, ke depan perlu lebih menyempurnakan diri. *Ketiga*, Islam Jawa berkiblat pada eksistensi kraton Mataram dulu, sekarang Islam Jawa tidak bisa bergantung pada kraton (Murtadho, 2002 : 1-8).

Pada suatu masa ketika antropologi begitu erat dengan cara berfikir kemajemukan budaya di Barat, dan dengan tantangan terhadap identitas pribadi, toleransi bersama, dan harmoni sosial yang dihadapkannya, contoh dari Jawa mengingatkan kita bahwa sebagian dari masyarakat yang lebih “tradisional” sudah lama berhubungan dengan masalah-masalah yang sama. Tentu saja, karya mengenai variasi agama di Jawa ini berterima kasih kepada tilisan penting terdahulu.

Pemahaman mengenai studi-studi terdahulu itulah yang mendorong diungkapkannya kembali kajian keanekaragaman (diversitas) agama Jawa. Dengan kajian proses saling mempengaruhi ketaatan Islami, mistisisme, Hinduisme, dan tradisi lama, dan memahami kompromi-kompromi dengan fakta keanekaragaman itu, disajikan dengan suatu pendekatan yang dinamik dan absah mengenai bagaimana agama “bekerja” dalam suatu masyarakat kompleks. Jawa tersohor karena perpaduan kultural dan keyakinan keagamaannya. Ia membicarakan dalam tulisannya pemecahan yang dipakai orang Jawa untuk masalah-masalah perbedaan kultural, dan menjelaskan cara di mana penduduk desa

Jawa memahami kebudayaan mereka yang kompleks dan multi dimensi. Mistikus panteis, supranaturalis, Muslim, dan Hindu saling bergandengan membentuk keyakinan dan landasan bersama melalui ritual sinkretis. Dan pembahasan ini jauh menembus ke bawah permukaan ritual dan kosmologi guna memperlihatkan perdebatan dan kompromi yang melekat di dalam agama praktis (Beatty, 2001: 345).

After the Fact, yang merefleksikan perjalanan sang antropolog (satu predikat yang terus dipertahankannya dalam bukunya) di dua negeri (Indonesia dan Maroko) dalam empat dasawarsa perjalanannya. Ada banyak ceritera, kesan dan pandangan yang karena sesuatu dan lain hal, tak terungkap dalam karya lain terdahulu. Dan ia mengungkapkan temuannya dalam kekinian dalam resapan pencarian penjelajahan dan perdebatan yang dialaminya dengan perubahan sosial menjelang pergantian abad ini. *After the Fact* adalah suatu plesetan permainan kata-ganda dua kelokan dari makna harfiahnya. Pada tataran harfiahnya, ia bermakna mencari fakta-kenyataan-yang memang dalam kenyataannya-in fact-telah dan masih harus dilakukan. Pada kelokan pertama, ia bermakna penafsiran ex-post purnafakta- yang merupakan jalur utama (barangkali jalur satu-satunya) yang bisa ditempuh dapat menerima jenis-jenis fenomena yang dihayati ke depan, yang menjadi takdir antropolog untuk mempersoalkannya. Pada kelokan kedua (yang lebih problematis), ungkapan dan kritik paska-positivis realisme empiris, gerak menjauhi teori korespondensi sederhana tentang kebenaran dan pengetahuan sehingga terciptalah suatu perkara sulit dan peka dari dan tentang istilah itu sendiri; "fakta". Tidak banyak memastikan atau penyimpulan, bahkan tidak banyak pula kesadaran dan pengetahuan tentang apa setepatnya yang dicari, dalam suatu perburuan yang begitu tak menentu, di tengah-tengah orang yang demikian beragam, melampaui zaman yang begitu beraneka. Tetapi ini adalah suatu cara

cemerlang, menarik, menggetarkan, berguna, dan menghibur, untuk menunaikan suatu kehidupan.

Hasil penelitian yang mengangkat konsep kebudayaan dan konsep struktur dan perubahan sosial yang dihasilkan terutama dilakukan di Indonesia, khususnya di Jawa dan Bali pada tahun 1950-an. Ia seorang peneliti yang subur tentang kebudayaan dan masyarakat Indonesia. Penulis terkadang sering keliru bahwa sejarah identik dengan masa lampau. Ketika sebuah peristiwa terjadi ia memang segera menjadi masa lalu dan mustahil kembali ke masa sekarang dalam bentuk dan cara yang sama. Kita tidak dapat mengunjungi masa lampau kecuali melalui proses pemikiran. Proses pemikiran untuk memahami masa lampau itulah yang dinamakan sejarah. Karena itu bisa dimaklumi jika pandangan orang mengenai suatu peristiwa bisa berbeda-beda.

Lubis, (2004 : X) menyatakan, sejarah Banten, sebagaimana ditulis dalam bukunya memuat juga ceritera-ceritera pahit, selain kegemilangan-kegemilangan. Akan tetapi seperti dikatakan Taufiq Abdullah dalam kata pengantarnya secara terselubung juga menggunakan pertanyaan fundamental, “Beginilah perjalanan sejarah tetapi pesan apakah yang didapatkan, dan arah mana masa depan akan diarahkan?” Ia tidak menjawab apa saja pesan yang bisa didapatkan dari berbagai kisah itu, dan kearah mana Banten mesti melangkah ke depan. Namun dengan bijaksana sejarawan senior mengatakan “Biarlah para pemimpin dan masyarakat Banten yang menjawab. Bukan karena apa-apa tetapi memang merekalah yang sanggup dan mempunyai kewajiban untuk menjawabnya.

Asal-usul Banten sebagai sebuah kerajaan Islam agak unik juga. Kerajaan ini tidak bermula dari tumbuhnya dan membesarnya sebuah kekuasaan lokal, tetapi muncul sebagai akibat dari ekspansi kekuasaan luar. Usaha untuk meluaskan kekuasaan dan mengembangkan Islam di Banten adanya keterlibatan “kiai-jawara”, dan pendekar yang

selalu siap membela untuk sesuatu yang dianggap benar. Hampir setiap peristiwa yang terjadi di Banten dimotori oleh kiai-jawara.

Salah satu sisi yang artikulatif dari rangkaian Banten sebagai sebuah propinsi, tingkat kepercayaan diri masyarakat Banten yang demikian tinggi, tampak pada penyikapan dan agenda ke depan, masa depan sebagaimana diimpikan urang Banten, terkesan tinggal soal waktu. Sebuah Banten Darussalam yang modern, sejahtera dan berkeadilan dalam suasana kehidupan yang religius dan demokrasi, se akan-akan sudah berada di ambang kelahiran, dalam kurun waktu yang lalu belajar dari sejarah bahwa pemerintahan yang dipimpin kaum ulama, seperti telah terjadi pada masa kolonial. Yaitu pemerintahan kaum ulama, dalam menjalankan kepemimpinannya, KH.Ahmad Chotib sebagai residen Banten, dengan berbagai desakan tidak bisa melaksanakan kepemimpinan yang secara utuh kaum ulama, tetapi tetap terlibat pula masyarakat lain di luar kaum ulama yang mengetahui urusan birokrasi pemerintahan. Di dalam kajian-kajian politik sering direkomendasikan bahwa, penciptaan suasana kondusif sebagai landasan yang kokoh bagi pembaruan dan demokrasi itu antara lain dapat dimulai dengan cara menumbuhkan apa yang oleh Sidney Verba disebut sebagai *Civic culture* atau budaya demokrasi dalam istilah Fukuyama. Konsep-konsep budaya politik ini bukan saja dapat mendorong masyarakat untuk aktif dan kritis melainkan tetap patuh pada aturan main dalam kerangka dan suasana kehidupan politik yang tertib sekaligus dinamis dan terbuka bagi peranserta masyarakat. Tetapi juga memungkinkan masyarakat terhindar dari berbagai potensi konflik dan dorongan untuk kembali ke masa otoritarian sambil terus mengkonsolidasikan prinsip demokrasi bagi masa depan kehidupan masyarakat yang bersangkutan. Kepemimpinan Kiai - Jawara sebagai elite pedesaan di Banten merupakan pendorong dan motipator terbentuknya propinsi tersebut, merupakan laporan hasil sebuah Program Aktivasi Pengawasan yang dilakukan

oleh Lembaga Strategis Pembangunan Banten (LSPB). Bahwa obsesi menumbuhkan *civic culture* dan budaya demokrasi itu pastilah tidak akan cukup hanya ditempuh dengan sebuah program aktivasi tanpa dukungan kiai-jawara sebagai elite pedesaan yang memiliki peran dominan bagi masyarakat Banten.

Fokus studi pada dunia kiai dan pesantren serta hubungan antara kiai dengan situasi sosial dan politik yang lebih luas lagi merupakan studi terdahulu yang tak pernah berhenti. Ada tiga jenis kiai yang dibahas dalam studi ini, yakni kiai pesantren, kiai tarekat, dan kiai yang terlibat dalam politik. Dua aspek penting dalam kepemimpinan kiai juga disoroti. (Turmudi, 2004:V).

Pertama, keterikatan kuat kiai pada Islam dan karena itu kepemimpinannya secara umum dipandang kharismatik. *Kedua*, independensi masing-masing kiai. Independensi seorang kiai dari kiai lain menyebabkan ummat Islam secara sosial terfragmentasi sesuai dengan kesetiaan mereka terhadap berbagai kekiaian lokal. Ini berarti, bahwa kekuasaan kiai menyebar. Fokus studi pada dunia kiai dan pesantren. Sehingga memperoleh kejelasan; sebagai pemegang otoritas keagamaan kiai ditempatkan pada posisi yang sangat terhormat sehingga ia mampu mempengaruhi dan mengarahkan aksi sosial para pengikutnya. Namun demikian pengaruh kiai terkadang menjadi tidak bermakna ketika otoritasnya dianggap telah menyimpang dari apa yang seharusnya.

Bagaimana wujud kepemimpinan Indonesia masa depan? Demokrasi yang didambakan tak terlepas dari interupsi yang mencekakkan, yakni godaan kepemimpinan berorientasi sentralistik, yang lebih simpel dan efektif pengendalian, namun mengandung limbah koruptif, kolusif, dan nepotis (KKN) yang berorientasi yang menghancurkan kesatuan Indonesia. Perhitungan-perhitungan yang terukur dan ilmiah untuk mempertimbangkan kembali format apa yang tepat bagi kepemimpinan Indonesia baru.

Sanggupkah kepemimpinan kiai-jawara dirumuskan kembali dalam format kepemimpinan republik yang kini didesain untuk menghargai kemajemukan, hak azasi manusia, kepastian hukum dan kesejahteraan rakyat secara majemuk?

Kepemimpinan dalam sejarah di Jawa, berangkat dari konsep sultan/kerajaan atau pemerintahan yang dipimpin seorang sultan/raja yang menjadi penguasa kesultanan//kerajaan, bisa perempuan atau laki-laki; seperti Ratu Sima dari Kalingga abad VII, atau Pramodhawardhani dari Mataram Sailendra abad IX. Secara ringkas, bahwa raja-raja menjalankan kepemimpinan yang absolut. Ia bukan saja pembuat hukum, bahkan ia sendiri adalah hukum. Ia bukan saja pemimpin negara, tetapi ia sendiri adalah negara. Keadaan memang keras, maka diperlukan kepemimpinan yang keras, di Jawa. Secara konseptual dalam kepemimpinan di Jawa terdapat ajaran atau doktrin kepemimpinan Jawa *“Raja gung binathara, bahu dhendha nyakrawati, herbudi bawo laksana, ambeg adil paramarta”*.

Menurut konsep kekuasaan Jawa, kalau konsep itu dipraktekkan secara utuh, meski kekuasaan raja itu absolut, tidaklah menjadi beban ketidakadilan bagi rakyat. Namun kerana konsep kepemimpinan yang ada bercorak absolut, kekuasaan raja-raja juga absolut. Sejarah menunjukkan kekuasaan itu cenderung korup, dan kekuasaan absolut cenderung korup secara absolut pula. Kata-kata Lord Acton tampaknya berlaku di Jawa dan seluruh tanah Air. *Power tends to corrupt, absolute power tends to corrupt absolutely*. Ternyata kepemimpinan Jawa cenderung mengacu pada sejarah yang selalu mengikuti contoh pendahulunya (Hans Antlov dkk.,2001: X)

Berbeda dengan kebudayaan Sunda diangkat dari kebudayaan desa yang merupakan satu aspek kebudayaan Sunda. Penulis mengungkapkan melalui penelusuran dan deskripsi dari masyarakat dengan tujuan untuk dapat di dimanfaatkan dan dipahami bagi para peminat

hususnya masyarakat Jawa Barat dan Banten yang beretnik Sunda, sebagai tambahan wawasan dan pengetahuan masyarakat dan para peminat terhadap kebudayaan Sunda. Kebudayaan desa yang merupakan salah satu aspek dari keseluruhan kebudayaan Sunda. Meskipun bisa jadi terasa janggal dan dapat menimbulkan pertanyaan, tetapi cara yang sederhana ini ditempuh agar diketahui masyarakat Sunda, karena kebudayaan di Indonesia cukup banyak tersebar, salah satunya kebudayaan Sunda, di dalam kebudayaan tersebut menyangkut pula masalah kekuasaan raja-raja Pajajaran yang menyentuh pula tentang porsi para ajengan (kia) bagi masyarakat di pedesaan Jawa Barat dan Banten. Antara lain; agama yang dipeluk orang-orang Kanekes Banten pernah menjadi bahan pembicaraan di lingkungan Parlemen Kerajaan Belanda tahun 1907. Isi pembicaraan itu berkaitan dengan pemeluk agama Hindu di Kanekes terdapat 40 keluarga. Atas pertanyaan dan perbincangan di Parlemen Belanda tersebut, Menteri jajahan Belanda meminta untuk meneliti secara langsung kebenaran isi laporan. Tentu yang dimaksud 40 kepala keluarga itu adalah orang Kanekes yang sampai sekarang terpelihara sejumlah 40 kepala keluarga yang ada di pedalaman orang Baduy (Ekadjati, 1995: 72).

Dari studi-studi yang dilakukan Suhartono melihat dari pandangan yang subyektif dan formal bandit atau dengan istilah lain di Banten sebagai jawara dianggap sebagai kelompok yang melakukan tindakan kriminal dan berdampak negatif bagi pemerintah dan perkebunan. Karena itu, perbanditan harus dihilangkan agar jalannya pemerintahan dan perkebunan lancar dan mendapatkan keuntungan besar. Sebaliknya dari pandangan subyektif informal bandit dipandang sebagai tindakan heroik dan terpuji karena membela kepentingan rakyat.

Sehubungan dengan subyektifitas dari dua kutub yang berbeda memang dapat dimengerti, akan tetapi sudah pada tempatnya bila sudut pandang diletakkan pada golongan

yang tereksplorasi. Bandit muncul dari petani yang membela diri untuk mempertahankan eksistensi kehidupan di pedesaan yang terdesak oleh perkebunan. Dengan kata lain, sebenarnya perbanditan adalah respons yang tepat terhadap desakan perkebunan. Para bandit sebenarnya adalah pembela hak rakyat yang terdesak. Mereka melakukan perbuatan mulia yang didukung masyarakat pedesaan (Suhartono, 1993: 1-23).

Bobot ilmiah dan validitas pernyataan ini tidak diragukan karena berangkat dari penelitian yang panjang dan melelahkan dari berbagai sumber terpercaya, baik di dalam negeri maupun di luar negeri. Menurut hasil penelitian ini, ada dua pandangan mengemuka mengenai perbanditan. Di satu sisi perbanditan dipandang sebagai tindakan kriminal dan berdampak negatif, dari sisi lain perbanditan di pandang sebagai tindakan heroik dan terpuji karena membela kepentingan rakyat. Dalam kasus di daerah perkebunan di Jawa di masa lalu, bandit muncul dari kelompok tertindas yang membela diri untuk mempertahankan eksistensi kehidupan di pedesaan yang terdesak oleh perkebunan.

Tentu di kalangan bandit itu terdapat kepentingan yang berbeda; ada bandit yang murni kriminal dan ada bandit "pehlawan" yang membandit karena itulah satu-satunya pilihan yang tersedia ketika saluran-saluran protes yang wajar tidak tersedia.

Berbicara mengenai kiai-jawara, di negeri ini memang tak bisa dilepaskan dari sejarah sosial Banten. Melalui studinya Lubis diterangkan bahwa munculnya kelompok masyarakat yang hingga sekarang masih dikenal itu, telah melalui proses sejarah yang panjang. Pada abad ke-19, ketika tekanan pemerintah kolonial terhadap masyarakat pribumi semakin besar, muncul perlawanan-perlawanan sebagaimana telah dikemukakan di atas. Pusat perlawanan ini berada di sekitar para kiai, para pemimpin. Sejak masa Sultan Tirtayasa, peran para kiai itu begitu besar, termasuk dalam perlawanannya. Para kiai umumnya mempunyai dua kelompok murid yang berkembang sesuai dengan kemampuan

mereka. *Pertama*, yang mempunyai kemampuan atau bakat di bidang ilmu agama sehingga kelak bisa menjadi ulama pula seperti gurunya. *Kedua*, adalah para murid yang mempunyai bakat yang berkaitan dengan ilmu bela diri. Oleh karena itu, mereka dibina dalam hal kekuatan fisik. Golongan kedua inilah yang kemudian disebut jawara. Kedua kelompok murid ini juga diisi dengan ilmu hikmah, tetapi untuk golongan jawara ilmu hikmah yang mereka terima porsinya relatif lebih kecil dibandingkan dengan kelompok pertama. Dalam salah satu sumber diceritakan bahwa Kiai Haji Wasid, pernah menaklukkan para jawara di Waringinkurung dengan ilmu hikmah yang dimilikinya (lihat Tihami dalam Mansur, 2000:269). Selanjutnya, ada pendapat bahwa kaum jawara ini terbagi dua kelompok. Pertama, kaum jawara yang memegang teguh ilmu agama yang disebut "jawara ulama", dan kedua, kelompok yang menggunakan "elmu hideung" (ilmu hitam). Penggunaan istilah "elmu hideung" bagi orang Banten adalah ilmu kepandaian untuk memperoleh kekebalan diri yang tidak berdasarkan ajaran Islam. Ilmu ini biasa juga disebut "elmu rawayan" (lihat Sunatra, 1997:183).

Salah satu yang menarik dari karya ini, ialah ketika ia memperlihatkan betapa tak mudahnya untuk membagi-bagi orientasi ulama dalam dua golongan. Benar dalam kasus yang dikatakan ulama reformis menyangsikan keabsahannya, sedangkan ulama lain sebagai "tradisionalis".

Temuan ini merupakan suatu kajian sejarah tentang peran kiai dan ulama dalam perubahan sosial. *Pertama*, munculnya gerakan reformis Islam dan *kedua*, gerakan serta perjuangan kemerdekaan yang berdasarkan kebangsaan yang netral agama. Kiai di masa-masa itu ternyata mampu mengaktualisasikan ajaran agama ke dalam kehidupan sehari-hari dan juga mampu mengajukan jawaban atas permasalahan atau tuntutan masyarakat dan zaman. Dari sanalah kiai memperoleh salah satu sumber kharismanya; jadi bukan semata-

mata karena perannya sebagai guru agama seperti dikatakan Geertz. Tidak semua kiai buta politik, atau lari dari Makkah karena tidak sanggup mengorganisasi perlawanan terhadap kolonialis Belanda waktu itu.

Poerwanto, (2005 : iv) menyatakan bahwa, sebahagian besar masyarakat desa di Indonesia, diliputi oleh sindrom kemiskinan dan sindrom enersia; dan dimensi yang terkait ke dalam dua jenis sindrom tersebut amat kompleks dan saling terkait. Karenanya upaya untuk mengembangkan sumberdaya alami yang tersedia di suatu kawasan, sering dihadapkan pada kendala sosial-budaya yang melekat pada diri manusia. Introduksi suatu in-put baru pembangunan akan menyentuh soal preferensi nilai-nilai. Dalam rangka pengembangannya maka suatu intervensi suatu treatment, guna menyempurnakannya, akan mempunyai arti strategis apabila berbagai proses yang terjadi dalam pembangunan termasuk pengetahuan mengenai cara-cara pengendalian lingkungan, didasarkan atas penanganan secara lokal. Sementara itu, pada dasarnya persepsi dan pandangan serta perilaku manusia dalam kaitannya dengan ekosistem itu sendiri, juga dipengaruhi oleh berbagai faktor yang bersifat internal maupun eksternal.

Keselaran hubungan manusia dengan lingkungan fisik, bukan hanya akan dapat dipakai untuk mengembangkan daya dukung alam, tetapi juga dapat dipakai untuk mengembangkan diri manusia dan masyarakat. Apabila ini yang terjadi, akan tercapai suatu keselaran hubungan antara alam dan manusia. Kondisi kebudayaan suatu bangsa dan tingkat pembangunan yang diupayakan berada pada hubungan yang saling mempengaruhi. Karena itu, keanekaragaman suku-bangsa dan golongan sosial di Indonesia, telah memunculkan pula terjadinya berbagai pola strategi adaptasi. Oleh karenanya pemahaman terhadap strategi adaptasi suku-bangsa dan golongan sosial tertentu, yang tercermin pada peta kognitif dan dipelajarinya melalui proses sosialisasinya, akan dapat diperoleh

pemahaman dan mampu memberikan penjelasan terhadap fenomena sosial yang sedang terjadi dan dihadapinya.

Demikian pula dalam studinya Dahrendorf (1986:415), dapat dilihat dari; *pertama* mengenai penelitian kritis terhadap fakta dan teori yang berkaitan dengan masalah. *Kedua*, menerangkan doktrin Marx, pembuktian kesalahannya secara empiris, dan terlalu mengurai secara teoritis. Penelitian yang cermat terhadap penekanan dalam karya ini menampakkan bahwa sejak konsepnya ditulis, perhatian ia tampaknya telah bergeser dari masalah industri ke masalah politik, karena analisa proses politik baik yang terjadi di masyarakat totaliter dan di masyarakat bebas, telah digabungkan ke dalam substansi penelitian maupun ke dalam bibliografi.

Menurutnya, kelas kapital yang semakin homogen seperti diramalkan Weber tidak muncul. Kehidupan buruh tidak semakin melarat. Kelas kapital tidak menjadi hancur. Pertentangan kelas tidak semakin sederhana tetapi semakin ruwet baik di bidang ekonomi maupun politik. Dahrendorf dalam memperkuat analisisnya memasukkan konsep wewenang yang berasal dari Weber sebagai kategori kelas, sehingga di bidang politik, terdapat pula kelas yang berkuasa dan kelas yang ditundukkan. Kelas dominan dan kelas yang ditundukkan di bidang ekonomi, tidak harus sama dengan kelas dominan dan kelas yang ditundukkan di bidang politik, meskipun dapat saja terjadi demikian. Pertentangan kelas menimbulkan perubahan struktur sosial. Pertentangan selaku variabel bebas, dibedakan atas; hebat dan keras. Kehebatannya didasarkan atas kriteria keterlibatan anggota kelompok di dalam pertentangan. Kekerasannya, ditentukan oleh penggunaan senjatanya, mulai dari perundingan sampai kepada peperangan dengan menggunakan senjata atom. Perubahan struktur sosial selalu variabel terikat, dibedakan atas; ketiba-tibaan dan keradikalannya. Variabel terikat adalah covarian variabel bebas. Singkatnya, teori kelas Weber yang disebut

juga sebagai teori kelas tradisional, tidak dapat lagi dipakai sebagai alat analisa pertentangan dan perubahan sosial masyarakat pos-kapitalis. Untuk itu Dahrendorf menawarkan ganti, yang dianggap sebagai upaya terpenting yang memberi arah kepada pendekatan sosiologi modern dan sebagai sumbangan berharga bagi pengembangan teori sosial. Dahrendorf menelanjangi seluruh teori Weber tentang teori kelas, dan pada akhir kritik analisisnya ia menarik kesimpulan bahwa dunia tanpa kelas atau komunisme sama sekali tidak benar.

Saad bersama Induk Semang (2003:107) mengantar pembaca kepada pemahaman perdebatan seputar pendekatan motivasional dan institusional yang telah dipelopori oleh Weber. Hubungan kultur dengan struktur ditunjukkan secara dinamis dalam kisah para pengusaha Pidie yang hadir melalui suatu, apa yang dikatakan Mead sebagai *cultural configuration*.

Apa yang ditulis Saad merupakan bagian dari perkembangan pemikiran dan observasi yang reflektif terhadap karakter suatu kelompok lokal dalam dunia usaha yang tumbuh dan berkembang secara pesat dan berkelanjutan. Kisah ini pun mengingatkan pembaca pada kaum Calvinist yang keseluruhan teologi dan konfigurasi budaya telah mendorong tumbuhnya pranata sosial dan individu yang tangguh dalam usaha. Sejalan dengan itu, Saad misalnya memberikan gambaran tentang etos kerja, entah itu lahir karena latar belakang agama atau kultur, yang merupakan sikap mental sekelompok orang yang harus dipahami melalui sistem pandangan dunia yang kemudian menentukan sikap dan praktik kewirausahaan yang tampak pada pengusaha dagang Pidie.

Sejalan dengan itu, temuan ini telah menempatkan dirinya sebagai bacaan yang inspiratif dan berguna untuk pemahaman potensi lokal dalam transformasi sosial yang jauh

lebih luas, bukan hanya di Aceh, atas realitas sosial dan dengan ketajaman analisis seorang akademisi.

Demikian pula kalau menengok peristiwa “Geger Cilegon” yang dipelopori oleh Kiai Haji Wasyid dan Para Pejuang Banten sebagai referensi sejarah, maka peristiwa itu merupakan sebuah refleksi dan usaha menentang kebijaksanaan penjajah Belanda yang telah menutup pintu bagi segala gerak dan usaha masa itu para ulama sebagai guru agama dan pemimpin pesantren perlu diawasi secara ketat.

Dari bahasan yang muncul dalam seminar, nampak betapa besar peranan K.H.Wasyid dan Kiai Banten sebagai *counter elite* dalam melawan penjajah Belanda. Peranan ini menunjukkan adanya semangat juang dan patriotisme lokal di alam penjajahan. Setelah membaca dari hasil seminar dan pembahasannya pada masing-masing makalah, maka dalam materi yang dibahas terdapat beberapa kesimpulan: (1) Refleksi Sejarah Masa Lampau dari Perjuangan K.H.Wasyid dan Para Pejuang Banten. Pokok permasalahan yang dibahas dalam kelompok ini adalah latar belakang dan sejarah perjuangan K.H.Wasyid serta Pejuang Banten dalam peristiwa “Geger Cilegon”, termasuk di antaranya sebuah uraian tentang tinjauan sejarah Pra Geger Cilegon, (2) Kiai: Kepemimpinannya dalam perjuangan dan Pembinaan Umat Islam. Dalam kelompok ini umumnya membahas peranan K.H.Wasyid dan Para Kiai Banten sebagai motor penggerak perjuangan melawan Belanda. Para Kiai sebagai pewaris Nabi dalam melawan ketidakadilan dan penjajah telah menjadi pelopor rakyat dalam pemberontakan terhadap kolonialisme. Dengan demikian, para kiai telah menjadi panutan rakyat, sebagai pemimpin kharismatik setelah lenyapnya pemimpin elite Sultan dan elite birokrasi kerajaan, dan (3) Kiai: Partisipasinya dalam Pembangunan. Dalam bahasan ini ada pembahasan masalah yang berkisar pada peran kiai atau peran yang seyogyanya dilaksanakan kiai dalam pembangunan (Ambary, 1988: 300).

Dalam studi yang dilakukan Dhofier dan tertuang dalam kajiannya merupakan hasil penelitian lapangan yang dilakukan dari September 1977 s/d Agustus 1978 atas dua buah Pesantren, yaitu Pesantren Tebuireng dengan Pesantren Tegalsari (Dhofier, 1982: 18-185).

Tradisi Pesantren memiliki sejarah yang panjang. Oleh karena itu, situasi dan peranan lembaga-lembaga pesantren dewasa ini bisa dilihat dalam hubungannya dengan perkembangan Islam dalam jangka panjang, baik di Indonesia maupun di luar yang notabene sebagai negara Islam, dan perkembangan ini masih terus berlangsung.

Peranan kiai dalam dunia Islam dewasa ini perlu dikaji secara hati-hati. Pada waktu dulu mereka turut menyemarakkan kehidupan intelektual di Saudi Arabia. Satu dua di antara mereka mencapai tingkatan sebagai 'ulama' besar, dan mereka yang memimpin pesantren di Jawa juga baru dianggap matang bilamana telah memperoleh pendidikan secukupnya di Makkah dan Madinah. Dengan demikian secara umum dapat dikatakan bahwa secara intelektual dan spiritual mereka bergantung pada pusat pendidikan di Timur Tengah. Sejak Timur Tengah tidak merupakan pusat studi Islam tradisional (1924), kiai di Jawa menjadi leluasa mengembangkan kehidupan intelektual dan spiritual mereka. Oleh karena itu, adanya kesinambungan di tengah-tengah perubahan yang terjadi di pesantren merupakan kenistaan.

Kiai sebagai pemimpin pesantren yang kreatif, yang selalu berhasil mengembangkan pesantren dalam dimensi yang baru, dan panorama yang berwajah majemuk dari kehidupan pesantren sekarang, adalah merupakan petunjuk adanya kreasi yang jenius dari para kiai.

Syarif, (2003: 15) menyatakan, kajian ini disarikan dari sebuah tesis di UIN Jakarta, bahwa pembahasan mengenai politik tetap menjadi sesuatu yang penting dan memiliki relevansi dengan dinamika dan perkembangan zaman. Apalagi topik politik itu

dihubungkan dengan topik keagamaan. Perbedaan agama merupakan salah satu persoalan paling mendasar dalam bermasyarakat. Dalam sejarah manusia, agama dapat menjadi penyebab ketegangan dan konflik di antara pengikut agama. Agama dapat menjadi pemersatu suatu bangsa sekaligus menjadi faktor penyebab konflik antar pemeluk agama yang berbeda. Gagasan politik yang berbasis prinsip pluralitas versi Islam agaknya belum begitu dipahami oleh masyarakat. Ia memberikan elaborasi mendalam mengenai hubungan yang tak mungkin putus antara Islam dan politik. Buku ini pula diharapkan akan menambah pemahaman pembaca tentang persamaan hak dan kedudukan kaum minoritas nonmuslim dalam sebuah komunitas Islam.

Zaini (1994:1-30), Selama ini banyak pengamat dan peneliti Indonesia yang terjebak dalam melihat Islam tradisional mereka memasukkan lembaga pesantren ke dalam Islam tradisional, pernyataannya terlalu berlebihan dan apa yang dilancarkan sangat subyektif tanpa didukung oleh bukti yang cukup. Di sisi lain, para penganut Islam modern berpendapat bahwa dalam beberapa hal, Islam tradisional mengalami stagnasi. Namun dalam kenyataannya struktur dasar dari kehidupan keagamaan orang Islam telah mengalami perubahan yang mendalam, dan proses perubahan itu telah menelorkan suatu kekuatan ekspansi yang tersalur dalam berbagai aktifitas. Pandangan konservatif dari para kiai bukannya menghasilkan sistem yang statis, tapi suatu sistem dimana perubahan yang dilakukan terjadi secara pelan dan melalui tahapan yang tak mudah diamati.

Temuannya dapat memberikan gambaran sekaligus sebagai bukti bahwa dalam lingkungan pesantren dan NU yang oleh kalangan penganut Islam modern disebut sebagai Islam tradisional telah terjadi perubahan pola pikir baik dalam kehidupan keagamaan kamasyarakatan dan sosial ekonomi.

Perubahan pola pikir itu dapat terlihat dalam pengalamannya baik sebagai kiai pengasuh pesantren maupun sebagai intelektual, kiai ingin menunjukkan bahwa alur hidup tidak sampai titik akhir, kegagalan hanyalah terminal untuk berpikir lebih lanjut. Karena itu tidak pernah risau dengan perubahan yang terjadi.

Dalam studinya Koentjaraningrat, (1970 : 1-36) menyatakan lahir penulisan kajian pelajaran mengenai aneka warna masyarakat dan kebudayaan di Indonesia yang diadakan di Tugu pada akhir Maret 1969, kajian itu dimaksudkan sebagai salah satu alat untuk menuju kearah membicarakan singkat unsur-unsur pokok yang hidup dalam suatu seleksi dari 15 kebudayaan dari berbagai tempat di Indonesia.

Dalam ilmu antropologi akhirnya telah muncul suatu konsep yang penting ialah komunitas petani pedesaan atau *peaseant community* sebagai suatu kesatuan masyarakat pedesaan. Istilah *peasent* itu sebelum menjadi suatu konsep penting dalam ilmu antropologi, mula-mula banyak sekali dalam ilmu sejarah untuk menyebut rakyat dan ekonomi pertanian dalam abad pertengahan.

Klasifikasi dalam tipe kebudayaan terurai tidak mengandung penilaian mengenai tinggi-rendahnya suatu budaya. Klasifikasi tersebut hanya bermaksud untuk memudahkan gambaran keseluruhan mengenai aneka warna besar dari kebudayaan di Indonesia, yang merupakan akibat dari suatu pengalaman historis yang berbeda-beda. Betapapun beraneka warna budaya di Indonesia, namun tetap mempunyai rasa kesatuan. Dewasa ini, kenyataan akan pluralisme agama semakin disadari, meskipun dalam perspektif pemikiran yang berbeda. Pada awalnya studi tentang agama lebih bersifat a priori dan metafisik, dengan mengolah konsep ketuhanan dan rumusan ajaran agama. Tidak jarang pula agama dilecehkan sebagai warisan budaya yang belum kritis, khayalan manusia yang terasing sublimasi dari keinginan manusia yang tak sampai dan sebagainya. Dalam

perkembangannya, kritik tersebut kemudian diimbangi oleh minat dari berbagai disiplin ilmu, yang kemudian memunculkan studi fenomenologi agama.

Pada umumnya, studi ini belum dibicarakan secara fenomenologis, beberapa di antaranya mencoba memperkenalkan tema pokok sejarah agama dan menerangkan makna fenomena religius dengan metode komparatif. Kajian ini dalam bagian besarnya tersusun dari bahan yang telah dilengkapi dengan karya dari banyak orang. Kumpulan bahan ini dari berbagai sudut pandang bukan hanya untuk dapat diraih oleh banyak orang, tetapi juga untuk memperkenalkan pemahaman hakikat dari sejarah agama yang berguna dan dengan cara sistematis.

Adanya perbedaan pemahaman akan fenomenologi agama yang semakin marak, kebangkitan kembali agama, menunjukkan bahwa agama ternyata merupakan objek kajian yang hidup dan berkembang secara khas. Dengan berbagai sudut pandang, secara fenomenologis dan sistematis, serta memperkenalkan pemahaman hakikat, dalam sejarah agama, sehingga bisa digunakan sebagai pengantar studi agama lebih lanjut (Dhavamony, 1995: 5-18).

Di mata umum antropologi sering dilihat sebagai suatu usaha mencari "manusia jaman batu terakhir yang masih hidup" di dunia, kota hilang, atau tulang nenek moyang jauh dari umat manusia. Akan tetapi karena suku bangsa kota, dan tulang seperti itu tidak banyak lagi yang ketinggalan untuk ditemukan, maka menurut penalaran yang biasa, para ahli antropologi segera tidak akan mempunyai apa-apa lagi yang dapat dikerjakannya. Akan tetapi, terbukti tidak ada yang dapat lebih meleset dari kebenaran. Para ahli antropologi akan sibuk sampai jauh di masa depan dengan mempelajari kebudayaan mereka sendiri dan kebudayaan lain. Sarjana antropologi di lingkungan bisnis dan pemerintahan di mana ada perhatian terhadap masalah lintas budaya. Mereka juga dapat

ditemukan di mana ada masalah pembangunan, termasuk perubahan yang disengaja atau perubahan terarah, khususnya ahli antropologi tepat untuk pekerjaan yang memerlukan perencanaan sosial yang sungguh-sungguh manusiawi. Perubahan tugas ahli antropologi menimbulkan kebutuhan untuk mengadakan evaluasi etis secara cermat setiap proyek yang diusulkan. Yang menjadi perhatian utama adalah kesejahteraan dan kebebasan orang-orang yang menjadi objek studi antropologi (Haviland, 1985: v-x).

Seperti yang disebutkan dalam teori-teori antropologi budaya dalam perkembangannya sampai tahun 1970. J. Van Baal, (1988: 1-24) adalah ahli antropologi dengan reputasi internasional. Ketika ditunjuk oleh pemerintah Belanda sebagai Gubernur di Irian Jaya sekarang Papua, masa jabatannya itu dimanfaatkan pula untuk melakukan penelitian atas banyak suku bangsa di Irian Jaya. Keterlibatan pada penelitian di tingkat mikro itu tidak menghambat minatnya mengikuti perkembangan teori antropologi budaya.

Berangkat dari pemikiran bahwa Syekh Nawawi merupakan Ulama Besar Banten yang perlu diangkat dalam sebuah kajian keilmuan, maka sebagai jawaban dari kepentingan untuk diketahui masyarakat tentang sejarah dan biografi seorang ulama Pengarang besar dan Pujangga Islam Banten. Oleh karena itu, dengan munculnya Syekh Nawawi menyebarluaskan ilmu pengetahuan yang membawa ke pulau sejahtera dan bahagia, patut disyukuri. Sebab, bangsa yang besar adalah bangsa yang dapat menghargai kebesaran bangsanya. Dalam pembahasan ini mengungkapkan data biografi Syekh Nawawi sebagai dokumentasi kiai dan ulama dan perpustakaan Bangsa dan Negara, maka betapapun kesulitan yang menghadang. Syekh Nawawi, oleh bangsa dan umat Islam Indonesia dikenal dengan nama K.H. Nawawi putera Banten. Kemudian orang menyebutnya dengan nama Syekh Nawawi Al-Bantani setelah karya dan kariernya meningkat sebagai seorang Pujangga Islam yang kenamaan di Asia dan Timur Tengah,

termasuk Indonesia. Dilahirkan pada tahun 1230 H /1813 M. di Tanara, Tirtayasa Serang-Banten. Wafat di Mekkah 1314 H /1897 M. Makamnya di Ma'la Saudi Arabia. (Chaidar, 1978: 1-144). Betapapun ia telah tiada, namun ketenaran dan kharismanya sebagai ulama besar Banten tetap terjaga.

Saidi, (2002: v-vii) dalam kajiannya tentang pemberlakuan Otonomi Daerah menimbulkan aneka tafsir sehingga terkesan hanya menyuburkan naik daunnya semangat etnis dengan sedikit mengabaikan persatuan dan kesatuan negara dan bangsa. Wacana yang serupa muncul pula di ibu kota. Temuan ini mengungkap sejarah tanah Betawi melalui penelitian literatur, yakni 3500 tahun sebelum Jakarta berulang tahun ke 475 /2002. Di antaranya terungkap luas wilayahnya, siapa orang Betawi pada awalnya, kenapa budayanya akrab dengan budaya Cina namun masyarakat amat Islami, dan bagaimana perubahan zaman mengantar dinamika masyarakat Betawi sekarang? Hikayat lima tumenggung yang diungkap dalam temuannya, mungkin berasal dari masa kekuasaan Jayakarta di bawah Achmad Jaketra. Ceritera ini mengisahkan tentang seorang ulama di luar kraton Kayakarta yang bernama Ki Alang, yang dikagumi punggawa kraton, tetap Achmad Jaketra melecehkannya. Ki Alang di suruh mengajar monyet mengaji. Ia melakukannya dengan berhasil, sehingga Achmad Jaketra memberi gelar kepadanya Tumenggung Al Wazir. Pertanyaan, apakah Ki Alang ini tokoh Fiksi atau benar wujud. Dengan menelusuri generasi ulama abad ke 16/17, bagaimana dapat memahami kepemimpinan masyarakat ketika itu tetkala kekuasaan Pajajaran memudar, sementara kraton Jayakarta tidak mengakar dalam masyarakat.

Demikian pula dalam temuan sejarah Chodjim, (2003:314) menyatakan bahwa, Sunan Kalijaga alias Raden Syahid, seorang putra Tumenggung. Tetapi, alih-alih mewarisi kekuasaan dari ayahnya, dia justru memilih menjadi pegiat spiritual Islam di Tanah Jawa.

Oleh Dewan Wali Sanga, dia kemudian diangkat sebagai salah satu anggotanya untuk menggantikan Syekh Subakir yang kembali ke Persia. Namanya akrab di telinga Islam Jawa. Dan, nyatanya dialah satu-satunya wali yang bisa diterima oleh berbagai pihak, baik oleh mutihan maupun abangan, santri maupun awam. Rumeksa ing wengi. Sebuah doa susunan Sunan dalam bahasa Jawa yang masih diamalkan oleh orang Islam di Nusantara. Khasiatnya adalah untuk menolak bala, menyingkirkan penyakit, mengusir hama dan penyakit tanaman. Juga, membebaskan diri dari jeratan hutang, bahkan melindungi diri dalam pertempuran.

Sedulur kelima pancer. Saudara empat yang pusatnya adalah diri manusia. Itulah ajaran makrifat Islam. Keimanan tidak dipandang sebagai kepercayaan belaka, tapi sistem perilaku untuk membangkitkan Sang Pribadi. Agar dapat kembali dengan sempurna ke Hadirat-Nya. Dalam temuannya ini bukan ceritera tentang kisah hidup Sunan. Dan ini menyoroti aspek lain dari tokoh ini yang tak banyak diketahui orang, yaitu ajaran dan kearifannya.

Dahrendorf mengakui bahwa tidak akan pernah ada masyarakat tanpa kehadiran konflik dan konsensus, yang merupakan prasyarat bagi masing-masing. Jadi tidak akan ada konflik tanpa kehadiran konsensus sebelumnya, Sebaliknya, konflik dapat menghasilkan konsensus dan integrasi. Tampak bahwa Dahrendorf mengambil posisi di antara keduanya. Terhadap kaum fungsionalis dia menegaskan bahwa sistem sosial dipersatukan oleh kerjasama sukarela atau konsensus umum dan keduanya. Sementara itu terhadap pendukung teori konflik dia menegaskan, bahwa masyarakat dipersatukan oleh pembatasan yang dipaksakan. Ini berarti bahwa sejumlah posisi dalam masyarakat merupakan kekuasaan atau wewenang yang didelegasikan dari satu pihak atas pihak lainnya. Fakta tentang kehidupan sosial ini menggiring Dahrendorf kepada tesis utamanya bahwa

pendistribusian wewenang yang berbeda tak pelak lagi merupakan faktor penentu dari konflik-konflik sosial yang sistematis. (Ali Mandan, 1986; Garna, 1992).

Di samping aspek disintegrasi yang dapat ditimbulkan oleh konflik, terdapat sejumlah fungsi konflik bagi integrasi sosial. Jika ditinjau dari sudut tataran mikro dan in-group-out-group, tampak bahwa kepemimpinan kiai-jawara memiliki konsekuensi dialektik. Adalah Coser (1956) dan Josep Himes (1966) memandang konflik dari dua sisi yang dialektik, sehingga berusaha memadukan teori konflik dengan teori struktural-fungsional. Perhatian diletakkan pada efek-efek penyeimbang yang ditimbulkan oleh konflik. Namun demikian, tak kalah pentingnya adalah efek yang merusak keseimbangan sistem yang ditimbulkan oleh keteraturan. Jenis keteraturan tertentu atau terlalu banyaknya keteraturan dapat menimbulkan ketidakseimbangan dalam sistem sosial; sebagai contoh kepemimpinan totaliter, meskipun tekanannya pada keteraturan dapat menghancurkan stabilitas masyarakat yang dipimpinnya.

Dalam salah satu tulisannya, Geertz (1986:3) mengatakan bahwa urbanisasi dari desa ke kota yang terjadi di Mojokuto, walaupun secara bertahap ternyata tidak menyebabkan terjadinya penghalusan suatu tradisi, baik yang menyangkut adat maupun kelembagaannya. Ternyata, proses urbanisasi di Mojokuto menyebabkan menyatunya berbagai kelompok dari luar daerah sehingga terwujudlah suatu pola organisasi sosial-budaya yang baru di Mojokuto. Dengan kata lain Geertz juga menjelaskan bahwa kosmopolitanisme yang terjadi dan berkembang di Mojokuto, tidak tumbuh dari suatu proses penghalusan tradisi yang telah dimiliki oleh penduduk Mojokuto melainkan yang terjadi adalah merupakan campuran antara berbagai unsur kebudayaan yang dimiliki pendatang dan penduduk Mojokuto. Karenanya proses urbanisasi yang terjadi di sana lebih bersifat heterogenitis (*heterogenitic*) dari pada ortogenitis (*orthogenitic*) (Poerwanto, 2005: 236).

Melalui pengamatan Evers (1982: 315), pesatnya pertumbuhan Jakarta yang disebabkan oleh migrasi, telah melahirkan suatu masyarakat yang sangat kompleks; baik dilihat dari unsur kesukubangsaan, pekerjaan maupun kelompok sosial. Dikatakan lebih lanjut bahwa banyak di antara para migran tidak dapat tertampung dalam sektor pekerjaan formal di kota. Akhirnya untuk mencukupi kebutuhan hidupnya mereka melakukan berbagai lapangan usaha sektor informal. Lebih lanjut Evers menjelaskan bahwa ciri khas dari 'masa apung' adalah mobilitas geografis dan pekerjaan yang tinggi. Oleh karena itu, dipandang perlu mempertautkan strategi pembangunan sebagai bagian integral dari kebudayaan (Salim, 1987: 10). Dalam konteks budaya kondisi hunian yang menggantungkan penghidupannya melalui kegiatan ekonomi yang bersifat informal dan dalam kondisi rendah sehingga menurut ukuran warga cara mencari nafkah seperti itu dianggap dapat menurunkan derajat (Singarimbun, 1977:28). Di antara mereka itu adalah kaum pendatang musiman, para pekerja tak tetap atau orang yang sedang mencari pekerjaan, mereka tidak memiliki tempat tinggal sehingga membentuk 'masa apung' di kota (Evers, 1982: 315; dalam Hari Poerwanto, 2005: 246). Selain itu terdapat pandangan bahwa kemiskinan yang melingkarinya, tidak semata-mata bersifat individual melainkan lebih bersifat struktural (Soemardjan, 1980: 4-5). Kemiskinan yang dialami oleh suatu golongan masyarakat tadi disebabkan oleh suatu struktur sosial tertentu sehingga tidak memungkinkan menggunakan berbagai sumberdaya yang tersedia.

Sejak munculnya tulisan Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1930), banyak penelitian secara langsung maupun tidak langsung dipengaruhi oleh tesis yang kemudian dikenal dengan "hipotesis etika Protestan". Agama dilihat tidak hanya sebagai refleksi tingkah laku, tetapi juga memberikan kesadaran manusia terhadap kegiatan ekonomi sehingga menyebabkan para ahli menganalisis proses agama yang dapat

mempengaruhi pembangunan dan perubahan ekonomi di dalam masyarakat. Penjelasan Weber yang digunakan secara meluas dalam berbagai kasus (Buss, 1985; Andreski, 1989; McVey, 1992; Abdullah 1994) mengalami kesulitan untuk memahami apa yang disebut sebagai “etika agama” karena pemahaman sebuah etika mengacu pada etos (Geertz, 1963) yang menjadi sistem nilai acuan.

Menurut Adimihardja, dalam Sunatra (1997: 1), hingga kini belum banyak dikalangan para ahli ilmu-ilmu sosial melakukan studi yang intensif mengenai masalah yang berhubungan dengan kepemimpinan di pedesaan, mengingat belum ada penelitian yang mendalam tentang kepemimpinan di pedesaan, penelitian ini menampilkan gagasan utamanya, yaitu bagaimana kepemimpinan tradisional di pedesaan dapat diberdayakan untuk pembangunan, kemasyarakatan, dan menghadapi transformasi budaya dalam perspektif antropologi. Kepemimpinan berperan besar dalam proses pembangunan. Kajian tentang kepemimpinan tradisional di pedesaan kaitannya dengan budaya lokal masih langka, terlebih berkaitan dengan kepemimpinan kiai-jawara. Studi tentang kepemimpinan agama, telah ada misalnya; Geertz (1960) *The Religion of Java*; Anderson, (1977) *Religion and Politics in Indonesian since Independence*; Horikoshi, (1987) *Kiai dan Perubahan Sosial*; Jackson (1971) *Kewibawaan Tradisional Islam dan Pemberontakan: Kasus Darul Islam Jawa Barat*. Sedangkan studi tentang kepemimpinan tradisional nyaris belum ada, dan baru dirintis MA. Tihami (1992) studi tentang; *Agama, Magi, dan Kepemimpinan di Desa Pasangrahan*, Serang, Banten; kajian kritis tentang Banten, seperti dalam Djajadiningrat (1913), *Chritische Beschouwing van de Sadjarah Banten Bijdrage ter kenschetsing van de Javaansche Geschiedschrijving*, dan dalam Kartodirdjo (1984), *Pemberontakan Petani Banten 1888*, juga tidak ditemukan analisis mendalam tentang kepemimpinan tradisional.

Kajian tentang kiai-jawara, baik yang mengkhususkan kiai atau jawara saja maupun yang sekaligus, sebetulnya pernah dilakukan orang, yang tentunya sesuai dengan minat masing-masing dan dengan opererasionalisasi konsep yang berbeda. Misalnya Noer (1980) dan Boland (1985) menguraikan peranan kaum agama dalam gerakan-gerakan kemerdekaan sampai pencapaian dalam kedudukan politik di Indonesia, baik melalui partai-partai politik maupun melalui organisasi-organisasi keagamaan dan masyarakat. Menurut Noer dan Boland, gerakan-gerakan ini timbul diawali dengan tumbuhnya gerakan pemikiran keagamaan dari aspek-aspek ritual ke aspek-aspek kemasyarakatan. Tetapi uraiannya kurang tertarik pada salah satu aspek keagamaan yang kemungkinan besar ikut mendorong gerakan-gerakan tersebut terutama menumbuhkan keyakinan akan adanya kekuatan supernatural.

Demikian pula Steenbrink (1984) dan Dhofier (1982) yang dalam studinya tentang santri dan kiai (kaum agama) berhasil memaparkan kehidupan kiai sampai menyentuh kehidupan mistik (sufisme). Walaupun pemaparannya agak panjang lebar mengenai sufisme ini, namun praktek-praktek sufi yang terus berkesinambungan itu tidak diuraikannya. Apalagi mengenai kehebatan seorang kiai yang sudah mencapai derajat sufi tertinggi, tidak pula dipaparkannya. Sebetulnya sangat menarik untuk dilihat bagaimana sufisme itu berkemampuan memperjinak kekuatan supernatural sehingga kelakuan-kelakuan manusia yang memanfaatkan kekuatan supernatural itu nampak menjadi natural. Inilah yang dikatakan oleh Levi-Strauss sebagai "*naturalization of human actions*" (Eliade, 1987: 88) yang ini berarti magi. Dengan demikian kajian Steenbrink dan Dhofier tersebut perlu mendapat lanjutan, sebab magi bagi kiai itu masih tetap ada.

Kajian yang sangat menarik mengenai kaum agama yang disebut santri, atau kiai juga dilakukan oleh Geertz (1983) terhadap masyarakat Jawa pada tahun 1953/1954. Meskipun

ia mengemukakan adanya kehidupan sufisme bagi kiai (dalam arti di pesantren), bahkan memilah kiai yang mengasuh pesantren dan yang hanya mengajarkan tarekat (cara-cara sufisme), namun ia tidak mengungkapkan lebih jauh bagaimana inti tarekat itu kaitannya dengan upaya memperoleh kekuatan supernatural. Ada beberapa hal yang sebetulnya menarik dari ungkapan Geertz, yaitu bahwa salah satu kehidupan pesantren yang mencerminkan kelakuan santri dan kiai adalah adanya kegiatan pencak silat, menguji kekuatan fisik dan kekebalan kulit serta pengobatan-pengobatan melalui ramuan-ramuan dan doa. Namun kajian ini tidak mengungkapkan lebih jauh bagaimana pengetahuan-pengetahuan itu diperoleh dan menjadi ciri identitas bagi kiai sebagai pemimpin.

Ketika Geertz memaparkan adanya “kiai” yang hanya mengajarkan tarekat di masjid atau langgar, atau di tempat-tempat tertentu yang ditentang oleh kaum modernis bahwa “kiai” itu bukan kiai, ia juga tidak melanjutkan uraiannya mengapa dalam kenyataannya pengajar-pengajar tarekat itu tetap saja disebut kiai dan ilmunya terus dikembangkan. Penelitian terhadap masalah inilah yang perlu dilakukan, sehingga nampak juga kejelasannya bahwa simbol kiai itu tidak hanya secara akademis di pesantren tetapi juga secara mistis dan magis.

Dalam bentuk kepemimpinan, studi Horikoshi (1987) di Jawa Barat (Priyangan) menyatakan bahwa kiai dan ulama juga berperan dalam kepemimpinan pedesaan. Ia membedakan antara kiai dan ulama dari sudut kepemimpinannya, dan juga dari sudut yang berhubungan dengan magi. Perbedaan antara kiai dan ulama terletak pada corak orientasi kepemimpinannya. Menurut Horikoshi, kiai itu lebih luas cakupan kepemimpinannya

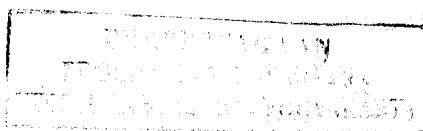
daripada ulama.¹⁷ Bahkan kiai cenderung berada di kota atau pinggiran-pinggiran kota yang pada saat-saat tertentu dikunjungi oleh ulama-ulama dari desa. Kajian Horikoshi ini tidak tepat untuk daerah Banten meskipun masih termasuk Jawa Barat, sebab sebutan kiai untuk tokoh/pemimpin agama (yang berwibawa) di Banten adalah sebutan yang orisinal, sedang ulama merupakan sebutan yang bukan berasal dari bahasa daerah. Oleh karena itu, kiai lebih dikenal dalam ungkapan sehari-hari, baik terhadap ulama maupun “kiai” menurut konsep Horikoshi.

Demikian pula Hisyam (1989) dalam studinya tentang kiai, hanya mengungkapkan peranan kiai dalam menentukan perubahan aspirasi kemasyarakatan. Walaupun ia juga memaparkan tentang kemampuan kiai dalam penyembuhan/pengobatan berbagai penyakit, tapi ia tidak mengungkap bagaimana cara-cara itu berlangsung dan bahkan sebagai salah satu penyebab kelestarian kiai. Menurut Cheong (1973) dalam kajiannya di Jawa Barat (Priangan), kiai justeru mempunyai kemampuan meredam konflik antar priyayi-priyayi karena ia mempunyai kemampuan menguasai formula-formula magi. Kiai dapat membuat *jimat* yang diyakini mempunyai kekuatan “dalam” (supernatural) yang dipergunakan oleh priyayi-priyayi sebagai pembantu dalam persaingannya. Tetapi Cheong juga tidak mengungkapkan bagaimana orang-orang lain yang bukan priyayi memiliki jimat-jimat itu. Ada kemungkinan priyayi juga bersaing dengan bukan priyayi yang keduanya diredam oleh kiai, karena dari kiailah jimat-jimat itu didapat. Jadi yang kurang diperlihatkan oleh Horikoshi adalah dukungan magi bagi kiai dalam kepemimpinannya, sedang oleh Cheong adalah jaringan-jaringan magi oleh kiai itu bagi orang-orang yang mengambilnya.

¹⁷ Istilah ulama dan kiai mempunyai banyak kesamaan makna. Istilah ulama berasal dari bahasa Arab, sementara istilah kiai berasal dari bahasa Jawa.

Kartodirdjo (1984) dalam studinya tentang Pemberontakan Petani Banten memaparkan kemampuan kiai dalam memimpin pemberontakan sporadis pada tahun 1888. Ia mengungkapkan bahwa para kiai yang memberontak itu adalah pengajar-pengajar tarekat (kiai-kiai tarekat) dan murid-muridnya. Namun ia hanya menyebutkan bahwa kemampuan itu karena faktor keyakinan akan tarekat yang salah satu di antaranya ialah doktrin perang suci (perang sabil) dan "ratu adil". Ia tidak mengungkapkan kekuatan apa sebetulnya yang ada di balik tarekat itu. Yang diceritakan oleh Hamid (1987) betapa kiai Wakhia tidak tembus peluru ketika memimpin pemberontakan di Waringinkurung (1820). Kenyataan ini jelas menggambarkan adanya kemampuan kiai Wakhia dalam menggunakan kekuatan supernatural. Walaupun demikian, dengan jujur Kartodirdjo mengakui bahwa studinya tidak membahas sisi kekuatan lain dalam pemberontakan itu yang justru sisi ini sangat penting, yaitu adanya kelompok jawara di samping kelompok agama. Kelompok ini juga mempunyai kemampuan dalam menggunakan kekuatan supernatural yang disebut dengan *kadigjayaan* (kekedotan-kekebalan). Walaupun kelompok ini seperti diungkapkan oleh Kartodirdjo, mempunyai kebiasaan melakukan tindakan keimnal, yang dalam keberaniannya itu didukung oleh keyakinan adanya tameng kekuatan (sakti), tetapi selalu kalah oleh kiai. Akibat kekalahan itu tidak jarang jawara akhirnya tunduk dan menjadi murid kiai. Seperti kasus dua orang jawara sebagai jago bayaran yang diutus oleh tuan Meyer (pegawai Residen Banten) untuk membunuh kiai Wakhia, akhirnya mereka bertekuk-lutut di hadapan kiai dan berikrar menjadi murid kiai Wakhia karena mereka kalah dalam kesaktiannya. Demikian pula Konidin, seorang tokoh jawara, tunduk dan mengaku berguru pada kiai Wasid.

Di samping itu, ketundukan jawara pada kiai berkaitan dengan pranata kepemimpinan yang salah satunya disebut *kawalat*, yaitu hukuman bagi yang melawan kiai



dengan akibat hilangnya segala kekuatan magi (*kadigjayaan*). Karena itu bagi jawara ada tabu melawan kiai. Pranata ini dianggap paling berlaku pada hubungan anak-orang tua dan murid-guru. Anak yang melawan (*durhaka*) kepada orang tuanya dan murid yang melawan pada gurunya akan terkena *kawalat*; karena itu orang tua dan guru mesti ditunduki dan dihormati. Adanya pranata ini rupanya berkaitan dengan ketundukan jawara pada kiai sebagai realisasi dari hubungan murid-guru, sebab kiai merupakan sumber pemberi resep-resep magi. Terhadap murid-murid kiai yang biasa dan berasal dari jawara ini, Kartodirdjo tidak memaparkannya, terutama hubungan fungsional mereka dan magi sebagai sesuatu yang dibutuhkan oleh mereka menjadi pengikat hubungan itu. Selain itu, dalam perkembangan berikutnya, sebagaimana tampak di pedesaan saat ini, banyak jawara yang berguru pada kiai, dan bahkan menggantikan posisi kiai ketika kiai tadi mangkat. Dengan demikian, dalam perspektif kekinian, kiai dan jawara sulit dipisahkan satu sama lain. Peluang inilah yang memberi kesempatan untuk dilakukan penelitian.

Ada kajian yang cukup lama mengenai jawara di Banten ini, yaitu kajian Loze (1934) dan Meijer (1949). Kedua tulisan ini lebih bersifat deskriptif etnografis dari pada analisisnya, Loze menggambarkan pengertian jawara ini menurut masyarakat setempat, bahkan ia menggambarkan karakteristik jawara yang “jahat” yang di Betawi diistilahkan dengan “buaya”. Walaupun ia membandingkan kehidupan jawara dengan priyayi, petani, kiai (*geestelijken*) dan pedagang, namun hanya melihatnya dari segi pekerjaan. Meijer mendeskripsikan karakteristik jawara sebagai pemberani yang biasa dipercaya menjadi centeng (petugas keamanan). Jawara-jawara ini pula terorganisasi dan mempunyai pengikut sehingga ada yang disebut anak buah dan kepala jawara. Yang biasa bergerak dalam aktifitas kriminal. adalah anak-anak buah ini, sedang pimpinannya (kepala jawara) berada di suatu tempat (pos) tertentu. Untuk memperoleh kekuatan, kekebalan dan bentuk-bentuk

kesaktian lainnya mereka mencari “ilmu” dari guru-guru silat atau ahli-ahli “ilmu kadigjayaan”.

Walaupun kedua penulis tersebut memaparkan pengertian dan karakteristik jawara, bahkan kepemimpinan jawara khususnya pada kalangan jawara-jawara sendiri yang disebut dengan *amprak*, namun tidak melihat hubungannya dengan pihak lain yang juga mempunyai kekuatan magi (kesaktian), yaitu kiai. Demikian pula perilaku jawara-jawara yang digambarkan dengan segala kebrutalannya itu adalah dalam suasana di mana Banten secara politis sedang bergolak, baik sebelum maupun sesudah kemerdekaan. Pada masa sekarang ini jawara cenderung menjadi simbol kelompok orang yang berhasrat dalam peranan-peranan kemasyarakatan dengan bermodalkan keberanian (kekuatan fisik) sehingga lahir istilah *pendekar*, walaupun istilah ini juga pernah ditulis oleh Meijer (1949). Hal yang menarik lagi adalah keikutsertaan kelompok pendekar (baca jawara) dalam organisasi Satuan Karya Ulama (Satkar Ulama) sebagai organisasi eksponen Golkar pada permulaan berdirinya. Organisasi ini sendiri didirikan oleh seorang kiai Banten yang mempunyai hubungan dengan jawara-jawara. Bahkan pada Musyawarah Nasional I (Juli 1985), rancangan susunan kepengurusannya mencantumkan seksi kepemudaan dan pendekar, yang walaupun seksi ini kemudian oleh panitia sembilan yang bersidang di Bogor pada Agustus 1985 diganti dengan seksi ketenagakerjaan, berarti hubungan antara kiai dan jawara adalah masalah yang masih luang untuk diteliti, karena penulis-penulis di atas belum meliputnya.

Studi tentang kepemimpinan kiai-jawara sangat berkaitan dengan istilah-istilah seperti ~~kekuasaan~~, otoritas (wewenang), serta kewibawaan. Di dalam masyarakat Banten, ketiga elemen tersebut selalu melekat di dalam diri seseorang, yang menduduki jabatan sebagai pemimpin. Di masa penjajahan, di masa kesultanan bahkan sampai sekarang bagi

masyarakat Banten, syarat untuk menjadi pemimpin masih ditentukan oleh faktor penting lainnya yaitu genealogis atau garis keturunan. Apabila seorang pemimpin berasal dari kalangan “atas” atau golongan *priyayi* yang masih “berdarah biru” maka akan lebih mudah baginya untuk menduduki jabatan tertentu. Sebaliknya, bila seorang calon pemimpin berasal dari rakyat biasa, maka ia akan mengalami kesulitan untuk memperoleh jabatan tertentu, jika tidak dibekali dengan faktor-faktor lainnya, seperti kiai, kesaktian serta kharisma (Anderson, 1972: 10-69)

Sejalan dengan hal itu, maka Weber (dalam Gerth dan Mills, 1946: 51-55) menunjukkan bahwa pada dasarnya dalam diri seorang pemimpin mempunyai wewenang (otoritas) yang dilegalkan oleh warga yang dipimpinnya. Weber membagi otoritas-legalitas menjadi tiga tahapan yakni (1) otoritas kharismatis; (2) otoritas tradisional, dan (3) otoritas legalitas. Berdasarkan ketiga otoritas-legalitas tersebut, maka kepemimpinan kiai-jawara: Relasi kuasa dalam kepemimpinan tradisional religio-magis di pedesaan Banten juga dibedakan atas ketiga otoritas tersebut.

Di masa penjajahan dan masa sekarang, otoritas kepemimpinan kiai-jawara di dasarkan kepada otoritas kharismatis yang dimiliki. Kharisma yang dimiliki kepemimpinan kiai-jawara saat itu didasarkan oleh kepandaian atau keahlian tertentu, yang tidak dimiliki orang lain. Pemimpin dengan otoritas kharismatis, berlaku di Banten yang cenderung masih “tradisional” dengan kondisi warganya yang relatif masih homogen. Kepemimpinan kiai-jawara dalam masyarakat seperti ini biasanya masih mempunyai hubungan keturunan dari sultan, kiai, atau “orang pintar”. Di Jawa, pemimpin desa dengan otoritas kharismatis digolongkan sebagai kaum *priyayi*.

Dalam menjalankan kepemimpinannya kiai-jawara seperti ini masih berada di bawah “bayang-bayang” tokoh atau pemimpin sebelumnya yang masih mempunyai

'ikatan' dengannya. Kiai-jawara cenderung menggerakkan partisipasi warga berdasarkan ikatan moral atau secara "paksaan" (Kartodirdjo, 1990: X). Bentuk kepemimpinan seperti ini berlaku pada masa feodal, dengan kondisi desa yang kemungkinan tidak bisa berkembang, karena segala kepentingan yang ada hanya untuk melanggengkan "kekuasaannya" atau *status quo* (Suhartono, 2000: 20).

Pemimpin dengan otoritas tradisional sangat menekankan warganya untuk mengakui otoritasnya berdasarkan tradisi. Dengan demikian, otoritas yang bersifat primordial sangat mendominasi kepemimpinannya, karena berbagai ikatan kemudahan yang pernah diberikan. Legalitas otoritas diperoleh melalui hubungan kekerabatan. Hubungan yang terjalin cenderung bersifat *patron-klien* atau hubungan antara penguasa-dikuasai. Sosok pemimpin kiai-jawara seperti ini biasanya sangat arogan, kekuasaannya diperoleh secara turun-temurun, serta menolak adanya perubahan sosial (Wrong, 2003: 233-235).

Sementara pemimpin (kiai-jawara) dengan otoritas rasional mempunyai hubungan kekuasaan yang lebih bersifat formal (rasional) dan birokratis. Kekuasaan yang dibangun didasarkan kepada aturan-aturan (hukum) yang legal serta mengikat warganya untuk mematuhi. Peraturan yang dikeluarkan diharapkan dapat memenuhi tujuan-tujuan warganya secara kolektif. Masyarakat dengan kepemimpinan seperti ini bersifat lebih 'terbuka', sehingga kekuasaan kiai-jawara tidak lagi bersifat mutlak.

Sehubungan dengan ketiga bentuk otoritas-legalitas yang diutarakan oleh Weber, maka kondisi kepemimpinan kiai-jawara saat ini cenderung sesuai dengan otoritas rasional. Apalagi kondisi warga desa yang semakin 'terbuka' menuntut adanya aturan-aturan yang jelas bagi seorang pemimpin. Apabila ketentuan itu dilanggar atau tidak dipatuhi, maka tidak mengherankan apabila "pengabdian rakyat" diduga menjadi alternatif pilihan warga

desa untuk tidak mengikuti pemimpin tersebut. Oleh karena itu tugas dan peran pemimpin di saat ini, semakin berat. Sebab di satu sisi pemimpin harus bisa berperan sebagai *agent of change*, namun di sisi lain pemimpin juga harus berperan sebagai fasilitator dalam melaksanakan kebijakan pembangunan desa. Dengan demikian, sistem kepemimpinan kiai-jawara yang bersifat *good governance* di tingkat lokal, mudah-mudahan dapat terwujud.

Ada beberapa sebab yang dapat menimbulkan tampilnya seorang atau beberapa orang pemimpin dalam suatu kelompok yang antara lain juga menentukan pola konsentrasi kepemimpinan dalam kelompok tadi. Beberapa sebab lazim terjadi, antara lain: (1) pertumbuhan dan kekomplekan kelompok itu; (2) bila kelompok menghadapi krisis; (3) bila kelompok berada dalam keadaan tidak stabil; (4) bilamana pemimpin lama gagal menjalankan fungsinya, dan (5) tumbuhnya kebutuhan pribadi pada anggota kelompok. Terdapat empat unsur tokoh yang menentukan setiap kepemimpinan yang efektif, yaitu: (1) upaya saling mempengaruhi antar individu (oleh dan dari si pemimpin dan bawahannya), (2) situasi dalam proses itu terjadi (faktor lingkungan si pemimpin maupun bawahannya), (3) adanya proses komunikasi tertentu, dan (4) tujuan individu maupun organisasi yang hendak dicapai.

Pemimpin tradisional adalah mereka yang tidak mendapatkan pengangkatan formal sebagai pemimpin, namun karena ia memiliki sejumlah kualitas unggul, dia mencapai kedudukan sebagai orang yang mampu mempengaruhi kondisi psikis dan perilaku suatu komunitas masyarakat (Kartono, 1998: 9). Secara ringkas pemimpin tradisional dapat menduduki jabatan kepemimpinannya disebabkan oleh: (1) penunjukan, (2) warisan yang turun-temurun, (3) dipilih oleh pengikutnya, (4) pengakuan dari bawahannya (masyarakat), (5) memiliki kelebihan, dan (6) tuntutan situasi termasuk di dalamnya masalah keagamaan dan kemampuan memimpin upacara atau ritual (Kartono, 1998: 10)

Pemanfaatan agama adalah sumbangan yang diberikan oleh agama terhadap magis dan kepemimpinan, yang dengan sumbangan ini dapat tampak hubungan antara agama, magi dan kepemimpinan. Geertz (1973: 126) menyebutkan bahwa agama tidak hanya mendorong ketaatan, melainkan juga meminta ketaatan. Adapun terhadap magi, agama berfungsi sebagai sumber formula magi dan sebagai pembungkus yang menyelimuti magi. Sumber formula magi adalah ajaran agama yang tertulis dalam kitab suci yang diperinci mempunyai khasiat, dan mengandung kekuatan gaib. Diperolehnya kekuatan gaib dari tulisan kitab suci itu adalah karena melalui cara bacaan (*wiridan*) tertentu yang biasanya bersifat rahasia. Kuatnya kedudukan ini disebabkan oleh agama menjadi sumber magi dan menyelimuti formulanya. Hal inilah yang dimaksud agama berfungsi sebagai sumber magi dan sekaligus menyelimutinya. Fungsi inilah yang dapat memantapkan perasaan (*mood*) dan motivasi dalam diri manusia yang menggambarkan adanya keteraturan. Berdasarkan fungsi ini pula berarti agama sebagai sistem simbol. Manusia itu dalam memecahkan berbagai masalah dalam kehidupannya dengan menggunakan akal dan sistem pengetahuan. Akal manusia itu terbatas, semakin rendah budaya manusia semakin kecil dan terbatas kemampuan akal pikiran dan pengetahuannya. Weber mengemukakan tiga macam kepemimpinan berdasarkan macam-macam kewibawaan (*authority*), yaitu kharismatik, tradisional, dan legal. Kepemimpinan yang mempunyai kewibawaan kharismatik (*charismatic authority*) adalah kepemimpinan yang didukung oleh kekuatan luar biasa yang kadang-kala ditandai dengan kekuatan magi, meskipun pembuktian kekuatan magi itu sulit dipastikan, karena sudah menjadi keyakinan, maka dalam keyakinan itulah sesungguhnya hal yang dianggap bukti (Sills, 1971: 101-104). Sumbangan magi yang memperkuat kepemimpinan kiai dan jawara diperlihatkan pula oleh sumbangan magi sebagai kontrol sosial, yaitu suatu tindakan yang dapat menjamin seseorang tidak melakukan

penyimpangan (Hanter dan Whitten, 1976: 254). Dengan demikian sumbangan magi sebagai kontrol sosial ini pun memperkuat kepemimpinan kiai.

Sebenarnya kepemimpinan dalam Islam secara umum tidak jauh berbeda dengan model kepemimpinan yang selama ini dilakukan oleh organisasi. Artinya bahwa prinsip-prinsip dan sistem-sistem yang digunakan dalam kepemimpinan Islam mempunyai kesamaan dengan kepemimpinan pada umumnya. Lalu bagaimana sebenarnya kepemimpinan itu bisa dikatakan Islami. Mahfud (2002: 15) menyatakan, ada dua paradigma dalam memandang kepemimpinan Islam; *Pertama*, paradigma *legal-formalistik*, yaitu yang mendasarkan kepada aspek-aspek formal keislaman. Maka bagi orang yang menggunakan paradigma ini, ia akan berpendapat bahwa kepemimpinan Islami adalah sebuah kepemimpinan yang dilakukan oleh orang muslim, asas yang dipakai juga Islam, simbol-simbol yang ada juga mencerminkan Islam, terlepas apakah caranya dalam memimpin itu Islami atau tidak. *Kedua*, paradigma *esensial-substansial*, yaitu sebuah paradigma yang lebih mendasarkan hal-hal yang substansial dalam ajaran Islam. Maka bagi orang yang mempergunakan paradigma ini, ia akan berpendapat bahwa kepemimpinan itu dikatakan Islami, jika di dalamnya terdapat nilai-nilai Islam yang dipraktekkan dalam memanaj sebuah organisasi, seperti menjaga sifat; amanah, kejujuran, keadilan, egalitarianisme (*al-musawah*), keikhlasan, dan tanggung jawab.

Menurut hemat penulis, kategori kepemimpinan Islam itu lebih tepat jika didasarkan kepada sistem dan cara yang dipraktekkan dalam memimpin. Jadi, kepemimpinan Islam adalah sebuah kepemimpinan yang mempraktekkan nilai-nilai ajaran Islam, terlepas apakah pelakunya seorang muslim atau bukan. Sebab kenyataan di lapangan tidak sedikit para pemimpin yang beragama Islam, ketika ia menjadi pemimpin tidak mempraktekan prinsip-prinsip Islami, seperti sifat *amanah*, *'adalah*, *syura*. Demikian pula tentang kekuasaan yang

digenggamnya ia menjadi pemimpin. Selanjutnya bagaimana kiai-jawara dalam menjalankan kekuasaannya dalam masyarakat di pedesaan Banten. Oleh karena itu, studi ini akan mencoba memperhatikan pertanyaan tentang pola, fungsi, konseptual dan faktual kepemimpinan kiai-jawara dalam budaya lokal di Banten. Isu ini penting, karena masyarakat mengonsepsikan tidak adanya pemisahan antara budaya dan agama serta selalu menjaga agar keputusan-keputusan dan sikap budaya yang diambil termasuk di dalamnya politik sah secara agama.

Sebenarnya kepemimpinan dalam Islam secara umum tidak jauh berbeda dengan model kepemimpinan yang selama ini dilakukan oleh umumnya organisasi. Artinya bahwa prinsip-prinsip dan sistem-sistem yang digunakan dalam kepemimpinan Islam ada persamaan dengan kepemimpinan pada umumnya. Lalu bagaimana sebenarnya kepemimpinan itu bisa dikatakan Islami ? Paling tidak ada dua paradigma dalam memandang masalah ini.

Pertama, paradigma *legal formalistik*, yaitu yang mendasarkan kepada aspek-aspek formal keislaman, misalnya nama organisasi itu adalah organisasi Islam, asas-asas yang dipakai juga asas Islam, atau para pengurusnya orang Islam. Maka bagi orang yang menggunakan paradigma ini ia akan berpendapat bahwa kepemimpinan Islami adalah sebuah kepemimpinan yang dilakukan oleh orang muslim, asas-asas yang dipakai juga Islam, simbol-simbol yang ada juga mencerminkan Islam, terlepas apakah caranya dalam memimpin itu Islami atau tidak dalam arti berpegang kepada prinsip-prinsip nilai dasar keislaman atau tidak.

Kedua, paradigma *esensial substansial*, yaitu sebuah paradigma yang lebih mendasarkan hal-hal yang substansial dalam ajaran Islam. Maka bagi orang yang menggunakan paradigma ini ia akan berpendapat bahwa kepemimpinan itu dikatakan

Islami jika di dalamnya terdapat nilai-nilai Islam yang dipraktekkan dalam memanej sebuah organisasi, seperti menjaga amanah, kejujuran, keadilan, egalitarianisme (*al-musawah*), keikhlas-an, tanggung jawab dan lain sebagainya, tanpa melihat apakah, orang-orang yang terlibat di dalamnya muslim atau non muslim, simbol-simbol yang ada di dalamnya Islam atau tidak. (Mahfud, 2002:16).

Menurut hemat peneliti, kategori kepemimpinan Islami itu lebih tepat jika didasarkan kepada sistem dan cara yang dipraktekkan dalam memimpin. Jadi kepemimpinan Islami adalah sebuah kepemimpinan yang mempraktekkan nilai-nilai ajaran Islam terlepas apakah pelakunya seorang muslim atau bukan. Yang terpenting mereka melakukan sifat-sifat yang; *amanah* (dapat dipercaya), *'adalah* (keadilan), *syura* (musyawarah), dan sebagainya.

F. Landasan Teori

Sehubungan dengan itu, maka fenomena kepemimpinan kiai-jawara dapat didekati dengan menggunakan pendekatan struktural fungsional dan interaksionisme simbolik. Dengan pendekatan struktural fungsional, maka dapat dikatakan bahwa kiai-jawara merupakan salah satu struktur dalam masyarakat pedesaan Banten, sehingga memberikan fungsi tertentu bagi kelangsungan hidup masyarakat pedesaan Banten. Dalam pada itu, untuk menyahihkan kelangsungan posisinya sebagai pemimpin, kiai-jawara dituntut untuk memiliki simbol-simbol tertentu (antara lain kekiaian dan kesaktian) yang memungkinkannya untuk melakukan interaksi dengan pihak-pihak lain baik di dalam maupun di luar masyarakat pedesaan Banten.

Telaah struktural-Fungsional dalam penelitian ini mengadopsi dalam beberapa kajian yang menggunakan kerangka teori struktural-fungsional, misalnya ada beberapa alur analisis: Alur yang pertama, misalnya adalah studi yang dilakukan oleh Danandjaja

mengenai Pola Pengasuhan Anak. Dalam studinya Danandjaja berusaha mengungkapkan "Hubungan yang ada di antara Pengasuhan Anak dengan pranata-pranata Sosial", pranata-pranata sosial yang juga disebutnya sebagai "latar-belakang etnografis" dari masyarakat daerah penelitian, ditelaah seberapa jauh pengaruhnya terhadap pengasuhan anak.

Fungsionalisme, yang pula dikenal dengan istilah strukturalisme atau struktural-fungsional, merupakan aliran pemikiran yang paling banyak dianut dalam ilmu sosial adalah orientasi struktural. Pada umumnya, aliran ini memusatkan perhatian pada seperangkat faktor, ciri, dimensi, atau variabel yang ada dan terpisah dari masyarakat serta berpengaruh terhadap cara berpikir dan bertindak anggota masyarakat. Sehubungan dengan itu, dalam orientasi ini, terdapat asumsi bahwa orang yang mengalami struktur yang sama akan berpikir dan berperilaku dengan cara yang sama. Selain menentukan perilaku individu, struktur yang satu berhubungan secara timbal balik dengan struktur yang lain. Orientasi struktural dalam studi ini menekankan pada salah satu dari empat struktur yang saling terkait.

Perspektif pertama mengacu kepada faktor-faktor lingkungan sosial, seperti: teknologi, sumber daya alam, dan komposisi demografis (jumlah dan kepadatan penduduk, rasio jenis kelamin, angka kelahiran, kematian, dan migrasi). Sebagai contoh, keanggotaan penduduk yang tinggal di perkotaan pada organisasi sosial akan lebih banyak dibandingkan dengan penduduk yang tinggal di pedesaan. Orang-orang yang hidup pada masyarakat industri cenderung memiliki jumlah anak sedikit dibandingkan dengan orang yang hidup pada masyarakat pertanian.

Perspektif kedua mengacu kepada jaringan posisi yang saling berhubungan. Posisi-posisi ini dipandang sebagai sesuatu yang terpisah dari kehidupan individual. Sekalipun orang datang dan pergi, misalnya, namun posisi suami atau istri akan tetap ada. Dalam

pandangan itu, setiap anggota masyarakat memikul tugas-tugas dan kewajiban-kewajiban tertentu sebagai konsekuensi logis dari posisi tersebut. Tugas-tugas dan kewajiban-kewajiban tersebut berubah ketika ia berinteraksi dengan orang lain dan dalam posisi yang berbeda. Oleh karena itu, pola interaksi dapat dijelaskan berdasarkan struktur hubungan posisi dan peran antar individu. Sebagai contoh, dokter dan pasien akan berinteraksi dengan pola yang dapat diramalkan, dalam hal ini dokter akan lebih dominan dibandingkan dengan pasien.

Perspektif ketiga mengacu kepada bentuk masyarakat, yakni struktur masyarakat. Ia mencakup faktor-faktor seperti sistem komunikasi, struktur kekuasaan, jumlah kelompok, dan pembagian kerja (setiap orang melakukan pekerjaan yang berbeda). Studi terhadap industri otomotif, universitas, atau peradilan merupakan beberapa contoh dari perspektif ini.

Perspektif keempat mengacu kepada standar perilaku yang mempengaruhi pola berpikir dan berperilaku anggota masyarakat, dalam hal ini struktur normatif. Dalam pandangan ini, masyarakat dan kelompok memiliki aturan, hukum, dan kebiasaan tertentu yang diikuti dan dipatuhi oleh sebagian besar anggotanya. Jika masyarakat tidak dapat mematuhi, maka ia akan dikenakan sanksi. Sebagai contoh, setiap orang terlarang untuk melakukan hubungan seks dengan anggota keluarga dekat.

Dalam kenyataan, wilayah kajian struktural digunakan dalam dua cara yang agak berbeda. Asumsi pertama menetapkan bahwa faktor-faktor struktural menentukan ciri-ciri masyarakat dalam bentuk tertentu. Sebagai contoh, masyarakat demokratis cenderung memiliki banyak kelompok-penekan. Karl Marx berpendapat bahwa negara-negara kapitalistik akan mengalami krisis ekonomi. Negara-negara kapitalistik, menurutnya, ditandai oleh "motif keuntungan" (*profit motive*). Buruh-buruh hanya menerima upah

pengganti yang sangat kecil. Upah dibajak kembali oleh perusahaan. Produksi akan meningkat dengan cepat. Akan tetapi, tidak dibayar cukup untuk membeli produk-produk tadi. Situasi seperti ini mengarah kepada suatu krisis ekonomi, seperti depresi keuangan.

Asumsi kedua menyatakan bahwa faktor-faktor struktural menentukan ciri-ciri individual, bukan ciri-ciri masyarakat. Perilaku penduduk desa berbeda dengan perilaku penduduk kota; kaum proletariat merupakan kelas revolusioner, karena hubungan mereka dengan struktur ekonomi; kedudukan individu yang satu (dokter atau hakim) cenderung menggunakan kekuatan pribadi yang lebih besar daripada kedudukan orang yang lain (pasien atau narapidana). Contoh yang disebutkan terakhir sering digunakan sebagai faktor penentu perilaku yang penting; dan, dalam bentuknya yang paling ekstrim, dapat diringkaskan dalam pernyataan, seperti: "Kantor membuat manusia patuh", "Sikap pedagang sangat agresif", atau "Petani berperilaku pasif".

Dari uraian mengenai perspektif struktural fungsional ini dapat dikatakan bahwa struktur masyarakat Banten menentukan atau fungsional bagi kepemimpinan kiai-jawara. Lingkungan sosial, hubungan antar posisi, struktur masyarakat, dan standar perilaku merupakan fakta sosial yang mempengaruhi perilaku kiai-jawara, baik secara individual maupun kelompok. Gambaran yang lebih komprehensif mengenai hal ini tampak dari uraian Parsons. Sebagaimana kita ketahui, konsep sistem merupakan inti dari setiap pembahasan atas teori-teori Parsons. Sebagaimana dikatakannya, "Konsep sistem dalam tindakan sangat sentral". Teori umumnya tentang tindakan mencakup empat sistem: sistem kebudayaan, sistem sosial, sistem kepribadian, dan sistem perilaku organisme.

Bagaimana Parsons mendefinisikan keempat tahapan dari sistem-sistem di atas? Unit analisis dari sistem kebudayaan adalah sistem makna atau sistem simbol. Beberapa contoh sistem simbolik adalah keyakinan agama, bahasa, dan nilai kebangsaan. Pada tahap ini,

Parsons memusatkan pada nilai yang diterima secara umum. Ketika para anggota masyarakat menginternalisasikan nilai-nilai sosial, maka sosialisasi terjadi; dan sosialisasi merupakan kekuatan pengintegrasian dalam melaksanakan kontrol sosial serta mengikat semua anggota masyarakat.

Pemahaman Parsons mengenai sistem kebudayaan tergambarkan dalam pernyataannya (1949: 1-18), "Jelas sekali bahwa kesamaan yang tinggi dalam sistem tindakan manusia hanya mungkin terjadi jika terdapat sistem simbolik yang stabil yang maknanya satu dan tidak terpisah ... Hal itu adalah sebuah sistem simbolik yang diterima secara umum sehingga memiliki fungsi bagi interaksi yang dalam kesempatan ini kita sebut sebagai tradisi kebudayaan".

Sistem sosial menempati tahap berikutnya dalam skema Parsons. Unit dasarnya adalah "interaksi peranan". Ia mendefinisikannya sebagai berikut (1949: 437), "Sistem sosial terdiri dari sejumlah aktor individual yang majemuk dan saling berinteraksi satu sama lain dalam suatu situasi yang sekurang-kurangnya memiliki aspek fisik dan lingkungan, aktor-aktor yang dimotivasi berdasarkan kecenderungan untuk "memperoleh penghargaan setinggi-tingginya" dan yang hubungannya dengan situasi mereka didefinisikan dan disalurkan melalui sistem yang terstruktur dalam kebudayaan dan dianut secara bersama".

Dalam definisi Parsons mengenai sistem sosial, majemuk dapat diartikan sebagai dua atau lebih aktor, dan aktor dapat berarti masyarakat atau kelompok, sehingga sistem sosial mencakup interaksi dua orang dalam sebuah restoran atau kelompok-kelompok dari organisasi internasional. Hubungan sistem sosial dengan sistem kebudayaan adalah bahwa sistem kebudayaan menentukan dan mempengaruhi bagaimana cara orang-orang berinteraksi.

Menurut Parsons, unit dasar dari sistem kepribadian adalah aktor secara individual, orang seorang. Perhatiannya pada tahapan ini sejalan dengan pandangan para penganut teori pertukaran, bahwa manusia merupakan makhluk yang memiliki "kepentingan pribadi" atau "peningkat keuntungan".

Dalam sistem yang keempat, perilaku organisme, unit dasar manusia adalah biologinya sendiri, yaitu aspek fisik dari orang seorang, termasuk lingkungan fisik dan organis tempat manusia itu hidup. Dalam memahami sistem, Parsons secara eksplisit menyebut sistem nervous utama dan kegiatan motoris. Ketertarikannya pada sosiobiologi menyebabkan ia berusaha memahami landasan biologis dari perilaku manusia.

Pandangan Parsons mengetahui sosialisasi akan menggambarkan bagaimana keempat sistem di atas berhubungan satu sama lain. Ketika lahir manusia, pada dasarnya merupakan organisme yang hidup. Ketika berkembang menjadi individu, manusia mendapatkan identitas kepribadian. Kemudian, bagaimana orang menjadi tersosialisasi? Sebagaimana disebutkan di atas, Parsons mengatakan bahwa orang menginternalisasikan nilai-nilai masyarakat, dalam hal ini mereka membuat nilai-nilai sosial yang bersumber dari sistem kebudayaan mereka dengan belajar dari aktor lain dalam sistem sosial yang mereka harapkan. Dengan kata lain, mereka mempelajari peranan-peranan yang seharusnya agar bisa berpartisipasi penuh dalam masyarakat. Dengan demikian, nilai-nilai berasal dari sistem kebudayaan; norma-norma atau kaidah-kaidah peranan dipelajari dalam sistem sosial; identitas individu berasal dari sistem kepribadian; dan perlengkapan biologis berasal dari organisme perilaku.

Dalam kontruksi teori struktural-fungsional Parsons, fokus kajiannya diletakkan pada struktur-struktur masyarakat dan hubungannya satu sama lain. Struktur-struktur masyarakat di pandang saling mendukung dan berkecenderungan ke arah suatu keseimbangan yang

dinamis. Tekanan utamanya diletakkan pada bagaimana keteraturan diantara berbagai unsur masyarakat itu dipertahankan. Perubahan yang terjadi dalam masyarakat dipandang sebagai suatu proses yang teratur. Selanjutnya, Parsons sampai pada pengakuan tentang pandangan evolusioner baru menyangkut perubahan sosial. Fokus kajiannya tidak hanya pada sistem sosial semata tetapi juga pada hubungannya dengan sistem tindakan lainnya, terutama sistem budaya dan sistem kepribadian. Namun demikian, ide dasar tentang hubungan-hubungan antar sistem pada prinsipnya sama dengan ide dasarnya tentang hubungan-hubungan intra-sistem, yakni hubungan-hubungan tersebut ditentukan oleh kohesi, konsensus, dan keteraturan.

Dalam konteks yang lebih luas, teori struktural-fungsional terletak dalam teori konsensus. Teori-teori konsensus memandang norma-norma dan nilai-nilai yang dianut bersama sebagai hal yang fundamental bagi masyarakat, memfokuskan perhatiannya pada tatanan atau keteraturan sosial yang didasarkan pada kesepakatan-kesepakatan secara diam-diam, dan memandang perubahan sosial berlangsung secara perlahan-lahan. Teori ini berlawanan sekali dengan teori konflik yang memandang masyarakat sebagai dominasi sejumlah kelompok sosial oleh kelompok sosial lain, memandang tatanan sosial didasarkan pada manipulasi dan pengendalian oleh kelompok-kelompok sosial yang dominan, dan memandang perubahan sosial berlangsung secara cepat dan tak beraturan disebabkan oleh kelompok-kelompok subordinasi menggulingkan kelompok-kelompok dominan (Simmel dalam Johnson, 1986).

Dalam konsepsi fungsionalis struktural, istilah struktur dan fungsi tidak mesti digunakan secara berhubungan. Kita dapat meneliti struktur-struktur masyarakat tanpa menghiraukan fungsi-fungsinya atau konsekuensi-konsekuensinya bagi struktur-struktur

yang lainnya. Demikian pula kita dapat mengkaji fungsi-fungsi dari aneka ragam proses sosial yang mungkin tidak mempunyai bentuk struktur.

Fungsionalisme struktural bukanlah ide yang bersifat monolitik. Mark Abrahamson mengidentifikasi tiga jenis fungsionalisme struktural, yaitu: (1) *individualistic functionalism* (Malinowski), (2) *interpersonal functionalism* (A.B.Radcliffe Brown), dan (3) *Societal functionalism* (Sztompka, Soekanto, 1988).

Tokoh-tokoh yang terkenal dan berpengaruh terhadap fungsionalisme struktural kontemporer adalah Auguste Comte, Herbert Spencer, dan Emile Durkheim. Comte menganut suatu pandangan normatif tentang masyarakat yang “baik”, dengan fokus perhatiannya pada fenomena sosial apa yang mendukung terhadap masyarakat demikian. Ia pun menganut ide keseimbangan di dalam masyarakat. Comte memandang bahwa terdapat kesamaan antara masyarakat dengan organisme biologis. Sistem sosial dipandang sebagai sistem organik yang pada dasarnya memiliki fungsi yang sama seperti organisme biologis. Oleh sebab itu, teorinya dikenal dengan teori organik. Analogi Comte antara lain sel pada organisme biologis dianalogikan dengan keluarga pada organisme sosial, jaringan dengan kelas-kelas dan kasta sosial, dan organ-organ tubuh dengan kota dan komunitas di dalam realitas sosial.

Herbert Spencer pun menganut teori organik, akan tetapi di dalam pandangan sosiologisnya ia memadukannya dengan filsafat utilitarian sehingga fokus kajiannya diletakkan pada para pelaku individu yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan sendiri (*self seeking actions*). Persamaan-persamaan yang dikemukakannya antara lain organisme sosial dan organisme individu adalah: (1) keduanya tumbuh dan berkembang, sementara benda organik tidak, (2) penambahan ukuran pada keduanya cenderung menyebabkan pada penambahan kompleksitas dan diferensiasi, (3) peningkatan diferensiasi struktur pada

keduanya cenderung disertai dengan peningkatan deferensiasi fungsi, (4) bagian-bagian dari kedua organisme tersebut sama-sama bersifat saling ketergantungan satu sama lain, dan (5) masing-masing bagian pada kedua organisme tersebut dapat dipandang sebagai suatu organisme juga.

Ide dasar Spencer yang berpengaruh terhadap perkembangan fungsionalisme struktural antara lain, (1) gagasan tentang kebutuhan-kebutuhan dari organisme sosial, yang kemudian diterjemahkan kedalam gagasan bahwa masyarakat memerlukan berbagai hal agar dapat mempertahankan hidupnya, (2) hukum evolusi sosial, yang mempengaruhi perkembangan teori evolusi struktural fungsional, seperti teori dari Durkheim dan Parsons. Kontribusinya yang terpenting adalah penggunaan istilah struktural dan fungsi dan perbedaan di antara keduanya.

Pemikiran dari Comte dan Spencer ini mewarnai pemikiran Durkheim. Perhatian Durkheim terhadap fakta-fakta sosial merupakan cerminan dari perhatian terhadap bagian-bagian dari organisme sosial dan interelasinya serta pengaruhnya terhadap masyarakat secara keseluruhan. Fokus kajiannya adalah pada struktur, fungsi dan hubungannya bagi kebutuhan-kebutuhan masyarakat. Sumbangannya yang khusus adalah pemisahan konsep sebab sosial (*social cause*) dari konsep fungsi sosial (*social function*). Telaah tentang sebab-sebab sosial berkaitan dengan persoalan mengapa suatu struktur tertentu itu ada dan mengapa struktur tersebut mengambil bentuk tertentu. Sebaliknya telaah tentang fungsi-fungsi sosial berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan dari sistem yang lebih besar yang dipenuhi oleh suatu struktur tertentu. Tekanan yang diberikan Durkheim pada faktor-faktor moralita dan faktor-faktor budaya (ide tentang perasaan kolektif dan perwakilan kolektif) memiliki pengaruh yang dalam. Parsons mengambil posisi yang sama. Terakhir, telaah Durkheim pada masalah ketegangan-ketegangan dalam masyarakat modern, khususnya

masalah onomie, dan bagaimana ketegangan tersebut harus dikaji, sangat berpengaruh terhadap fungsionalisme struktural.

Teori struktural fungsional modern bekerja atas dasar sejumlah asumsi yang diperoleh dari gagasan ketiga ahli klasik ini. Kaum struktural fungsional, terutama dari madzhab *societal functionalisme* cenderung menggunakan pendekatan makroskopik terhadap studi tentang fenomena sosial. Mereka memusatkan telaahnya terhadap sistem sosial secara keseluruhan dan pengaruh dari berbagai bagian (terutama struktur sosial dan pranata sosial) terhadap sistem sosial. Mereka memandang komponen sistem sangat diperlukan bagi kelangsungan sistem. Teori struktural fungsional menelaah hubungan dari satu bagian sistem dengan bagian sistem lain, bagian sistem dengan bagian sistem lain dipandang dalam satu keseimbangan sehingga perubahan dalam suatu bagian sistem mengakibatkan perubahan dalam bagian sistem yang lain. Terdapat keseimbangan perubahan dalam bagian sistem sehingga tidak terjadi perubahan dalam sistem secara keseluruhan; jika perubahan dalam bagian sistem itu tidak seimbang maka mungkin terjadi perubahan dalam sistem secara keseluruhan. Dengan demikian, walaupun teori struktural fungsional menganut gagasan keseimbangan, itu tidak mesti berarti suatu pandangan yang statis. Di dalam keseimbangan dari sistem sosial ini perubahan yang benar terjadi dipandang berlangsung secara teratur, bukan secara revolusioner.

Parsons mengemukakan empat prasyarat fungsional bagi semua jenis sistem tindakan, yang lebih dikenal dengan skema *AGIL*-nya. Fungsi adalah suatu kompleksitas kegiatan yang diarahkan untuk memenuhi suatu kebutuhan sistem. Dengan menggunakan batasan ini, Parsons percaya bahwa terdapat empat keharusan fungsional yang diperlukan bagi segenap sistem, yaitu : (A) *adaptation*, (G) *goal attainment*, (I) *integration*, dan (L) *latency*, atau *pattern maintenance*. Agar dapat hidup terus, suatu sistem harus melakukan

empat fungsi ini : (1) *Adaptation*; suatu sistem harus mengatasi keharusan situasi eksternal. Ia harus beradaptasi dengan lingkungannya dan menyesuaikan lingkungan tersebut dengan kebutuhan, (2) *Goal attainment*; suatu sistem harus menentukan dan sekaligus mencapai tujuannya yang utama, (3) *Integration*; suatu sistem harus mengatur hubungan dari bagian komponennya. Ia pun harus mengelola hubungan di antara ketiga prasyarat fungsional lainnya (A.G.I), dan (4) *Latency (pattern maintenance)*; suatu sistem memberikan, memelihara dan memperbaharui motivasi pada individu dan pola budaya yang melahirkan dan menopang motivasi tersebut.

Fungsionalisme struktural sebagai suatu perspektif memperoleh dorongan yang besar lewat karya klasik Emile Durkheim sebagai keseluruhan organis yang memiliki realitas tersendiri. Di dalam batasannya tentang beberapa konsep dasar fungsionalisme dalam ilmu-ilmu sosial, pemahaman Radcliffe-Brown (1976: 503-511) mengenai fungsionalisme struktural merupakan dasar bagi analisa fungsional kontemporer. Fungsi dari setiap kegiatan yang selalu berulang, seperti penghukuman kejahatan, atau ritual penguburan, adalah merupakan bagian yang dimainkannya dalam kehidupan sosial sebagai keseluruhan dan karena itu merupakan sumbangan yang diberikannya bagi pemeliharaan kelangsungan struktural (Radcliffe-Brown, 1976: 505).

Fungsionalisme struktural, Alvin Gouldner (1970: 138-157) mengingatkan pembaca-pembacanya akan lingkungan di mana fungsionalisme aliran Parsons ini berkembang. Walaupun kala itu adalah merupakan masa kegoncangan ekonomi sebagai akibat dari Depresi Besar, teori fungsionalisme Parsons mengungkapkan suatu keyakinan akan perubahan dan kelangsungan sistem. Pada saat depresi kala itu teorinya merupakan teori sosial yang optimistis. Optimismenya Parsons dianggap benar sebagaimana yang dinyatakan oleh Gouldner (1970: 142); untuk melihat masyarakat sebagai sebuah firma,

yang dengan jelas memiliki batas strukturalnya seperti yang dilakukan oleh Parsons, adalah tidak bertentangan dengan pengalaman kolektif, dengan realitas personal kehidupan sehari-hari.

Walaupun fungsionalisme struktural memiliki banyak pemuka yang tidak selalu harus merupakan ahli pemikir teori akan tetapi faham ini benar berpendapat bahwa kepemimpinan kiai-jawara adalah merupakan suatu studi tentang struktur-struktur sosial sebagai unit yang terbentuk atas bagian-bagian yang saling tergantung. Coser dan Rosenberg (1976: 490) melihat bahwa fungsionalisme struktural berbeda satu sama lain di dalam mendefinisikan konsep. Sekalipun demikian adalah mungkin untuk memperoleh suatu batasan dari dua konsep kunci berdasarkan atas kebiasaan. Struktur³ menunjuk kepada “seperangkat unit sosial yang relatif stabil dan berpola”, atau suatu sistem dengan pola yang relatif abadi”. Lembaga sosial seperti keluarga, agama atau pemerintahan, adalah contoh dari struktur atau sistem sosial. Dengan demikian fungsi menunjuk kepada proses dinamis yang terjadi dalam struktur. Hal ini melahirkan masalah tentang bagaimana berbagai norma sosial yang mengatur status, ini memungkinkan status tersebut saling berhubungan satu sama lain dan berhubungan dengan sistem yang lebih luas.

Fungsionalisme struktural telah berkuasa sebagai suatu paradigma atau model teoritis yang dominan, pendekatan ini telah membawa kemajuan bagi pengetahuan dan

16 Fungsionalisme struktural sering menggunakan konsep sistem ketika membahas struktur atau lembaga sosial. Sistem ialah organisasi dari keseluruhan bagian-bagian yang saling tergantung. Ilustrasinya bisa dilihat dari sistem listrik (merupakan sasaran studi para insinyur), sistem pernapasan (bagi para ahli biologi) atau sistem sosial (bagi para ahli sosiologi). Sistem sosial adalah struktur atau bagian yang saling berhubungan, atau posisi-posisi yang saling dihubungkan oleh peranan timbal balik yang diharapkan. Misalnya, status suami, isteri, dan anak yang saling berhubungan (disebabkan oleh penghargaan dan penampilan dari setiap peranan tersebut) sehingga membentuk lembaga yang kita kenal sebagai keluarga. Struktur lembaga itu saling berhubungan sehingga membentuk sistem sosial yang lebih besar, mungkin sebagai kota atau kota besar. Sistem selalu mengalami perubahan. Karena sistem cenderung kearah keseimbangan maka perubahan tersebut selalu merupakan proses yang terjadi secara perlahan.

fungsiionalisme struktural juga diakui pula tidak akan mampu mengatasi seluruh masalah sosial (Merton, 1975: 25). Namun pada saat yang sama Merton tetap sebagai pelindung setia dari analisa fungsiionalisme yang dinyatakannya mampu melahirkan “Suatu masalah yang saya anggap menarik dan cara berfikir yang saya anggap lebih efektif dibanding dengan cara berfikir lain yang pernah saya temukan” (Merton, 1975: 30). Demikian pula menurut Coser dan Rosenberg (1976: 492) model fungsiionalisme struktural Merton ini adalah merupakan “pernyataan yang paling canggih dari pendekatan fungsiionalisme yang tersedia dewasa ini”. Inilah alasan mengapa studi kepemimpinan kiai-jawara; relasi kuasa kepemimpinan tradisional religio-magis di pedesaan Banten mempergunakan teori ini.

Dalam penelitian ini juga digunakan pendekatan holisme deskriptif, yaitu sebuah pendekatan yang berusaha “menjajagi hubungan semua unsur kebudayaan, serta keterangan etnografi lainnya, dari suatu suku” (Danandjaja, 1989: 9). Di sini secara implisit terselip model masyarakat atau kebudayaan sebagai suatu sistem yang terdiri dari berbagai elemen yang saling berkaitan satu sama lain, dan tugas ahli antropologi dilihat dari perspektif ini adalah melukiskan kebudayaan yang ditelitinya sehingga kebudayaan tersebut tampak sebagai suatu kesatuan yang utuh di mana berbagai unsur atau pranata-pranata sosialnya saling berkaitan dan saling mempengaruhi.

Lewat pendekatan ini dilihat bahwa latar belakang etnografis yang mempengaruhi pola masyarakat adalah lingkungan hidup, pola menetap, mata pencaharian, sistem kekerabatan, kehidupan dalam komunitas yang kecil, sejarah masyarakat, agama dan sistem kepercayaan. Mengikuti tipologi ethos kebudayaan yang dilontarkan Ruth Benedict ditandai dengan ciri-ciri, tenang, sabar, bijaksana, dapat menahan diri, moderat, tidak suka berkelakuan berlebihan (Danandjaja, 1989: 613)

Alur studi ke dua, yang melihat suatu gejala sebagai hasil dari kondisi-kondisi struktural tertentu dari suatu masyarakat, ditemui dalam studi Ahimsa-Putra mengenai hubungan patron-klien di Sulawesi Selatan (1986). Studi yang mencoba menguji pandangan J.C. Scott mengenai sistem patronase di Asia Tenggara memperlakukan gejala patronase sebagai suatu fenomena sosial yang tumbuh dan berkembang dengan baik dalam kondisi-kondisi struktur-kultural tertentu. Perbedaannya dengan pendekatan Danandjaja terletak dalam pengertian holistik-nya. Bagi Ahimsa-Putra pendekatan 'holistik' rupanya lebih merupakan suatu cara untuk melihat kaitan suatu fenomena sosial-budaya dengan sebanyak mungkin elemen-elemen lain dalam masyarakat dan lingkungannya, bukan dengan seluruh unsur kebudayaan dan lingkungannya sebagaimana yang digunakan Danandjaja.

Kajian struktural-fungsional lain, dengan nada fungsional yang lebih jelas yang melihat suatu gejala sebagai produk dari kondisi-kondisi struktural tertentu serta fungsional dalam konteks sosialnya, tampak misalnya dalam studi Parsudi tentang hunian liar di daerah perkotaan. Dalam kajian ini dia "memperlakukan keberadaan dan berkembangnya hunian liar di kota sebagai fungsional dalam struktur perkotaan dalam kota yang bersangkutan" (Suparlan, 1991: 6). Dari sudut pandangan ini Parsudi berpendapat bahwa muncul dan berkembangnya hunian liar di kota, dan dianggapnya hal itu sebagai masalah adalah karena tidak atau kurang berfungsinya pranata-pranata perkotaan yang ada di kota tersebut dalam menyajikan pelayanan-pelayanan secara formal bagi usaha-usaha pemenuhan kebutuhan hidup warganya.

Dalam tulisannya Suparlan menguraikan ciri-ciri dan struktur perkotaan, fungsi perkotaan dan pranata-pranatanya, struktur kehidupan hunian liar serta dampaknya, dan lebih lanjut ia juga menyatakan bahwa munculnya pemukiman liar merupakan akibat dari

perkembangan kota itu sendiri. Dalam nada struktural-fungsional yang lebih jelas Parsudi menyatakan bahwa dilihat lewat perspektif sistemik, hunian liar “merupakan unsur yang terkait dengan unsur-unsur lainnya secara menyeluruh, dan fungsional dalam tingkat-tingkat tertentu, dalam proses-proses yang berlaku dalam sistem tersebut” (Suparlan, 1991: 11).

Beberapa contoh studi struktural-fungsional ini menunjukkan adanya pengaruh dari Radcliffe-Brown, pelopor pendekatan ini, di kalangan pakar antropologi di Indonesia. Pengaruh ini tentu saja tidak langsung, sebab berdasarkan literatur yang ada belum pernah ada ahli antropologi Indonesia yang dibimbing atau diajar oleh Brown.

Selain struktural-fungsional, penelitian inipun memanfaatkan perspektif interaksionisme simbolik (paling tidak, seperti dikemukakan oleh Blumer dan Turner) sebagai kerangka analisis dalam menjelaskan persoalan yang sedang diteliti, yaitu kepemimpinan kiai-jawara. Blumer menyatakan studi masyarakat harus merupakan studi dari tindakan bersama, ketimbang prasangka terhadap pada apa yang dirasakan sebagai sistem yang kabur dan berbagai persyaratan fungsional yang sukar dipahami.

Masyarakat merupakan hasil interaksionisme simbolis dan aspek inilah yang harus merupakan masalah bagi para antropolog. Bagi Blumer pendekatan kaum interaksionisme simbolis ialah manusia dilihat menafsirkan atau membatasi masing-masing tindakan mereka dan bukan hanya saling bereaksi kepada setiap tindakan itu menurut “model stimulus respons”. Seseorang tidak langsung memberikan respons pada tindakan orang lain, tetapi didasari oleh pengertian yang diberikan kepada tindakan itu.

Menurut Blumer, bahwa interaksi manusia dijabatani oleh penggunaan-penggunaan simbol-simbol, oleh penafsiran, oleh kepastian makna dari tindakan-tindakan orang lain. dalam kasus perilaku manusia, mediasi ini sama dengan penyisipan suatu proses penafsiran

di antara stimulus dan respon. Walau semua antropologi berhubungan dengan perilaku manusia ia mengabaikan analisa penafsiran atau makna yang dikaitkan pada perilaku itu. Penafsiran menyediakan respons, berupa respons untuk "bertindak yang berdasarkan simbol-simbol".

Blumer tidak mendesakkan prioritas dominasi kelompok atau struktur, tetapi melihat tindakan kelompok sebagai kumpulan dari tindakan pribadi: "manusia harus dilihat sebagai terdiri dari tindakan orang-orang, dan kehidupan masyarakat terdiri dari tindakan-tindakan orang itu". Selanjutnya, dikatakan Blumer ide ini dengan menunjukkan bahwa kehidupan kelompok yang demikian merupakan respon pada situasi dapat berstruktur, namun Blumer berhati-hati sekali menentang mengabaikan arti penting penafsiran sekalipun dalam lembaga-lembaga yang relatif tetap.

Interaksionisme simbolis yang diketengahkan oleh Blumer mengandung sejumlah "*root images*" atau ide-ide dasar yang dapat dilihat sebagai berikut (Blumer, 1969: 81). Masyarakat terdiri dari individu-individu yang saling berinteraksi. Kegiatan tersebut saling bersesuaian melalui tindakan bersama, membentuk apa yang dikenal sebagai organisasi atau struktur sosial.

Interaksi terdiri dari berbagai kegiatan manusia yang berhubungan dengan kegiatan manusia lain. Interaksi-interaksi non simbolis mencakup stimulus respon yang sederhana, seperti halnya menguap berarti seseorang kurang tidur, istirahat. Interaksi simbolis mencakup "penafsiran tindakan". Bila dalam suatu situasi seseorang seringkali menguap atau membuka mulutnya, kegiatan menguap tersebut menjadi suatu "simbol" yang berarti ditafsirkan sebagai tanda-tanda ia sedang mengantuk atau ingin cepat-cepat tidur. Bahasa tentu saja merupakan simbol yang berarti paling umum.

Obyek-obyek tidak mempunyai makna intrinsik; makna lebih merupakan produk

interaksi simbolis. Obyek-obyek dapat diklasifikasikan kedalam tiga katagori yang luas: (a) obyek fisik, seperti meja, tanaman, atau mobil, dan lain-lain; (b) obyek sosial seperti ibu, guru, menteri, teman, dan lain-lain; (c) obyek abstrak seperti nilai-nilai, hak dan peraturan. Manusia tidak mengenal obyek eksternal, mereka dapat melihat dirinya sebagai obyek. Misalnya, seorang pemuda dapat melihat dirinya sebagai mahasiswa, suami, dan diri sendiri ini sebagaimana dengan semua obyek lahir di saat proses interaksi simbolis.

Tindakan manusia adalah tindakan interpretatif yang dibuat oleh manusia itu sendiri. Tindakan tersebut saling dikaitkan dan disesuaikan oleh anggota-anggota kelompok; hal ini disebut sebagai "tindakan bersama" yang dibatasi sebagai "organisasi sosial dari perilaku tindakan-tindakan berbagai manusia". Sebagian besar tindakan bersama tersebut berulang yang sebagai "kebudayaan dan aturan-aturan sosial". Sebagian besar pendekatan teoritis Blumer pada interaksioma simbolis dikembangkan dari penafsirannya terhadap karya Mead. Tetapi, Mead itu sendiri lalai mengetengahkan metode yang tepat bagi penelitian interaksioma simbolik, sehingga Blumer lebih banyak memperhatikan masalah ini.

Konsep selanjutnya yang perlu dijelaskan adalah konsep simbol yang merupakan Konsep utama dalam kajian ini. Pengertian simbol yang dianggap tepat dalam kajian ini Adalah definisi yang diajukan oleh Turner (1967:19) yang menyatakan bahwa simbol adalah *"...a thing regarded by general consent as naturally typifying or representing or recalling something by prosession of analogous qualities or by association in fact or thought"*

Definisi ini menampakkan bahwa si pemiliknya "memandatkan" simbol-simbol kiasan atau gambaran tentang dunia nyata, baik dalam kenyataan maupun pada tingkat ide karena simbol-simbol religius merupakan petunjuk bagi perilaku manusia. Dengan kata lain, simbol dalam masyarakat pedesaan Banten tidak lain merupakan petunjuk bagi

perilaku orang Banten. Dengan demikian simbol merupakan “alat bantu” yang dapat menggerakkan masyarakatnya. Sejalan dengan ini Needham (1979: 3) dan Lewis (1980: 142) berpendapat bahwa ketika kita menggunakan kata simbol berarti menghubungkan sesuatu yang menjiwai atau sesuatu yang melatar belakangi yang lain. Selanjutnya dalam mengkaji kepemimpinan kiai-jawara; relasi kuasa dalam kepemimpinan tradisional religio-magis di pedesaan Banten lewat analisis simbol berarti peneliti mengungkapkan pikiran-pikiran atau ide-ide orang Banten yang terwujud dalam kepemimpinan tersebut.

Pendekatan yang peneliti gunakan untuk mengkaji simbol pada kepemimpinan kiai-jawara ini adalah pendekatan yang disebutkan Turner sebagai “*prosesual simnologi*”, yaitu suatu kajian mengenai bagaimana simbol menggerakkan tindakan sosial dan melalui proses yang bagaimana simbol memperoleh dan memberikan arti kepada masyarakat dan pribadi (Lessa dan Vogt, 1979: 91). Pendekatan ini lebih menitikberatkan pada dinamika sosial, berbeda dengan kerangka analisis struktural yang dianggap sebagai pendekatan yang statis karena tidak menggambarkan proses, padahal seperti dikatakan Jung bahwa simbol adalah “kehidupan”.

Lewat pendekatan ini berarti kita melihat bagaimana masyarakat menjalankan, melanggar, dan memanipulasi norma-norma dan nilai-nilai yang diungkapkan oleh simbol untuk kepentingan mereka (Turner, 1967: 44). Apabila biasanya simbol-simbol dihubungkan dengan keinginan-keinginan masyarakat, maksud-maksud, tujuan-tujuan, dan arti yang dirumuskan secara eksplisit. Pendekatan ini akan memungkinkan kita untuk mengungkapkan arti-arti simbol dan selanjutnya mengetahui pikiran-pikiran atau ide-ide masyarakat, apalagi mengingat bahwa simbol merupakan pedoman bagi kelompok-kelompok, hubungan-hubungan, norma-norma, dan kepercayaan masyarakat.

Peneliti akan mencoba menginterpretasikan sebatas kemampuan karena kajian

semacam ini merupakan kajian yang cukup rumit yang sudah dirasakan oleh Evans Pritchard, juga oleh Turner sendiri. Untuk itu penting rasanya melihat pandangan Lewis (Turner, 1967: 26-27) yang menunjukkan dua cara untuk menginterpretasikan simbol-simbol secara lebih menyeluruh dan mendalam. *Pertama*, dapat ditempuh dengan menggunakan teknik-teknik khusus dan dengan konsep-konsep yang dapat menjelaskan suatu ritual yang sedang berlangsung dan menginterpretasikannya dalam suatu keseluruhan dan kesatuan sosial yang ada, seperti berbagai jenis kelompok, kategori-kategori, dan kepribadian. Dengan kata lain, seorang antropolog harus dapat menempatkan ritual itu dalam bidang yang penting dan dapat menggambarkan struktur serta sifat-sifatnya. *Kedua*, harus dijaga bahwa setiap peserta suatu ritual cenderung memandang ritual itu dari segi yang khusus yang disebut Lupton sebagai “perspektif strukturalnya” sendiri. Jadi di sini pandangannya dibatasi oleh kedudukan khususnya yang menyebabkan ia tidak lepas dari sejumlah perhatian, tujuan-tujuan, dan sentimen yang akan mengganggu perhatiannya terhadap situasi keseluruhan sehingga menjadi hambatan dalam pencapaian obyektivitas. Untuk mengatasi hambatan-hambatan dalam kajian ini perlu diperhatikan penggolongan simbol-simbol.

Simbol-simbol biasanya digolongkan menjadi dua bagian. *Pertama*, simbol yang disebut oleh Turner (1967: 30) sebagai simbol dominan atau yang disebut oleh Ortner (1979: 93) sebagai simbol kunci. Simbol golongan pertama muncul dalam berbagai konteks ritual, tetapi kadang-kadang juga meliputi fase-fase khusus. *Kedua*, simbol yang sering disebut sebagai simbol instrumental. Simbol yang kedua ini muncul dalam konteks yang lebih luas, yaitu keseluruhan sistem simbol yang menggambarkan bentuk suatu ritual. Kajian ini akan menitikberatkan pada simbol golongan pertama karena simbol dominan dianggap tidak hanya memiliki arti terhadap keberhasilan dan harapan-harapan yang diakui

melalui suatu ritual, tetapi juga mengacu pada nilai-nilai yang dipandang sebagai tujuan dalam diri manusia sendiri, yaitu terhadap nilai-nilai yang tidak dapat dibantah (Turner, 1967: 20).

Simbol dominan itu memiliki tiga sifat yang sangat perlu untuk diperhatikan: (1) simbol dominan merupakan penyingkatan (*condensation*), yang merupakan sifat paling sederhana; (2) simbol dominan merupakan penyatuan dari arti-arti yang berada (*unification of disparate significata*). Arti-arti yang berbeda ini sering dihubungkan atau disatukan oleh sifat-sifat umum yang sejalan atau melalui asosiasi dalam kenyataan atau gagasan; dan (3) simbol dominan memiliki arti yang berlawanan (*polarization of meaning*). Banyak simbol yang memiliki minimal dua perbedaan arti yang tegas seperti ditunjukkan oleh Turner di Ndembu (1967; 1969; 1981). Ketiga sifat ini merupakan sifat-sifat empiris dari simbol ritual yang dapat diperoleh melalui pengklasifikasian data deskriptif.

Ketiga sifat di atas tidak bisa dipisahkan dari dorongan emosi masyarakat seperti disadari oleh Turner (1967: 29) juga oleh Lesa dan Vogt (1979: 91). Dorongan-dorongan emosi ini muncul dalam karakter-karakter yang mencolok, perkataan-perkataan, ketakutan, kegelisahan, keramahmatan, atau tekanan-tekanan (Turner, 1967: 36). Pernyataan yang tegas telah pula dikemukakan oleh Sapir dalam Abdullah (2002: 16) membedakan simbol menjadi dua kelas. *Pertama*, simbol-simbol referensial (*referential symbols*) yang mencakup pembicaraan oral, organisasi-organisasi simbol lain yang dianggap sebagai petunjuk. Simbol kelas pertama ini biasanya merupakan sistem pengetahuan yang mengacu pada pemahaman kenyataan dalam kehidupan manusia. *Kedua*, simbol-simbol penyingkatan (*condensation symbols*), mencakup sebagian besar simbol-simbol ritual, yang oleh Sapir diartikan sebagai bentuk-bentuk penyingkatan yang lebih tinggi untuk mengatur ekspresi, dan memperbolehkan pelepasan ketegangan melalui bentuk-bentuk yang disadari

maupun tidak (Turner, 1967: 20).

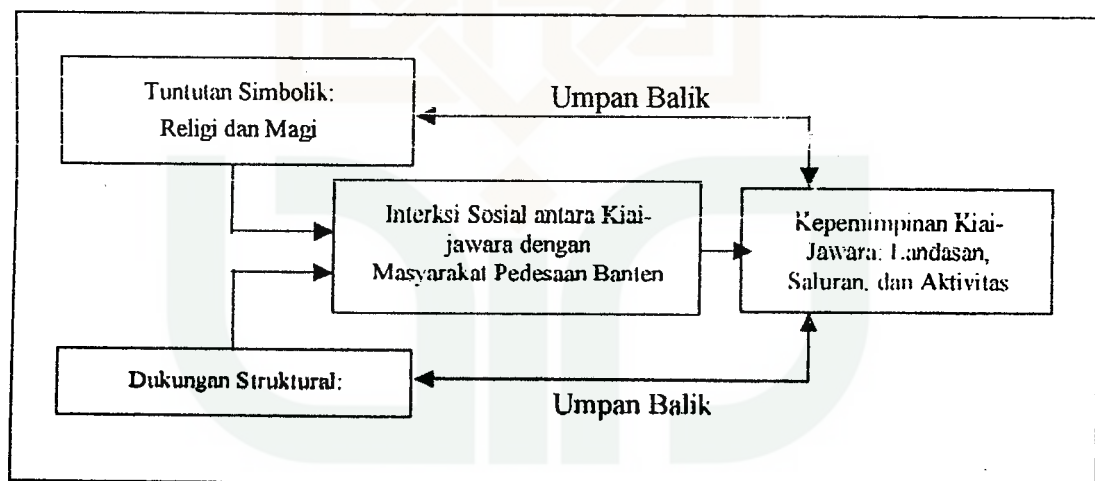
Perbedaan kedua terletak pada dasar simbol itu sendiri yaitu disadari atau tidak disadari. Simbol-simbol referensial berkembang dengan penguraian secara formal apa yang disadari, sedangkan simbol-simbol kondensasi merupakan penemuan lebih dalam dan mengakar dalam ketidaksadaran yang menyebarkan sifat emosi terhadap berbagai tipe tingkah laku dan seringkali situasi ini akan bergerak jauh dari arti yang sebenarnya.

Selanjutnya Sapir juga menegaskan bahwa ada empat ciri simbol ritual yang perlu diperhatikan: (1) kondensasi dari banyak arti kebentuk tunggal; (2) merupakan penghematan dari petunjuk-petunjuk; (3) merupakan hal yang menonjol dari emosi dan sifat yang orektik; dan (4) merupakan hubungan pertalian dengan bagian yang tidak disadari (Turner, 1967: 29). Rumusan ini memberikan gambaran yang lebih jelas terhadap pemahaman simbol ritual. Dengan dasar pemahaman ini akan memungkinkan kita mengungkapkan pikiran-pikiran yang menjadi dasar tindakan suatu masyarakat.

Tahap selanjutnya yang paling penting dalam kajian ini adalah analisis yang merupakan tahap yang rumit. Oleh karena itu, sering timbul keraguan apakah seorang antropolog dapat menginterpretasikan formasi-formasi yang membingungkan dengan menggunakan konsep-konsep antropologi. Untuk itu perlu melihat dua pendapat tentang arti simbol; (1) pendapat yang bersifat sensori; dan (2) pendapat yang *ideological*. Kedua pendapat ini memiliki arti yang berbeda atau bahkan berlawanan, sesuai dengan sifat simbol yang polar. Pendapat yang pertama mengacu pada arti yang berhubungan dengan perasaan atau yang ditangkap oleh panca indra, seperti golok, pakaian serba hitam, dan sebagainya. Pendapat yang kedua mengacu pada penekanan pada nilai-nilai harmonis dan aspek kohesif dari hubungan-hubungan sosial, seperti kesatuan dan kontinuitas kelompok-kelompok sosial, persatuan dan politik.

Di sini peneliti akan memperlihatkan bagaimana orang Banten menginterpretasikan simbol-simbol mereka dan membatasi kajian ini menurut “kaca mata” si pelaku atau yang lazim disebut “*inside view*”. Akan tetapi peneliti tidak berpegang secara kaku pada pandangan tertentu karena peneliti yakin ada bagian-bagian yang memerlukan interpretasi peneliti karena dengan berbagai alasan si pemilik kebudayaan tidak dapat mengungkapkan secara eksplisit. Yang dapat dipetik dari pendekatan ini adalah bahwa interaksi hanya terjadi karena adanya kesamaan simbol dari pihak-pihak yang berinteraksi. Dengan demikian, kiai-jawara memiliki simbol-simbol tertentu yang menempatkannya sebagai pemimpin di tengah masyarakat pedesaan Banten, dan karenanyalah ia dapat berinteraksi dengan masyarakat. Jika simbol-simbol tersebut digunakan dalam masyarakat yang berbeda, maka interaksi kiai-jawara menjadi tidak fungsional.

Secara skematik, maka alur pikir ini dapat digambarkan sebagai berikut:



G. Metodologi Penelitian.

1. Dasar Penelitian.

Sesuai dengan tujuannya, dasar penelitian ini secara metodologis adalah studi kasus (*Case Study*) dengan tujuan untuk memperkembangkan pengetahuan yang mendalam

mengenai obyek yang bersangkutan. Metode dasar ini dipakai karena mempunyai ciri khas, yaitu suatu pendekatan yang bertujuan untuk mempertahankan keutuhan (*wholeness*) dari obyek, artinya data yang dikumpulkan dalam rangka studi kasus dipelajari sebagai suatu keseluruhan yang terintegrasi (Vredendregt, 1978: 38). Berdasarkan ketentuan di atas maka metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah studi kasus, yaitu penelitian mendalam mengenai unit sosial tertentu yang hasilnya merupakan gambaran yang lengkap dan terorganisasi baik mengenai unit tersebut.

2. Teknik Pengumpulan Data

Sesuai dengan pendekatan yang dilakukan, pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan teknik-teknik :

a. Observasi dan Observasi Berpartisipasi.

Observasi digunakan untuk mengamati gejala-gejala yang terwujud dalam kehidupan sehari-hari dari masyarakat yang diteliti (Suparlan, 1989: 6). Untuk menghindari kekaburan gejala-gejala mana yang harus diamati dan yang tidak harus diamati, maka sasaran pengamatan dibatasi dengan teori-teori yang dipergunakan dalam penelitian ini, sebab pengetahuan teori itu dapat memberikan gambaran mengenai kenyataan-kenyataan yang perlu diperhatikan bilamana hendak mempelajari suatu masalah sosial tertentu (Bachtiar, 1985: 111). Yang dimaksud observasi (saja) adalah pengamatan oleh peneliti di mana interaksi sosial dengan para informan sama sekali tidak terjadi (Vredendregt, 1978: 77). Dengan hanya menggunakan observasi saja tidak cukup, karenanya digunakan observasi berpartisipasi yaitu suatu pengamatan di mana peneliti memainkan peranan sebagai partisipan atau peserta dalam suatu kebudayaan (Vredendregt, 1978: 72). Walaupun peneliti sebagai partisipan namun diupayakan agar identitas yang sesungguhnya tidak diketahui oleh para (seluruh) informan. Cara yang dilakukan ialah dengan berada langsung

dalam kehidupan masyarakat untuk dapat melihat dan memahami gejala-gejala yang ada, sesuai maknanya dengan yang diberikan atau dipahami oleh warga masyarakat.

b. Wawancara (*Interview*)

Penggunaan wawancara bertujuan untuk mengumpulkan keterangan tentang Kehidupan manusia dalam suatu masyarakat serta pendirian-pendirian mereka itu (Koentjaraningrat, 1985: 129). Di samping fungsinya sendiri untuk memperoleh informasi-informasi tertentu, wawancara juga dilakukan untuk kesempurnaan teknik observasi. Dengan wawancara ini dimaksudkan agar seluruh hasil-hasil observasi itu diketahui maknanya sesuai dengan keterangan pelaku-pelakunya.

Pada pelaksanaannya wawancara dilakukan dengan tidak berencana, artinya dengan hanya memakai pedoman umum sehingga pertanyaan tidak terikat pada suatu daftar tertentu. Ini dimaksudkan agar informan/keterangan yang diperoleh itu mencapai keluasan dan sekaligus diketahui konteks keterangan-keterangan yang diperoleh. Dalam pelaksanaannya wawancara lebih banyak dilakukan dengan informan kunci (*key informan*) bagi masing-masing kategori kiai-jawara. Langkah penentuan dalam memilih informan kunci terlebih dahulu dilakukan inventarisasi informan dengan menggunakan pendekatan *emic*. Kemudian dipilih/ditentukan informan mana yang mempunyai banyak pengetahuan sehubungan dengan masalah penelitian ini. Dalam penelitian ini diperoleh data ada sebanyak 20 orang kiai-jawara dan 10 orang jawara. Dari jumlah ini ada 9 orang kiai-jawara dan 5 orang jawara yang ditentukan sebagai informan kunci.

Sesuai dengan kategorisasinya kiai-jawara, wawancara terhadap informan ditentukan topik-topiknya terlebih dahulu. Data yang diperlukan dari kiai dan jawara ini adalah sama, sebab keduanya sama-sama berperan dalam kepemimpinan masyarakat. Yang dimaksud topik-topik dalam wawancara itu adalah :

- 1). Sistem kekerabatan.
- 2). Mata pencaharian hidup.
- 3). Agama dan kepercayaan.
- 4). Pengetahuan tentang sesuatu yang gaib 'supernatural'.
- 5). Pengalaman individu.
- 6). Penguasaan magi, yang meliputi :
 - a. Cara memperoleh dan pengembangan magi.
 - b. Cara penggunaan magi dan upaya pelestariannya.
 - c. Cara memaknai simbol dan menafsirkannya.

Dalam wawancara juga dikumpulkan data berupa cerita-cerita rakyat atau simbol - simbol tertentu yang berkaitan dengan masalah penelitian. Demikian pula dilakukan pencatatan gossip-gossip yang diperoleh, baik melalui wawancara maupun pernyataan orang tanpa melalui pertanyaan. Data ini dipergunakan untuk mengecek (*rechecking*) hasil-hasil wawancara sebelumnya atau memantapkan wawancara sesudahnya.

3. Lokasi Penelitian

Adapun sasaran penelitian ini, dipusatkan pada masyarakat pedesaan di Banten dengan pertimbangan-pertimbangan sebagai berikut :

- a. Di Banten ada kiai-kiai yang di samping mengajar agama dan memimpin upacara upacara agama, juga melayani masyarakat dengan cara magi. Peranannya sebagai pelayan magi ini mengakibatkan mereka banyak mempunyai relasi yang kemudian membentuk hubungan/jaringan terus-menerus seperti yang digambarkan oleh Suparlan (1978) mengenai hubungan antara dukun dengan (bekas) pasiennya di Jawa.

b. Ditemukan data bahwa kepala desa (lurah), Wagub (wakil Gubernur) di Banten dan beberapa perangkat pemerintahan adalah dari kalangan jawara. Mereka mempunyai kemampuan magi yang bersumber (berasal) dari kiai untuk mendukung keberaniannya. Efektifitas hubungan antar jawara di dalam dan di luar desa ini terjadi dalam dan melalui wadah organisasi Persatuan Pendekar Persilatan Banten (PPPB). Organisasi ini berkedudukan di Propinsi Banten - Serang dan mempunyai koordinator di daerah-daerah. Sebagian besar pengurus organisasi ini berasal dari Kecamatan Pabuaran dan beberapa orang dari Pasangrahan; bahkan ketua umumnya H. Tubagus Hasan Sohib adalah ayah dari Wagub. sekarang, dan pendirinya KH.Mahmud asli Banten.

c. Di Banten terdapat pembuatan golok yang terkenal dengan sebutan Golok Ciomas. Golok ini dibuat dalam dua tahap, yaitu tahap pembuatan fisik golok dan tahap "pengisian" kekuatan magi. Golok yang sudah melampaui proses pengisian magi itulah yang dipakai (dipunyai) oleh kiai-jawara. Golok ini berfungsi sebagai senjata pengaman. Di pangkal sarung golok biasanya diletakkan sebuah simbol berupa jimat yang terdiri dari tulisan berhuruf Arab yang dibungkus dalam kain putih.

d. Ada stereotipe dari orang luar bahwa di daerah pedesaan Banten ialah daerah jawara dan sekaligus kiai. Seorang kiai dari daerah ini biasa disebut mempunyai sifat-sifat jawara karena sikap keterusterangannya (blak-blakan) dan keberaniannya. Demikian pula jawara disebut mempunyai sifat kiai jika sedang dan bisa bersikap lembut. Kiai bisa marah dan keras jika muncul kejawaraannya; jawara bisa lunak jika muncul kekiaiannya. Demikian tipe kiai-jawara yang berada di Banten ini sehingga orang luar menyebutnya daerah ini dengan daerah keras dan kasar.

4. Pendekatan.

Sesuai dengan tujuannya yaitu melihat pola, fungsi dan model kepemimpinan kiai-jawara yang selalu memanfaatkan agama dan magi sebagai suatu keseluruhan (*holistik*) dalam sistem budaya dan sistem sosial, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Dimaksudkan dengan pendekatan ini ialah memperhatikan prinsip-prinsip umum yang menjadi dasar atas terwujudnya suatu gejala dalam kehidupan manusia (masyarakat) yang kemudian dianalisa melalui kebudayaan masyarakat bersangkutan. Hasil dari analisa ini kemudian dianalisa kembali dengan teori-teori yang berhubungan (berlaku) sehingga diketahui kemungkinan memperkuat atau menyempurnakan suatu teori. Berdasarkan pendekatan ini maka dalam penelitian ini tidak mengenal adanya populasi dan sampel (Suparlan, 1989: 5).

Seperti dijelaskan pada pendekatan kualitatif di atas bahwa penentuan makna terhadap suatu gejala dalam masyarakat adalah dengan dan melalui kebudayaan masyarakat yang bersangkutan, maka pendekatan makna ini dilakukan dengan *emic approach*. Yang dimaksud dengan pendekatan ini ialah penentuan makna menurut kerangka konseptual bagaimana yang dimaksud oleh masyarakat yang sedang diteliti berdasarkan kebudayaannya. Pendekatan ini dipakai sesuai dengan keadaan suatu gejala yang penilaiannya dihubungkan dengan kerangka teori yang dipakai. Oleh karena itu instrumen dalam penelitian ini ialah peneliti sendiri (Moleong, 1989: 132).

Dalam analisis data untuk mencapai kesimpulan pada satuan-satuan gejala yang dipahami sebagai suatu kesatuan dengan gejala-gejala lain, penelitian ini menggunakan pendekatan (analisis) struktural fungsional dan interaksionalisme simbolik. Yang dimaksud pendekatan ini ialah suatu pandangan tentang sistem-sistem sosial budaya yang menekankan bahwa struktur-struktur yang diamati itu menunjukkan fungsi-fungsi dalam

suatu struktur tertentu atau struktur-struktur itu juga menunjukkan fungsi dalam suatu sistem yang lebih besar/luas (Hunter, 1976: 373). Kaitannya dengan pengertian ini Sills (1972: 22) menyatakan bahwa analisis struktural fungsional sebetulnya adalah untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan: (1). Struktur-struktur apa yang ada, (2) fungsi-fungsi apa yang ditampilkan dalam struktur itu, dan (3) fungsi-fungsi apa yang dapat disumbangkan dalam struktur itu.

Berdasarkan pendekatan tersebut di atas, maka pola, dan model kepemimpinan kiai-jawara yang selalu memanfaatkan agama dan magi dilihat sebagai elemen-elemen dalam struktur sistem budaya di mana setiap elemen (satuan) ini mempunyai fungsi masing-masing dalam struktur sistem tersebut, dan hubungan satu sama lain bersifat simbiotik. Prilaku kiai-jawara dalam kepemimpinannya adalah sistem sosial yang mempedomani sistem budaya tersebut. Melalui dan dalam kedua sistem inilah analisis dalam penelitian ini dilakukan.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis dalam studi ini dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Kepemimpinan tradisional kiai-jawara di pedesaan Banten lahir melalui dua pola: *Pertama*, lahir karena dukungan keturunan, dan *kedua*, lahir karena prestasi, dedikasi dan keberanian. Regenerasi berjalan secara alamiah dan pola kepemimpinan cenderung tetap, yaitu mengandalkan kewibawaan. Secara umum *elit desa* ini dalam membangun kebersamaan dilakukan melalui cara; (1) merumuskan aturan dan prosedur sosial, biasanya jarang ditemukan tertulis, tetapi tertuang dalam kaidah atau norma, (2) mengorganisir pelayanan kolektif dan aktivitas sosial, (3) memberikan pendidikan pada masyarakat (di pesantren, dan di padepokkan), (4) memberikan sanksi kepada masyarakat yang melanggar adat kebiasaan. Di samping itu, diorganisir melalui organisasi dan atau perkumpulan. Organisasi ini untuk membangun perasaan kebersamaan, bisa atas dasar agama, budaya, sehingga terbentuk "*citra kolektif*" sebagai tanda dan simbol-simbol. Masyarakat pedesaan masih suka menggunakan sistem ini (*system of sign and symbol*) dalam menjaga komunitas.

Kepemimpinan kiai-jawara lebih berorientasi tumbuh dan berkembangnya secara kewibawaan yang didasarkan pada ketulusan pengayoman masyarakat, yang rujukan kewenangannya kaidah moral keagamaan. Pola ini terpusat pada seseorang atau beberapa orang (*concentrated charisma*), bisa juga dikaitkan pada seseorang secara pribadi (*personal charisma*), atau tersebar pada peranan dan kedudukan (*disposed charisma*), atau diwariskan secara turun-temurun (*rautinized charisma*). Sedangkan kepemimpinan kiai-

jawara dalam bentuk lain tumbuh dan berkembang lebih didasarkan pada rasa takut atas tekanan yang muncul dari adat leluhur dan keteraturan sosial yang dijalankan secara otoriter. Pola ini lebih bersifat paksaan yang didukung suatu kekuatan dalam bentuk keharusan yang secara sosial terorganisir. Dengan demikian, bukan atas dasar ketulusan tetapi terjadinya kepatuhan semu.

2. Kiai-jawara dalam keturunan tradisional menjalankan fungsi kepemimpinannya cenderung hanya mengandalkan kewibawaan, dan menggunakannya sebagai kekuatan (*power*). Akibatnya lebih berfungsi "*solidarity maker*" daripada "*administrator*". Aspek yang terakhir mengakibatkan lemahnya pengendalian, sedangkan yang pertama terdapat pengokohan "*legal tradisional*" terhadap eksistensi kepemimpinannya. Karena pengaruh luar yang kuat melalui transformasi budaya, lama kelamaan secara evolutif pola kiai-jawara dalam kewibawaan ini akan memudar, bahkan mungkin akan hilang. Proses penghancuran tersebut dapat diakibatkan oleh kuatnya pengaruh dari pengakuan dan penghargaan masyarakat terhadap "prestasi seseorang". Proses ini tidak hanya pada level mikro, tetapi merembes secara makro pada latar budaya, terutama pada sub-budaya lokal. Dengan kata lain, akan terjadi *infiltrasi*, *penetrasi*, dan *intervensi* terhadap sub-budaya dan munculnya sub-budaya baru. Iritasi ini akan berlangsung secara evolutif dan sukar dikendalikan. Nilai sosial yang dibangun atas dasar perasaan kolektif, misalnya gotong-rojong teriris oleh *individualisme* dan *materialisme* akibat kemajuan ekonomi dan teknologi. Dalam proses kebersamaan, hubungan antara pemimpin dengan masyarakat ditandai proses pertukaran sosial dalam ikatan patron-client dan ikatan *primordial*. Proses ini bukan saja ditentukan *primordial agama*, tetapi juga diperkuat oleh sistem budaya. Di masyarakat pedesaan Banten yang relatif masih "perawan", karakter patron-client dan ikatan *primordial* ini masih sangat kuat dan relatif stabil yang lahir dari hubungan

kekerabatan (*kinship system*), hubungan keagamaan, bahasa, dan kebiasaan sosial tertentu. Karakter tersebut tidak hanya pada sistem sosial tetapi juga pada sistem tindakan lainnya, terutama sistem budaya dan sistem kepribadian. Ide dasar tentang hubungan antar sistem pada prinsipnya sama dengan hubungan intra-sistem. Ini berbeda dengan kepemimpinan formal yang relatif lebih rawan dan dapat menimbulkan konflik sosial, karena sering kali mendatangkan perpecahan loyalitas di antara pendukungnya. Untuk menjaga kepemimpinannya bergantung pada hubungannya dengan kekuasaan dari sumber kepemimpinan lokal yang terkait dengan sistem nilai dalam masyarakat. Oleh karena itu, fungsi kepemimpinan tidak saja didasarkan pada nilai tradisi dan agama, tetapi ditentukan juga oleh peranannya dalam menegakkan dan mengontrol perilaku masyarakat (*social control*), sehingga menjadi sumber inspirasi, motivasi, dan moral. Perbedaannya dengan kepemimpinan formal bukan hanya terletak pada sifat dan fungsi kiai-jawara, tetapi lebih kepada jaringan sosialnya. Sifat kepemimpinan kiai-jawara adalah “*bottom up*” untuk mengaktualisasikan aspirasi rakyat yang *akomodatif*, sedangkan kepemimpinan formal lebih bersifat *administratif*.

Akibat derasnya transformasi budaya yang masuk ke dalam masyarakat pedesaan Banten, secara tidak sadar telah menggeser bahkan menghancurkan nilai intrinsik dalam masyarakat, termasuk nilai dasar (*basic values*) kepemimpinan kiai-jawara. Di antaranya memudarnya nilai absolut, seperti kepedulian, kepekaan, daya tanggap dan pelayanan sosial. Secara *evolutif* bukan saja terjadi proses *iritasi* dan *intervensi*, tetapi juga terjadi proses “*alienation*”, yaitu suatu proses menjadi orang asing di tengah masyarakatnya sendiri, dan proses “*uprooted*”, yaitu lekas terlepas dari akar kebudayaannya. Kepemimpinan tradisional sudah tidak ampuh lagi untuk mengayomi masyarakat, sehingga eksistensinya bukan saja tidak disegani, mungkin juga ditolak masyarakat. Nilai

patrimonial menjadi lebih longgar dalam mengontrol dinamika sosial sekaligus melunturnya kewibawaan tradisional.

3. Implikasi konseptual dan faktual dalam kepemimpinan ini, antara lain: (a) Tipologi orientasi nilai sosial dalam menyoroti *diferensiasi* dan *variabelitas* struktural sistem sosial kiai-jawara dalam mengungkap relasi kuasa berdasarkan *universalistik* dan *partikularistik* bergeser sehingga variabel tersebut dilihat secara *dikhotomis* dan *antagonistik*. Artinya sistem sosial kiai-jawara yang batasnya kurang jelas (*diffuse*) masih dipertahankan oleh kiai-jawara sendiri sebagai kewibawaan tradisional dalam kepemimpinannya. Sedangkan yang batasannya jelas (*spesifik*) secara struktur fungsional dibangun oleh birokrasi lokal, baik tingkat desa maupun tingkat atasnya. Demikian juga status yang berdasarkan prestasi bagi pemimpin tradisional tidak mengenal karena diperoleh melalui kewibawaan. Sedangkan norma *universalistik* seperti norma agama, kesucian, kesopanan menjadi kekuatan kebersamaan. Konstruksi konseptual tersebut dikaitkan dengan kiai-jawara sebagai pemimpin budaya dalam kontekstual yang Bhinneka Tunggal Ika, menunjukkan konsep mempersatukan eksponen dan komponen bangsa. Dengan demikian, elemen dasar budaya adalah keterbukaan yang dibangun oleh tiga indikator: (1) suka menerima (*receptive*), (2) mudah menyesuaikan (*flexible*), dan (3) mampu mengoleksi (*selective*). (b) Hubungan efektif dalam kepemimpinan kiai-jawara di pedesaan dapat dilakukan dalam dua model; *Pertama* pada kontekstual "*horizontal*" dilakukan melalui metodologi persuasi dan edukasi, misalnya melalui silaturahmi, anjangsana, dan kontrol antar pribadi secara tradisional di samping dapat memperkuat ikatan emosional juga dapat memperkuat ikatan komunal. *Kedua*, pada kontekstual "*vertikal*" dikembangkan hubungan untuk mempertahankan *status quo*, berdasarkan pengakuan sosial atau atas dasar keturunan (social kinship). Sesuai dengan karakter

kepemimpinan kiai-jawara dari dua pola hubungan tersebut tidak terlepas dari senioritas dalam ikatan *patron-client*. *Patron-client* yang tidak bisa dilepaskan dari karakter kiai-jawara tersebut memiliki nilai ganda. *Pertama*, pada tingkat ide maupun praktis, kadang-kadang diterima tanpa *reserve*. Ini berdasarkan pada tingkat kepercayaan dan keyakinan. *Kedua*, penampilan figur (*public figure*), kalau dahulu dilakukan melalui *kepeloporan* dan *keperkasaan*, maka sekarang melalui keteladanan yang secara sosial dapat diterima. (c) Dilihat dari fungsi kepemimpinan kiai-jawara dalam kehidupan bermasyarakat sebagai pemimpin tradisional memiliki empat dimensi; *Pertama*, dimensi “*survival*” yaitu daya juang untuk meneruskan kepemimpinan tradisional yang berakar dalam masyarakat. *Kedua*, dimensi “*resilience*” yaitu daya kreasi ke arah kebersamaan, emansipasi dan evaluasi dengan rujukan kepemimpinan yang berwibawa. *Ketiga*, dimensi “*revival*” yaitu membangkitkan kreasi dan semangat anggota masyarakat. *Keempat*, dimensi “*avant garde*” yaitu barisan pelopor dan memberi contoh sehingga memberikan dorongan bagi anggota masyarakat.

Dua konsep yang dikenal dalam studi ini, yaitu kepemimpinan formal (*formal leader*) dan kepemimpinan tradisional (*traditional leader*). Dari studi ini dapat diamati munculnya konsep lain, terutama berkaitan dengan fungsi yang dibawakan oleh seorang kiai-jawara kemudian menduduki jabatan formal, baik dalam organisasi sosial maupun pemerintahan. Kepemimpinan kiai-jawara seperti ini disebut kepemimpinan formal tradisional. Dalam menjalankan tugas formalnya tidak terlepas dari fungsi tradisional, seperti kiai-jawara yang menjadi LPM atau bahkan Lurah.

4. Implikasi faktual dari studi ini baik pada tingkat ide maupun operasional sebagai berikut: (a) Pemberdayaan kepemimpinan kiai-jawara di masyarakat pedesaan Banten; *Pertama*, istilah kepemimpinan kiai-jawara dalam *kontekstual praksis* lebih cocok disebut

kepemimpinan masyarakat (*social leader*). Secara *etimologis* akan lebih mudah dikenal dan dicerna anggota masyarakat, dan secara *substansial* yang paling dikenal dalam masyarakat adalah istilah tokoh masyarakat, pembimbing masyarakat, panutan masyarakat. Oleh karena itu, istilah pemimpin masyarakat tepat digunakan dan mudah disosialisasikan. Dukungan empiris dari studi ini menunjukkan bahwa istilah kepemimpinan kiai-jawara, cocok untuk kepentingan akademisi, sedangkan praksisnya anggota masyarakat lebih suka menyebut kepemimpinan masyarakat. Kedua, potensi kepemimpinan masyarakat efektif untuk menggugah anggota masyarakat, terutama membangkitkan semangat. Dalam hal ini, kepemimpinan masyarakat dapat diklasifikasikan sebagai kelompok motivator, baik dalam pelaksanaan pembangunan maupun kemasyarakatan. Secara empiris hal itu sudah berjalan lama dan sudah “melembaga”, (b) Kepemimpinan kiai-jawara adalah membina dan membimbing dalam arti untuk mendidik masyarakat. Dengan demikian, selain berperan sebagai guru agama (*religious teacher*) yang melekat pada kiai-jawara juga berfungsi sebagai guru masyarakat (*social teacher*), sama dengan peran figur masyarakat tempat bertanya dan menyelesaikan masalah sosial. Dalam konteks empiris tersebut kiai-jawara adalah guru masyarakat yang berperan mendidik masyarakat tanpa batas waktu. Konsep ini merupakan bagian dari pendidikan masyarakat yang efektif tanpa batas usia. Berkaitan dengan konsep ini model yang ditawarkan adalah memadukan faktor dalam tuntutan simbolik religi dan agama dengan dukungan struktural. Hal ini tampak ada umpan balik yang saling menunjang antara kiai-jawara dengan masyarakat pedesaan, (c) Kepemimpinan kiai-jawara dalam kajian ini dengan masuknya kebudayaan luar dalam proses transformasi budaya melalui teknologi informasi dan komunikasi menjadi tidak sederhana dan ringan, konsep pembangunan sosial budaya dan lainnya diperlukan pemikiran yang tidak sederhana.

Dalam hubungan ini, fungsi kiai-jawara menjadi “*interface*” yaitu suatu peran mediator aspirasi masyarakat. Fungsi *interface* dapat menterjemahkan bahasa masyarakat ke dalam bahasa pembangunan. Pada tingkat kebijakan fungsi interface dapat menyerap akurasi aspirasi masyarakat secara riil di lapangan.

Dengan demikian, tampaknya kepemimpinan kiai-jawara saling bergantung antara mereka merupakan keharusan, demikian pula sistem sosial yang mempunyai hubungan saling menguntungkan agama dan magi dalam sistem budaya merupakan faktor pendorong dan penyumbang dalam memelihara kelestarian kepemimpinan tersebut.

B. Rekomendasi

Dari studi ini disampaikan rekomendasi penelitian sebagai berikut:

1. Melalui proses peningkatan fungsi kepemimpinan kiai-jawara dalam jaringan kepemimpinannya yang perlu mendapat perhatian adalah pengetahuan umum terutama yang berkaitan dengan masalah pemerintahan, pembangunan dan perubahan sosial. Agar mereka tidak terjebak oleh pengetahuan yang sempit lokalitas tertentu baik budaya maupun agama, sehingga tidak melahirkan primordial baik dari sudut agama maupun kedaerahan.
2. Pemberdayaan kepemimpinan kiai-jawara bukan hanya dilakukan untuk kepentingan politis saja, tetapi akan lebih relevan pemberdayaan tersebut secara kontinyu dalam arti sosial kemasyarakatan yang mengakar kepada tradisi dan budaya, sehingga fungsi kepemimpinannya lebih terasa dan lebih kuat di masyarakat.
3. Budaya lokal akan lebih kuat sejalan dengan menguatnya fungsi kepemimpinan kiai-jawara. Namun demikian ini akan berbahaya apabila dihadapkan pada faktor integrasi nasional karena bisa mengarah kepada primordialisme agama dan kedaerahan yang berdasarkan pengalaman sejarah.

4. Untuk penelitian selanjutnya studi tentang kepemimpinan tradisional dalam budayaa lokal perlu dikaji lebih jauh terutama tentang; (a) Proses terbentuknya jaringan sosial kepemimpinan tradisional, sampai saat ini belum ada penelitian khusus tentang itu sehingga bisa menggunakan metode eksplanatori, (b) Komunitas dan otoritas kepemimpinan tradisional dalam skala lokal maupun regional yang berpengaruh terhadap budaya. Hal ini pun belum ada yang mengkaji secara cermat padahal sangat penting untuk diangkat kepermukaan untuk menentukan pola terbaik sistem kepemimpinan nasional, (c) Khusus yang berkaitan dengan studi ini jawara di Banten sampai saat ini belum ada kajian yang mendalam dan baru bersifat penelusuran lisan oleh tokoh Banten. Padahal dalam sejarah Banten jawara memegang peran penting bahkan menjadi kebanggaan masyarakat, (d) Ada dua sisi yang berbeda dalam pemberian gelar Tubagus/Ratu, satu sisi gelar itu pemberian kolonial Belanda sebagai hadiah tidak memberontak, di sisi lain justeru gelar pemberian Sultan sebagai tanda keturunan kerajaan yang selalu melawan kolonial. Inilah tampaknya peluang yang perlu dikaji lebih lanjut.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin M.
1993 "Studi Agama di Indonesia: Pendekatan Agama". Kongres Nasional Agama-Agama di Indonesia. Yogyakarta. Dalam *Menatap Hari Depan dengan Hidup Rukun Antar Umat Beragama*. Himpunan Mahasiswa Jurusan Perbandingan Agama. IAIN Yogyakarta.
-
- 2000 *Dinamika Islam Kultural; Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Mizan. Bandung.
- Abdullah, Irwan
1985 "Memahami Upacara Lewat Analisa Simbol" *Bulletin Antropologi Indonesia*. No.60 /XX111.
-
- 2000 "Manusia Kebudayaan dan Lingkungan". Dalam Hans Daeng. *Manusia dan Kebudayaan Tinjauan Antropologi*. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
-
- 2001 *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa*. Analisis Gunungan Pada Upacara Garebeg. Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta.
-
- 2002 *Bersama Induk Semang*. Kearifan Tradisional dan Semangat Kewirausahaan Pedagang Pidie. Aceh. Dalam Hasan Saad. Relief Press. Yogyakarta.
- Abdul Razak, Abdul Syukur
2003 *Menjelajahi Alam Gaib; Ilham, Mimpi, Jimat, dan Dunia Perdukunan Dalam Islam*. Hikmah Jakarta.
- Adimihardja, Kusnaka.
1983 *Kebudayaan dan Lingkungan*. Studi Bibliografi. Ilham Jaya Bandung.
-
- 1984 *Sistem Kepemimpinan Di dalam Masyarakat Perdesaan Jawa Barat*. Proyek IDKD. Jakarta.
-
- 1982 *Organisasi Sosial Masyarakat Sunda*. Jurusan Antropologi UNPAD. Bandung.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri
1983 "Penutup; Suatu Refleksi Antropologis", dalam J.W.M.Bakker, *Filsafat Kebudayaan*, Yogyakarta. Kanisius. Hal.134-155.
-
- 1986 *Minawang; Hubungan Patron-Klien di Sulawesi Selatan*; Gajahmada Universiti Press. Yogyakarta.

-
- 1994 *Antropologi di Indonesia oleh Ahli Antropologi Indonesia; Perspektif Epistemologis*. UGM. Yogyakarta.
- Arifin, Zaenal
2003 *Runtuhnya Singgasana Kiai*. Kutub Yogyakarta.
- Ayat Rohaedi
1980 *Masyarakat Sunda Sebelum Islam*. Dinan Purbakala nasional Jakarta.
- Alfian
1988 *Kelompok Elit dan Hubungan Sosial di Perdesaan*. YIIS. Yayasan Ilmu-ilmu Sosial Pustaka Grafika. Jakarta.
- Alfian dan Nazarudin Syamsudin
1991 *Profil Budaya Politik Indonesia*. Jakarta. Grafiti.
- Al-Qardhawi, Yusuf.
Tth. *Mauqif al-Islam min ilham wa al-Kasyaf wa al-ra'yu wa min al-tamaim wa al-kahanah wa al-raqi*. Maktabah Wahbah Mesir.
- Ambari, Hasan M.
1981 *Mencari Jejak Kerajaan Islam di Indonesia*. Al-Ma'arif. Bandung.
-
- 1988 *Geger Cilegon 1888. Peranan Pejuang Banten Melawan Penjajah Belanda*. Pemda. Serang.
-
- 1990 *The Sultanate of Banten*. Jakarta Gramedia Book. Publishing Division.
- Anderson, Benedict.
1977 *Religion and Politic in Indonesia since Independence*. Dalam *Religion and Social Ethos in Indonesia* Victoria. Monash University.
-
- 1972 *The Idea of Power in Javanese Culture*. Culture and Politic in Indonesia. Cornell University Press. New York.
- Asy'arie, Musa dkk.
1988 *Agama, Kebudayaan dan Pembangunan*. Sunan Kalijaga Press Yogyakarta.
- Asy-Syahravi, Majdi M.
2003 *Karomah*. Penerbit Syahara. Jakarta.
- Baal, J. Van.
1971 *Symbols for Communication; an Introduction to the Anthropological Study of Religion* (Studies of Developing Countries 11) Asen; Van Gorrcum.
- Bachtiar, Harsya W.
1985 "Pengamatan Sebagai Suatu Metode Penelitian"; Dalam Koentjara

- Ningrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Gramedia. Jakarta.
- Beatty, Andrew.
2001 "Varieties of Javanese Religion" Dalam *Variasi Agama di Jawa Suatu Pendekatan Antropologi*. PT.Taja Grafindo.Jakarta.
- Bellah, Robert N.dkk.
1980 *Varieties of Civil Religion*. Harper & Row Publishers. San Fransisco.
- Boland, B.J.
1986 *Pergumulan Islam di Indonesia 1945-1972*. Terj. Grafiti Press. Jakarta.
- Bohoman, Paul.
1973 *High Points in Anthropology*. Alfred a Knope.New York.
- Budhisantoso, S.
1984 *Karakteristik Suku-suku di Indonesia dalam Kaitan Pembinaan Persatuan dan Kesatuan Bangsa*. Depdikbud. Jakarta.
- Blumer Herbert
1969 *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliff, N.J. Prentice-Hall, Inc.
- Cahyono, Heru.
1992 *Peranan Ulama dalam Golkar 1971-1980 dari Pemilu sampai Malari*. Pustaka Sinar Harapan. Jakarta.
- Cannon, Walter B.
1972 "Voodoo Death", Dalam Lessa & Vogt. *Reader In Comparative Religion; An Anthropological Approach*. Harper & Row Pub. New York.
- Clammer, John R.
1985 *Modern Anthropological Theory*. Cosmo Publications New Delhi.
- Connally, Peter (ed)
2002 "Approaches to the Study of Religion". Dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*. Imam Khairi.LkiS. Yogyakarta.
- Coser, A.Lewis
1956 *The Functional of Social Conflict*.New York.The Free Press.
- Chaidar
1978 *Sejarah Pujangga Islam.Syeikh Nawawi Albantani Indonesia Sarana Utama jakarta*.
- Cheong, You Mun
1973 "Conflict within the Priyayi world of the Parahiyangan in West Java 1944-1927". Dalam *Institute of Southeast Asian Studies, Field Report Series.No.1/1973.Singapura*.
- Chodjim, Ahmad
2003 *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. PT.Serambi Ilmu Semesta. Jakarta.
- Dahrendorf, Ralf.
1986 "Class and Class Conflict in Industrial Society" dalam *Konflik*

- dalam Masyarakat Industri*, oleh Mandan, Ali.Rajawali Jakarta
- Daeng, Hans.J.
2000 *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan*. Tinjauan Antropologis. Pustaka Pelajar. Offset. Yogyakarta.
- Danasasmita, Soleh dkk.
1987 *Sewaka Darma, Sanghiyang Siksakandang Karesian*; Amanat dari Galunggung (transkrip & laporan Penelitian). UNPAD. Bandung.
- Daniel Pals
1996 *Seven Theories of Religion*. Oxford University Press. New York.
- Dhofier, Zamakhsyari
1986 *Tradisi Pesantren*; Studi tentang Pandangan Hidup Kiai. LP3ES. Jakarta.
- Dhavamony, Mariasusai
1995 *Fenomenologi Agama*. Dalam Sudirdja dkk. Kelompok Studi Agama. Kanisius. Yogyakarta.
- Depdikbud
1986 *Tata Kehidupan Masyarakat Baduy*. Daerah Jawa Barat. Proyek IDKD. Jakarta.
- 1984 *Adat dan Upacara Perkawinan daerah Jawa Barat*. Proyek IDKD. Jakarta.
- Doyle Paul Johnson
1981 *Sociological Theory*. Dalam *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* Robert MZ. Lawang. Gramedia. Jakarta.
- Dijk, C. Van.
1995 *Darul Islam Sebuah Pemberontakan*. Terj. Rebellion Leader the Banner of Islam "The Darul Islam in Indonesia" Pustaka Grafiti. Jakarta.
- Djajadiningrat, Hosein
1983 *Tinjauan Kritis tentang Sejarah Banten*. Djambatan. Jakarta.
- Durkheim, Emile
1992 *The Elementary Forms of The Religious Life*. Free Press New York.
- Edgor F. Borgotta
1984 *Encyclopedia of Sociology*. Macmillan Publishing Company. New York.
- Evans Pritchard
1984 *Theories of Primitive Religion*. Dalam Teori-teori tentang Agama Primitif. Lujito. PLP2M Jaya Pirusa. Jakarta.
- 1975 "Sorcery and Native Opinion" dalam Max Marwich, *Witchcraft and Sorcery*. Pinguin Education. New York.
- Ekadjati, Edi S.
1988 *Islamisasi di Daerah Jawa Barat*. IAIN Sunan Gunung Djati. Bandung.

- Eliade, Mircea
1987 *The Encyclopedia of Religion*. Vol.9. Macmillan Publishing Company. New York.
- Ellen, Roy .et.al.
1988 *Malinowski Between Two World, The Polis roots of on Anthropological Tradition*. Cambridge University Press. Sydney.
- Emmerson, D.K.
1976 *Indonesian Elite; Political Culture and Cultural Politics*. Cornel University. New York.
- Emile Durkheim
1996 "Society as Sacred". Dalam *Seven Theories of Religion*. Daniels L.Pals. Oxpord University Press. New York.
- Fox.James and Dirjosanyoto.
1989 "The Memories of Village Santri from Jombang in East Java" Bathurst, Crowford Hause Press.
- Frazer
1890 *The Golden Bough a Study in Magic and Religion*. Dalam Seven Theories of Religion. Daniel. Oxford University Press. New York.
-
- 1996 *Animal and Magic*. Dalam Daniel. Seven Theories of Religion. Oxpord University Press. New York.
-
- 1972 "Sympathetic Magic" dalam Lessa & Vogt. *Reader in Comparative Religion; An Anthropological Approach to the Study of Religion*. Tavistock Publications. London.
- Gary, Yuki
1994 Leadership in Organization. Dalam *Kepemimpinan dalam Organisasi*. Alih bahasa Yusuf Udaya. Prenhalindo. Jakarta.
- Garna, Yudistira K.
1993 *Tradisi Transformasi Modernisasi dan Tantangan Masa Depan di Nusantara*. UNPAD.Bandung.
- Geertz, Clifford
1960 *The Religion of Java*. The Free Press of Glencoe. New York.
-
- 1973 *The Interpretation of Culture*. Basic Books. New York.
- Gluckman, Max.
1975 "The Logic of African Science and Witchcraft", Dalam Max Marwich (ed), *Wichcraft and Sorcery*. Pinguin Education.New York.
- Gibb, H.A.R.
1947 *Modern Trends in Islam*. The University of Chicago Press. Illinois.
- Goets, Judith, Preissle and Margaret D.L
1984 *Ethnography and Qualitative Design in Educational Reserach*. Aceadmic Press. New York.
- Goleman, Daniel

- 2003 "Leadership That Gets Results". Dalam *Kepemimpinan Yang Mendatangkan Hasil*. Diah N. Amara Books. Yogyakarta
- Guillot, Claude dkk.
1996 *Banten Sebelum Zaman Islam*. Pusat Arkeologi. Jakarta.
-
- 1989 *The Sultanate of Banten*. Gramedia. Jakarta.
- Hamid, A.
1987 *Tragedi Berdarah di Banten*. Yayasan KH. Wasid. Cilegon.
- Haviland, William A.
1985 "Anthropology". Dalam *Antropologi*. Sukadidjo. Erlangga. Jakarta.
- Harris, Marvin
1975 *Culture, People, Nature*. Thomas Y. Granweel Company Inc. New York.
- Harusatoto, B.
2001 *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Hamidita Graha Widia. Yogya.
- Hisyam, Muhammad
1989 *Perubahan Aspirasi Kemasyarakatan dalam Komunitas Muslim Perdesaan*. UI. Jakarta.
- Hobsbawn, E.J.
1984 "Bandit Sosial", Dalam Kartodirdjo (Peny.) *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*. LP3ES. Jakarta.
- Horikashi, Hiroko
1976 *A Traditional Leader in a Time of Change the Kiai and Ulama in West Java*. Urbana. University of Illionis.
- Hunter, David E. & Whitten, Phillip (ed)
1976 *Encyclopedia of Anthropology*. Harper & Row Publisher. New York.
- Haviland, William A.
1988 *Antropologi*. Alih Bahasa R.G. Soekadidjo. Erlangga. Jakarta.
- Iskandar, Muhammad
2001 *Para Pengemban Amanah Pergulatan Pemikiran Kiai dan Ulama di Jawa Barat 1900-1950*. Mata Bangsa. Yogyakarta.
- Ilham, Arifin.M.
2004 *Indonesia Berdzikir*. Intuisi Press. Jakarta.
- Jackson, Karl D.
1971 *Kewibawaan Tradisional Islam dan Pemberontakan*. Kassus Darul Islam Jawa Barat. Pustaka Utama Grafiti. Jakarta.
- James Danandjaja
1989 *Kebudayaan Petani Desa Trunyan di Bali*, UI Press. Jakarta.
- Josep Iskandar
1997 *Sejarah Jawa Barat*. Yuganing Rajakawasa. Geger Sunten. Bandung.
- Jamian, Arifin
1994 *Kepemimpinan Islam*. Pustaka Progresif. Surabaya.
- Kahmad, Dadang
2002 *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern*. Pustaka

- Setia. Bandung.
- Kartodirdjo, Sartono
1984 *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Pustaka Jaya. Jakarta.
-
- 1984 *Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial*. LP3ES. Jakarta.
- Kartono, Kartini
1998 *Pemimpin dan Kepemimpinan*. PT. Raja Grafindo Persada. Jakarta.
- Koentjaraningrat
1984 *Metode-metode Penelitian Masyarakat*. Gramedia. Jakarta.
-
- 1987 *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Dian Rakyat. Jakarta.
-
- 1987 *Sejarah Teori Antropologi*. Universitas Indonesia. Jakarta.
- Krige, J.D.
1975 "The Social Function of Witchcraft" Dalam Max Marwich (ed). *Witchcraft and Sorcery*. Pinguin Education. New York.
- Kuper, Adam
1969 *Anthropology and Anthropologists*. Kegan Paul. London.
- Kuntowidjojo
1993 *Radikalisasi Petani*. Bentang Intervisi Utama. Yogyakarta.
- Levi-Strauss, Claude
1963 *Structural Anthropology*. Double day & Company Inc. New York.
- Lerner, Daniel
1958 *The Passing of Traditional Society*. Free Press. New York.
- Lessa, and Vogt (eds)
1979 *Reader ion Comparative Religion; an Athropological Approach*. New York. Harper and Row Publishers.
- Lewis, Gilbert
1980 *Day of Shining Red; an Essay on Understanding Ritual*. New York. Cambridge University Press.
- Loze, TH.H.M.
1933 "Iets Over eenige Typisch Bantamsche Instituten" dalm Kolonial Tijdschrief. Vol.23.
- Lowell, Holmes D.
1988 *Anthropology an Introduction*. Four Edition. Wavelan Press. USA.
- Lubis, Nina H.
2003 *Banten dalam Pergumulan Sejarah, Sultan-Ulama-Jawara*. LP3ES. Jakarta.
- Mair, Lucy
1972 *An Introduction to Social Antropology*. Clarendon Press. London.
- Makmun, Ismail
1985 *Riwayat Singkat Berdirinya Stkar Ulama*. Panitia Munas I. Serang.
- Maliki, Zainuddin
2004 *Agama Priyayi*. Pengantar A. Zumardi Azra. Pustaka Marwa. Yogyakarta.
- Mududi, Sayid Abul A'la

- 1966 *Toward Understanding Islam*. Islamic Publication Ltd.Lahore.
- Malinowski, Bronislaw
- 1975 "The Role of Magic and Religion". Dalam Lessa & Vogt. *Reader in Comparative Religion; Anthropological Approach*. Harper & Row Pub. New York.
- Mattulada
- 1985 *Latoa*; suatu lukisan Analisis terhadap Antropologi Politik Orang Bugis.Gajahmada University Press.
- Marwich, Max
- 1975 *Witchcraft and Sorcery*. Pinguin Education. New York.
- Meijer, D.N.
- 1949 "Over het Bendewezen of Java" Dalam *Indonesie* No.1 NV.Uitgeverij W.van Houve.
- Moleong, Lexy J.
- 1989 *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Karya. Bandung.
- Mark, Karl
- 1996 "Religion as Alienation" Dalam *Seven Theories of Religion*. Daniel L.Pals.Oxford University.
- Mikihiro Moriyama
- 1997 *Budaya Purisme Sunda*. Komunikasi Dangyang. Bandung.
- Maghawiri, M.Abdul
- 1993 *Hiwaar m'a Iblis maktabah al-Imam al-Mashuroh Al-Azhar Kairo*. Dalam *Dialog dengan Iblis*. SR.Sunardi. Yogyakarta.
- Mansur, Khatib
- 2000 *Profile Haji Chasan Sohib Beserta Komentar 100 Tokoh Masyarakat Seputar Pendekar Banten*. Pustaka Antara Utama. Jakarta.
-
- 2001 *Perjuangan Rakyat Banten Menuju Propinsi*. Catatan Kesaksian Wartawan Antara. Pustaka Utama. Jakarta.
- Mastuhu
- 1994 *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*. INIS. Jakarta.
- Muzakki, Makmun
- 1990 *Tarekat dan Debus Rifaiyyah di Banten*. UI. Jakarta.
- Mangunwidjaja
- 1994 *Agama dan Aspirasi Rakyat*. Gramedia. Jakarta.
- Melly, Tan dan Koentjaraningrat
- 1967 *Masalah Kepemimpinan dalam Pembangunan Nasional. Perkembangan Sosial Budaya dalam Pembangunan* LIPI.Jakarta.
- Merton, Robert K. dan Robert Nisbet
- 1976 *Contemporary Social Problem*. Harcourt Brace Jovanquich Inc. New York.
- Merton, Robert K.
- 1989 *Social Theory and Social Structure*. Free Press. New York.
- Michrob, Halwany dan Mudjahid Chudori
- 1993 a *Dari Pangeran Aspati sampai Geger Cilegon*. Interumas Sejahtera

Jakarta.

-
- 1993 b *Banten dalam Gerakan Menentang Penjajah untuk Mencapai Kemerdekaan*. Interumas Sejahtera. Jakarta.
-
- 1993 c *Catatan Masa Lalu Banten*. Saudara. Serang.
-
- 1993 d *Catatan Sejarah dan Arkeologi di Zaman Kesultanan Banten*. Kadinda. Serang.
- Miles, Matthew, B.
1992 *Analisis Data Kualitatif*. Universitas Indonesia. Jakarta.
- Moedjono, Imam
2002 *Kepemimpinan dan Keorganisasian Islam dan Kepemimpinan*. UII Press. Yogyakarta.
- Mahfud, Muhammad MD.
2003 *Studi Kepemimpinan Islam telaah Normatif dan Historis*. Al-Muhsin Press. Yogyakarta.
- Murthado
2002 *Islam Jawa, Keluar dari Kemelut Santri Vs. Abangan*. Lappera Pustaka Utama. Yogyakarta.
- Nasikun
1988 *Sistem Sosial Indonesia*. Rajawali. Jakarta.
- Nasution, Harun
1968 *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*. Bulan Bintang. Jakarta.
- Nasuha, Chozin
1992 *Hadiwan Do'a Lewat Guru Tarekat*. Peantren No.1/Vol.IX/1992.
- Needham, Radney
1979 *Symbolic Classification*. California; Goodyear Publishing Company.
- Noer, Deliar
1980 *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. LP3ES. Jakarta.
- Nisbet, R.A.
1968 *Social Change and History Aspect of the Western Theory of Development*. Oxford University Press. New York.
- Niels, Mulder
1997 *Agama Hidup Sehari-hari dan Perubahan Budaya*. Gramedia Pustaka Utama. Jakarta.
- Ortner, Sherry B.
1979 "On Key Symbols", in William Armand Lessa and Evan Z. Vogt. *Reader in Comparative Religion; an Anthropological Approach*. New York; Harper and Row Publisher.
- Pranoto, Suhartono W.
2001 *Serpihan Budaya Feodal*. Agastya Media. Yogyakarta.
- Paz, Octavio
1997 *Levy Strauss. Empu Antropologi Struktural*. LkiS. Yogyakarta.
- Pamudji

- 1986 *Kepemimpinan Pemerintahan di Indonesia*. Bina Aksara. Jakarta.
- Parsons, Talcott
1951 *The Social System*. Free Press. New York.
-
- 1973 *The Structure of Social Action*. Mc.Graw Hill. New York.
-
- 1977 *Social System and the Evolution of Action Theory*. Free Press.
New York.
-
- 1985 "Essays Sosiologi", dalam Esei-Esei Sosiologi, oleh S.Aji.
Aksara Persada Press.
- Prasadja, Buddy
1980 *Pembangunan Desa dan Masalah Kepemimpinannya*. Rajawaly
Jakarta.
- Prawirasuganda
1957 *Upacara Adat di Pasundan*. Sumur bandung. Bandung.
- Pye, Lucian W.
1964 *Political Culture and Political Development*. University Press.
- Poerwanto, Hari
2000 *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*.
Pustaka Pelajar Offset. Yogyakarta.
- Rifa'i
Tt. *Surat Yasiin Tahlil dan Istighatsah*. Cipta Media Surabaya.
- Rosidi, Ayip
1982 "Ciri-ciri Manusia dan Kebudayaan Sunda". Dalam Ekadjati (ed).
Masyarakat Sunda dan Kebudayaanannya. Girimukti.jakarta.
- Rosemberg
1976 "Sociological Theory" dalam Georg, Simmel Conflict as
Sociation. New York; Macmillan Co.
- Rubino, Joe
2001 *The Magic Laten*. Publisher by Arragement Boxfor. USA.
- Rusyana, Yus
1989 *Pandangan Hidup Orang Sunda*. Depdikbud.jakarta.
- Salam Asy-Sukri, Abdus
2004 "As-Sihru bain al-haqiqah wa al-wahm fi al-tashawwur al-islami"
Dalam *Bedah Tuntas Sihir*. Tirmidzi Pustaka Kalami.Jakarta.
- Syeikh Wahid Abdus Salam Bali
1992 *al-Syaarimu al-battaar fi tashaddi li al-sharati al-asyrari*.
Maktabah Asy-Sahabah, Jedah.
- Saidi, Ridwan
2002 *Babad Tanah Betawi*. PT.Gria Media. Jakarta.
- Syaqar, Abdul Badi'
1969 *Al-Washaya al-Khalidah*. Darul Fikir.Lebanon.
- Shadiq Arjum, Syeikh M.
1967 *al-tasawwuf fi al-islam*. Dar al-Kutub al-Arabi. Bairut.

- Dalam *Sufisme; Sebuah Refleksi Kritis*. Arief B. Iskandar. Pustaka Hidayah. Bandung.
- Seymour-Smith, Charlotte
1986 *Dictionary of Anthropology*. Hall & Co. Boston.
- Sidjabat, W.B.
1981 "Penelitian Agama Pendekatan dari Ilmu Agama". Dalam Sumardi *Penelitian Agama; masalah dan Pemikiran*. Sinar Harapan Jakarta.
- Sills, David L.
1970 *International Encyclopedia of Social Sciences*, The macmillan Comany and The Free Press. New York.
- Shills, Edward
1961 *Political Development in tha New State*. New York. The Haque Momton.
- Steenbrink, Karl A.
1983 *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*. Bulan Bintang. Jakarta.
-
- 1984 *Pesantren, Madrasah dan Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. LP3ES. Jakarta.
- Suhamihardja, A. Suhandi
1984 "Agama, Kepercayaan dan Sistem Pengetahuan", Dalam Ekadjati *Masyarakat Sunda dan Kebudayaannya*. Girimukti Pusaka. Jakarta.
- Suparlan, Parsudi
1982 "Kebudayaan, Masyarakat dan Agama", dalam Parsudi Suparlan *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah-Masalah Agama*. Puslitbang Agama. Jakarta.
-
- 1986 *Pengantar Metode Penelitian. Pendekatan Kualitatif*. PLPIS. UI. Jakarta.
-
- 1990 "The Javanese Dukun" dalam Masyarakat Indonesia. LIPI Jakarta.
-
- 1991 *Struktur Perkotaan dan Kehidupan Hunian Liar*. Jurnal Ilmu Sosial. I ; 6-13.
- Suyono, Ariyono
1985 *Kamus Antropologi*. Akademika. Jakarta.
- Subagdja, Rahmat
1995 *Kepercayaan dan Agama*. Kanisius. Yogyakarta.
- Suhartomo
1993 *Bandit-Bandit Perdesaan di Jawa* UGM. Yogyakarta.
-
- 2001 *Serpihan Budaya Feodal*. Agestia Media. Yogyakarta.
- Sudjono Trimo
1994 *Analisa Kepemimpinan*. Penerbit Angkasa. Bandung.

- Soemardjan, Selo
1988 *Teori Antropologi Budaya*. Gramedia Jakarta.
- Suwarsono dan Alvinso
1987 *Perubahan Sosial dan Pembangunan*. LP3ES.Jakarta.
- Short, James F.
1971 "Subculture" dalam *The Social Science Encyclopedia*. Adam Kuper and Jessica Kuper. The Macmillan Company.New York.
- Sukamto
1998 *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. LP3ES.Jakarta.
- Sunarta
1997 *Integrasi dan Konflik Kedudukan Politik Ualama-Jawara, dalam Budaya Politik Lokal*. UNPAD.Bandung.
- Suharto
1999 *Banten Masa Revolusi 1945-1949. Proses Integrasi dalam Negara Kesatuan RI*. UI.Jakarta.
-
- 1996 *Revolusi Sosial di Banten*. Universitas Indonesia. Jakarta.
- Slamet, Mulyana
1970 *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara Islam di Nusantara*. Bharata.Jakarta.
- Tauhid, Aunur Rafiq Shaleh
1999 *Sihir dan cara Pengobatannya secara Islami*. Robbani Press Jakarta.
- Thaha, Miftah
2000 *Kepemimpinan dalam Managemen suatu Pendekatan Prilaku*. Pisiopol.UGM.Yogyakarta.
- Tannenbrum, Arnold S.
1972 "Ledership; Sociological Aspects"; dalam Sills (ed), *International Encyclopedia of Social Sciences*. The Macmillan Company.New York.
- Turmudi, Endang
2004 *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*. LkiS.Yogyakarta.
- Turner, Jonathan H. & Maryanski, Alexandra.
1967 *Functionalism*. The Benyamin Cummings. Calipornia.
- Turner, Victor W.
1967 "Simbols in ndembu ritual", in Victor Turner, *The Forest of Symbols; Aspect of Ndembu Ritual*. Ithaca Cornell Univ.Press.
-
- 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti Structure*.Ithaca Cornell University Press.
- Thomas F.O'dea
1985 *The Sociology of Religion Dalam Sosiologi Agama*. Tiem Terjemah UGM. Yogyakarta.
- Tihami, M.A.
1992 *Agama, Magi dan Kepemimpinan di Pasangrahan Banten*. Universitas Indonesia. Jakarta.

-
- 2001 *Sistem Pemerintahan Desa Tradisional di Banten. Seminar. Serang.*
- Tirmidzi
2004 *Bedah Tuntas Sihir. Pustaka kalami. Jakarta.*
- Tirtohamidjojo
2002 *Mitos Ratu Kidul dalam Perspektif Budaya. Wedatama Widia Sastra. Jakarta.*
- Timpe, A.D.
1991 *Kepemimpinan. Alex Media Komputindo. Jakarta.*
- Tjandrasasmita, Uka
1967 *Sultan Agung Tirtayasa Musuh Besar Kompeni Belanda. Nusalarang. Jakarta.*
-
- 1983 *Banten Lama dan Peninggalannya Sebagai Pusat Kesultanan. Depdikbud. Jakarta.*
- Ufford, Philip Quates Van.
1989 *Kepemimpinan Lokal. Gramedia Jakarta.*
- Umat, Ki
1966 *Pahlawan-Pahlawan ti Pasantren. Domas. Bandung.*
- Vredenburg, J.
1978 *Metode dan Teknik Penelitian Masyarakat. Gramedia. Jakarta.*
- Wahyusamidjo
1984 *Kepemimpinan dan Motivasi. Balai Aksara. Jakarta.*
- Wibisono, Wahyu
1990 *Kondisi dan Masalah Budaya Sunda Dewasa ini. Depdikbud. Jakarta.*
- Widjaja, A.W.
1962 *Pola Kepemimpinan dan Kepemimpinan Pancasila. Armico. Bandung.*
- Williams, Michael Charle
1991 *Communism Religion and Revolt in Banten Center for International Studies. Ohio University.*
- Willner, Ann Ruth dan Wilner, Dorothy
1986 *Kebangkitan dan Peranan Pemimpin-Pemimpin Kharismatik./ Kepemimpinan dalam Dimensi Sosial. Kartodirdjo. LP3ES. Jakarta.*
- Weber, Max
1966 *The Theory of Social and Economic Organization. Terj. Henderson And Talcott Parsons. The Free Press. New York.*
-
- 1973 *"The Routinization of Charisma", dalam Haavely, Eva Exzioni, and Exzioni, A (eds). Social Change. New York. Basic Book.*
-
- 1976 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London Allen Unwin.*
-

- 1904 *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Alih Bahasa
Parsons Allen and UNWIN. London.
- Woodward, Mark R.
1999 *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. LkiS.
Yogyakarta.
- Young, Michael W.
1976 *The Ethnography of Malinowski*. Routledge & Kegan Paul.
London.
- Zainal, A. Wahid
1994 *Dunia Pemikiran Kaum Santri*. LKPSM. Yogyakarta.
- Ziemek, Manfred
1986 *Pesantren dalam Perubahan Sosial*. LP3ES. Jakarta.
- Zuhri, Saepudin
1974 *Guruku Orang-Orang Dari Pesantren*. Al-Ma'arif. Bandung.

DAFTAR LAMPIRAN

LAMPIRAN I

FIELD NOTES

PERSEPSI KIAI TENTANG JAWARA, PERSEPSI JAWARA TENTANG KIAI DAN PERSEPSI MASYARAKAT TENTANG KEDUA PEMIMPIN TERSEBUT BERIKUT SIKAP MENGATASI PERSOALAN YANG TIMBUL DALAM MASYARAKAT PEDESAAN

TEMPAT : PEDESAAN BANTEN
WAKTU : 01 APRIL 2004-30 APRIL 2005
PEWAWANCARA : DRS.H.A.DJUHANA, M.Si.
INFORMAN : WARGA MASYARAKAT
KOMENTAR PEWAWANCARA :

Untuk memperoleh data tentang faktor-faktor yang berpotensi menimbulkan kebersamaan atau sebaliknya, sosialisasi dan kaderisasi kepemimpinan, muncul dan berakhirnya kepemimpinan, otoritas, peran dan fungsinya, hubungan antara religio-magis dan kepemimpinan, serta mewujudkan kelestarian kepemimpinan diantara kiai dan jawara dalam perspektif antropologi; diajukanlah sejumlah pertanyaan terhadap para kiai, jawara, dan masyarakat. Informasi yang diperoleh dianalisis dan dikomentari oleh pewawancara, namun penjelasannya tidak semua pertanyaan dijelaskan, karena diantara pertanyaan dan jawaban mempunyai kemiripan, sehingga penulis simpulkan dengan materi yang tercantum di bawah ini sebagai hasil informasi dari informan, yaitu jawabannya sebagai berikut :

P :Apakah agama Islam dapat menjadi alat pemersatu dalam hidup bermasyarakat

KP:Semua informan mengatakan, bahwa agama Islam dapat menjadi pemersatu hidup bermasyarakat dengan alasan :

- a. Karena Islam cinta perdamaian sebagaimana yang tercantum dalam al-Qur'an.
- b. Agama Islam adalah agama yang dominan.
- c. Karena Islam merupakan agama yang cinta damai, dan
- d. Salah satu tujuan Islam adalah ukhuwah Islamiah.

P : Apakah pemimpin agama berpengaruh dalam kehidupan bermasyarakat di desa

KP:Semua informan mengatakan, bahwa pemimpin agama sangat berpengaruh dalam kehidupan bermasyarakat di pedesaan dengan alasan :

- a. Karena kiai merupakan ujung tombak di masyarakat, termasuk pemberi fatwa bagi masyarakat.
- b. Kiai mempunyai pola kepemimpinan kharismatik, dan
- c. Kiai merupakan panutan dalam kehidupan bermasyarakat.

P :Apakah faktor agama dapat membangkitkan motivasi dalam pembangunan ?

KP : Semua informan mengatakan, bahwa faktor agama dapat membangkitkan motivasi anggota masyarakat dalam pembangunan, dengan alasan :

- a. Karena agama Islam mendorong kemajuan dunia akhirat.
- b. Sebab pembangunan yang di dasarkan kepada kepentingan masyarakat adalah sejalan dengan pedoman umat beragama.
- c. Karena agama mempunyai tujuan baldatun thayibatun warabbun ghafur.

P : Apakah para kiai dan jawara menjadi panutan masyarakat di pedesaan ini ?

KP : Semua informan menyatakan bahwa kiai dan jawara menjadi panutan dalam hal :

- a. Kharismanya dalam masyarakat.
- b. Membina kerukunan dan persatuan ummat.
- c. Menentukan sikap kesolihan sosial.

P : Apakah setiap perintah kiai dan jawara ditaati oleh masyarakat ?

KP : Semua informan menyatakan bahwa perintah kiai dan jawara ditaati oleh masyarakat, dengan alasan :

- a. Setiap kiai dan jawara bicara mengandung arti keagamaan untuk kehidupan di masyarakat yang benar sesuai dengan tuntunan agama.
- b. Kiai dan jawara sebagai tokoh yang disenangi dan dituruti oleh anggota masyarakat.
- c. Perintah kiai dan jawara merupakan hal yang harus dilaksanakan.

P : Apakah kiai dan jawara disegani oleh masyarakat di pedesaan ?

KP : Semua informan menyatakan, bahwa kiai dan jawara disegani oleh anggota Masyarakat, dengan alasan :

- a. Kiai dan Jawara mempunyai wibawa di samping mereka kharismatik.
- b. Kiai dan jawara sebagai figur anutan masyarakat dan pengikutnya.
- c. Dengan pengaruh yang besar masyarakat mengikuti perintahnya.

P : Apakah kiai dan jawara dipedesaan ini satu aliran ?

KP : Sebahagian informan menyatakan kiai dan jawara beraliran beragam, antara lain:

- a. Aliran Syafi,iyah, hanabillah, dan ada yang lainnya.
- b. Muhammadiyyah, Nahdiyyin, dan lain sebagainya.

P : Apakah kiai dan jawara yang berbeda aliran juga jadi panutan masyarakat ?

KP : Sebagian besar informan mengatakan bahwa, yang berbeda aliran pun saling menghormati diantara mereka.

- a. Karena menjunjung tinggi kebersamaan.
- b. Jika tidak saling menghormati akan berakibat kehancuran diantara masyarakat kita , oleh karena itu perlu saling menghargai.

P : Apakah proses pemilihan Kepala Desa di pengaruhi kiai dan jawara ?

KP : Seluruh informan menyatakan, bahwa proses pemilihan harus dipengaruhi, dengan alasan :

- a. Kiai dan jawara sebagai tempat berkonsultasi dan sebagai panutan masyarakat.
- b. Kiai dan jawara memiliki masa yang banyak.
- c. Kiai dan jawara dapat menilai akhlak para calon Kepala Desa.

P : Apakah kiai dan jawara berpengaruh dalam penentuan calon Kepala Desa ?

KP : Seluruh informan menyatakan, bahwa kiai dan jawara berpengaruh untuk menentukan calon Kepala Desa. Dengan alasan bahwa :

- a. Dari masa ke masa kiai dan jawara selalu berperan bersama-sama umaro.

- b. Kepala desa yang terpilih di samping harus pandai, juga taat ibadah.

P : Apakah kiai dan jawara sejalan dengan umaro ?

KP : Berdasarkan informan, kiai dan jawara selalu berdampingan dalam memutus

Kebijakan di daerahnya, hal ini karena :

- a. Untuk kepentingan bersama dan kepentingan masyarakat.
- c. Dalam rangka menanggulangi apabila terdapat kekeliruan dalam Menetapkan aturan.
- d. Sesuai dengan aturan agama.

P : Apakah masuknya transpormasi budaya tidak bertentangan dengan tradisi ?

KP : Semua informan menyatakan, bahwa dengan adanya transpormasi budaya tidak

Merubah kepercayaan yang lama telah di anut oleh masyarakat, alasannya :

- a. Justru masyarakat memperoleh informasi yang berharga.
- b. Sejalan dengan pemikirannya, asal tidak menyangkut ibadah.
- c. Diterima oleh masyarakat, karena menunjukkan dinamika kehidupan.

P : Apakah kiai dan jawara memiliki kaderisasi dalam kepemimpinannya ?

KP : Sebahagian besar informan menyatakan, bahwa setiap pemimpin memiliki kader, karena :

- a. Sebagai pelanjut dalam kepemimpinannya.
- b. Sebagai generasi mendatang yang bernuansa kekeluargaan.
- c. Melalui keturunan, atau melalui nasab dan perkawinan.

P : Apakah juga kiai dan jawara mensosialisasikan calon kepemimpinannya ?

KP : Sesuai informan, bahwa sosialisasi kader kepemimpinan itu melalui berbagai cara antara lain :

- a. Sosialisasi melalui pengajaran yang selalu dilibatkan dalam pelajaran.
- b. Menentukan murid yang dipandang cakap untuk penggantinya.
- c. Melalui sistem perkawinan antar anak kiai dan jawara.

P : Bagaimana Otoritas yang diterapkan oleh kiai dan jawara pada pengikutnya ?

KP : Berdasarkan informan yang menjawab, bahwa otoritas kiai dan jawara itu ditentukan berdasarkan :

- a. Kewenangan kiai dan jawara terhadap para pengikutnya.
- b. Kewajiban seorang guru untuk mendidik pengikutnya
- c. Memberikan kaderisasi pada pengikut, agar selalu setia pada pimpinan yang mereka ikuti.
- d. Memberikan rambu-rambu, agar pengikut tidak melampaui batas hierarchi yang diperankan oleh keduanya.

P : Bagaimana peran dan fungsi kiai dan jawara dalam kepemimpinannya ?

KP : Sesuai hasil interview dengan informan, bahwa peran dan fungsi kiai dan jawara dilalui dengan cara :

- a. Peran kiai adalah sebagai pemberi legitimasi kepada jawara atas ilmu
Yang diberikan kepadanya.
- b. Peran jawara sebagai pengikut kiai, yang selalu belajar kepadanya
Untuk mengamalkan ilmu yang diperoleh dari kiai.
- c. Fungsi kiai sebagai elit sosial yang memberikan perlindungan kepada
Jawara.
- d. Fungsi jawara sebagai elit sosial berada di bawah kendali kiai yang
Selalu menjalin hubungan antara mereka.

P : Bagaimanaa menyikapi perubahan budaya bagi kiai dan jawara ?

KP : Informan sebgain besar menyatakan, bahwa perubahan disisi budaya tidak akan terjadi, di samping jika ada pun dari sisi penggunaan, karena :

- a. Masyarakat umumnya masih memelihara budaya leluhurnya.
- b. Sikap kiai dan jawara merasa dibesarkan oleh masyarakat.
- c. Karena kiai merasa di junjung oleh semua pihak

- d. Jawara merasa di tempatkan pada posisi yang kedua dalam elit desa
- e. Keadaan perubahan tidak menjadi masalah, jika sekedar wacana.
- f. Tidak mungkin ada perubahan yang sifatnya *foundamental*.

P : Bagaimana cara mewujudkan hubungan antara kiai dan jawara ?

KP : Informan menyatakan, bahwa cara melaksanakan hubungan keduanya, bisa dilakukan dengan cara :

- a. Saling menghargai posisi mereka.
- b. Jawara sebagai pengikut kiai dalam memiliki ilmu kadigjayaan.
- c. Kiai sebagai guru magis yang selalu memperbaharui manteranya.
- d. Kiai dan jawara selalu ada hubungan yang tidak terpisahkan diantara keduanya melalui silaturahmi.
- e. Penyediaan kebutuhan kiai melalui *Shalawat*, dan kebutuhan jawara melalui *karomah*, dan mantera tidak terputus.

P : Bagaimana cara mewujudkan hubungan religio-magis dengan elemen lainnya ?

KP : Kenyataan informan menyatakan, bahwa dalam rangka mewujudkan hubungan ini, bisa dilakukan dengan :

- a. Kiai yang selalu memegang teguh agama, ia berpedoman pada ajaran.
- b. Jawara yang mentaati kiai, juga selalu melaksanakan perintahnya.
- c. Agama sebagai legitimasi dalam pemberian magis pada jawara,
- d. Magis sebagai kebutuhan jawara dalam bentuk hal-hal yang praktis,
- e. Kesemuanya selalu mengadakan hubungan yang mutual simbiosis diantara keduanya.

P : Bagaimana cara melestarikan kepemimpinan kiai dan jawara dalam masyarakat termasuk melestarikan religio-magis ?

KP : Informan menyatakan, cara melestarikan kepemimpinan tradisioanal tersebut, termasuk di dalamnya melestarikan religio-magis bisa dilakukan dengan melalui :

- a. Kiai dan jawara yang menempati elemen kepemimpinan dalam sistem
Sosial pada kenyataannya selalu mendapat sumbangan dari agama,
- b. Agama yang menyebabkan lahirnya kepemimpinan kiai dan jawara,
Sehingga, memperkuat kepemimpinan tersebut dengan memberikan legitimasi .
- c. Pemberian legitimasi ini mengakibatkan kiai dan jawara berada pada
Kepemimpinan agama dan masyarakat.
- d. Agama dalam fungsi seperti ini akan mengakibatkan kelestariannya,
Sebab kepemimpinan itu pasti terus ada dalam kehidupan masyarakat, dan kepemimpinan sendiri cenderung mempertahankan agama kasrena melalui agama banyak diperoleh keuntungan.
- e. Magis juga dapat menentukan munculnya kepemimpinan, sebab dengan magis itu menyebabkan munculnya kepemimpinan, karena ia selalu memberikan kelebihan kepada kedua kepemimpinan tersebut.
- f. Oleh karena itu tatanan ini terjalin oleh suatu hubungan yang disebut dengan hubungan yang saling menguntungkan, karena semuanya membutuhkan diantara mereka. Sebut saja mempunyai ketergantungan diantara mereka.

LAMPIRAN : II**FIELD NOTES**

**PERSEPSI KIAI TENTANG JAWARA, PERSEPSI MASYARAKAT TENTANG
KIAI DAN PERSEPSI MASYARAKAT TENTANG KEDUA PEMIMPIN
TERSEBUT BERIKUT SIKAP MENGATASI PERSOALAN YANG TIMBUL
DIMASYARAKAT PEDESAAN BANTEN**

TEMPAT : PEDESAAN PROP.BANTEN
WAKTU : 01 April 2004- 30 April 2005
PEWAWANCARA : DRS.HADE DJUHANA, M.Si.
INFORMAN : WARGA MASYARAKAT
KOMENTAR PEWAWANCARA :

Untuk memperoleh data tentang pola kepemimpinan, faktor-faktor yang berpotensi menimbulkan kebersamaan atau sebaliknya, sosialisasi dan kaderisasi kepemimpinan, muncul dan berakhirnya kepemimpinan, otoritas, peran dan fungsinya, hubungan antara religio-magi dan kepemimpinan, serta dalam mewujudkan kelestarian kepemimpinan diantara Kiai-Jawara dan masyarakat dalam perspektif antropologi; diajukanlah sejumlah pertanyaan terhadap para Kiai-Jawara, dan masyarakat. Informasi yang diperoleh dianalisis dan dikomentari oleh pewawancara.

Adapun pertanyaannya sebagai berikut :

- 1 .Apakah agama Islam dapat menjadi alat pemersatu hidup bermasyarakat ?
- 2 .Apakah pemimpin agama berpengaruh terhadap kehidupan bermasyarakat di pedesaan
- 3 .Apakah faktor agama dapat membangkitkan motivasi dalam pembangunan ?
- 4 .Apakah para kiai-jawara menjadi panutan masyarakat di pedesaan ?
- 5 .Apakah setiap perintah kiai-jawara ditaati oleh masyarakat ?
- 6 .Apakah kiai-jawara disegani oleh masyarakat pedesaan ?
- 7 .Apakah kiai-jawara di pedesaan ini satu aliran ?
- 8 .Apakah kiai-jawara yang berbeda aliran juga jadi panutan ?
- 9 .Apakah proses pemilihan kepala desa dipengaruhi kiai-jawara ?
- 10.Apakah kiai-jawara berpengaruh dalam penentuan kepala desa ?
- 11.Apakah kiai-jawara sejalan dalam menentukan kepala desa dengan pemerintah ?
12. Apakah peraturan pemerintah diterima kiai-jawara ?
- 13.Apakah masuknya teknologi tepatguna tidak bertentangan dengan tradisi ?
- 14.Apakah masuknya teknologi informasi berpengaruh pada masyarakat ?
- 15.Apakah kiai-jawara memiliki kaderisasi dalam kepemimpinannya ?
- 16.Apakah juga kiai-jawara mensosialisasikan calon-calon kepemimpinannya ?
- 17.Bagaimanakah cara mensosialisasikan kader-kadernya pada masyarakat ?
- 18.Bagaimana otoritas yang diterapkan oleh kiai-jawara pada masyarakat ?
- 19.Bagaimana peran kiai-jawara dalam kepemimpinannya ?
- 20.Bagaimana peran dan fungsi kiai-jawara dalam kepemimpinannya ?
- 21.Bagaimana menyikapi perubahan transformasi budaya bagi kiai-jawara ?

22. Bagaimana cara mewujudkan hubungan antara kiai-jawara ?
23. Bagaimana mewujudkan hubungan antara religio-magi dengan elemen lainnya ?
24. Bagaimana cara melestarikan kepemimpinan kiai - jawara bagi masyarakat ?
25. Bagaimana melestarikan religio-magi dengan kepemimpinan kiai-jawara ?



LAMPIRAN : III

PEDOMAN WAWANCARA
PERSEPSI KIAI-JAWARA DAN MASYARAKAT

TEMPAT : PEDESAAN BANTEN
WAKTU : 01 April 2004- 30 April 2005
PEWAWANCARA : DRS.H.ADE DJUHANA,M. Si.
INFORMAN : INFORMAN
KOMENTAR WAWANCARA :

- 1 . Pengetahuan dan konsep kepemimpinan kiai-jawara ?
- 2 .Proses terjadinya kepemimpinan kiai-jawara ?
- 3 .Hubungan kepemimpinan kiai-jawara serta pengikutnya ?
- 4 .Berakhirnya kepemimpinan kiai-jawara ?
- 5 .Pengetahuan kiai-jawara tentang agama ?
- 6 .Pengetahuan kiai-jawara tentang magi ?
- 7 .Kepemimpinan kiai-jawara tentang agama dan magi ?
- 8 .Kharismatik kiai-jawara terhadap agama dan magi ?
- 9 .Agama dan magi terhadap munculnya kepemimpinan kiai-jawara ?
- 10.Fungsi kiai-jawara terhadap agama dan magi ?
- 11.Fungsi magi terhadap kepemimpinan kiai-jawara ?
- 12.Fungsi agama terhadap kepemimpinan kiai-jawara ?
- 13.Keuntungan agama dan magi dalam kepemimpinan ?
- 14.Kelestarian agama dan magi dalam kepemimpinan kiai-jawara ?

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

1. KETERANGAN PERORANGAN

- | | |
|-------------------------|--|
| 1. Nama Lengkap | : Drs.H.Ade Djuhana, M Si |
| 2. Tanggal lahir | : Subang, 17 Agustus 1953 |
| 2. NIP. | : 150 203 967 |
| 3. Pangkat dan Golongan | : Pembina Utama Muda (IV/C) |
| 4. Jabatan Pekerjaan | : Lektor Kepala |
| 5. Unit Organisasi | : Fak.Syariat'ah UIN "SGD" Bandung |
| 6. Alamat Rumah | : Jl.Sukawarna 43 RT.01 RW.01
Kel.Pajajaran- Kota Bandung
Telepon. (022) 6123880 |

2. PENDIDIKAN

- 1.Sekolah Dasar Negeri tahun 1966
- 2.Pendidikan Guru Agama 4 Tahun 1970
- 3.Pendidikan Guru Agama 6 Tahun 1972
- 4.Sarjana Muda IAIN SGD Bandung Tahun 1976
- 5.Sarjana Lengkap IAIN SGD Bandung Tahun 1979
- 6.Pendidikan Magister (S 2) Antropologi UNPAD. Tahun 2001
- 7.Program Doktor (S 3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Proses)

3. RIWAYAT PEKERJAAN

- 1.Calon Pegawai Negeri Sipil (III/a) Tahun 1981
- 2.Penata Muda (III/a) Tahun 1983
- 3.Assisten Ahli Madya (III/a) tahun 1983
- 4.Penata Muda TK.I/ Assisten Ahli (III/b) Tahun 1985
- 5.Penata/Lektor Muda (III/c) Tahun 1987
- 6.Penata TK.I/Lektor Madya (III/d) Tahun 1989
- 7.Pembina/Lektor (IV/a) Tahun 1991
- 8.Pembina TK.I/Lektor Kepala Madya (IV/b) Tahun 1994
- 9.Pembina Utama Madya/Lektor Kepala (IV/c) Tahun 1997

4. PENULISAN KARYA ILMIAH

A.PENELITIAN INDIVIDUAL

- 1.Existensi Hukum Islam dalam Alat Kontrasepsi; Kasus Ujung Berung. 1979
- 2.Nilai Anak bagi Masyarakat Berstrata (Studi tentang Pandangan Petani terhadap anak di Jene Ponto Sulawesi Selatan) Tahun 1984.
- 3.Agama dalam Masyarakat Pantai (Studi tentang Pemahaman dan Pengamalan Agama di Banten) Tahun 1986
- 4.Menata Harta Bahiera (Studi tentang Akumulasi dan Distribusi Harta bagi

- Masyarakat Banten) Tahun 1989
5. Persepsi Masyarakat Cangkung terhadap Hukum Waris Islam (Studi di Leles Garut) Tahun 1991
 6. Kecenderungan Mahasiswa dalam menentukan Literatur dan Judul karya Ilmiah (Studi di Fak. Syari'ah Iain SGD Bandung) Tahun 1992
 7. Studi tentang RIP Perguruan Tinggi Islam (Studi di Al-Ihya Kuningan Tahun 1993
 8. Studi Akumulasi dan Distribusi Harta Warisan Masyarakat Adat (Candi Cangkung Leles Garut) Tahun 1994
 9. Studi tentang Kepemimpinan Muhammad Natsir Tahun 1995
 10. Prilaku Sosial dan Keagamaan di Pemukiman Baru (Studi tentang Jaringan Sosial dan Pengamalan Agama di Kab. Subang) Tahun 1996
 11. Kiyai dan Golek Abang di Pantura (Studi tentang Pengamalan Agama pada Masyarakat Marginal Pantai Utara DT. II Subang) Tahun 1997
 12. Efektipitas Kepemimpinan Tradisional dengan Pemanfaatan Agama dan Magi pada Etnik Sunda di Kabupaten Subang, Jawa Barat. Tahun 2001
 13. Kepemimpinan Kiai-Jawara. Relasi Kuasa dalam Kepemimpinan Tradisional Religio-Magis di Pedesaan Banten. Tahun 2005.

PENELITIAN KOLEKTIF

1. Pengaruh UU, No. 1/1974 tentang Perkawinan terhadap Poligami di Serang Tahun 1982
2. Pola Pembagian Waris di Banten. Tahun 1985
3. Suku Bugis di Karangantu (Studi tentang Perantau di lihat dari daerah tujuan) Tahun 1986
4. Prostitusi Versus Migrasi Desa Kota (Studi tentang Prilaku WTS dan Mucikari di Banten) Tahun 1987
5. Hilang Tanah Hilang Nenek (Studi tentang sistem Pemilikan Harta Benda dan Sistem Kekerabatan di banten) Tahun 1988
6. Literatur dan Artikel Hukum Islam di Jawa barat Tahun 1989
7. Monografi Keagamaan Jawa Barat Tahun 1990
8. Sumun: Pola Distribusi Harta Peninggalan dalam Masyarakat Pedesaan Sumedang. Tahun 1992
9. Persepsi Masyarakat Islam terhadap Pemimpin Keagamaan (Studi di Kota Bandung) Tahun 1994
10. Jawara dan Ulama (Studi Hubungan Sosial Masyarakat dan Peran Elit Tradisional) Tahun 1995
11. Kecenderungan Mahasiswa dalam menentukan Jurusan pada Fak. Syari'ah IAIN SGD Bandung Tahun 1996.

5. PENULISAN KARYA ILMIAH

(A). MAJALAH FAK. SYARI'AH IAIN SGD DI SERANG 'AL-QALAM'

- 1.NO.01/IV/TH.1/1984
Langkah-langkah Konkrit untuk menanggulangi Kenakalan Remaja
- 2.No.02/iv/Th.11/1984
Prosedur Referensi Karangan Ilmiah Menurut Sistem Harvard
3. No.03/IV/Th.II/1985
Metode Conten Analisis
- 4.No.05/IV/Th.1986
Ringkasan Hasil Penelitian Agama dalam Masyarakat Pantai
- 5.No.07/IV/1987
Belajar yang Efisien (Beberapa bagian metodologi Membaca)
- 6.No.08/IV/Th.1987
Sebuah Teknik Analisis Data
- 7.No.10/IV/Th.1988
Munculnya Ilmu Dalam Islam (Bersambung)
8. No.11/IV/1988
Munculnya Ilmu dalam Islam(Sambungan Akhir).
- 9.No.12/IV/1988
Inseminasi Buatan dalam Pendekatan Islam I
- 10.No.15/IV/1988
Penarikan Sampel dalam Penelitian
- 11.No.16/IV/1989
Inseminasi Buatan dalam pendekatan Islam II
- 12, Jurnal Ilmiah Bidang Keagamaan dan Kemasyarakatan "Al-Kalam".ISSN 1410-3222 Terakreditasi SK.Diknas No.69/DIKTI/Kep.12000
Posisi Berfikir Ilmiah dan informasi kepastakaan dalam penulisan karya Ilmiah. Vol.Jan-Mar.2005
- (B).MAJALAH SENAT FAK.SYARI'AH IAIN SGD SERANG
- 13.No.1/I/1987
Humor; sebuah variasi, atau sekedar Pelepas Emosi

(C).MAJALAH FORUM STUDI FAK.SYARI'AH IAIN SGD SERANG

- 14.No.05/XV/1989
Menata Harta Bahtera
- 15.No.07/XV/1990
Secercah Makna yang terkandung dalam Hukum
- 16.No.08/XVII/1991
Mudhorobah salah satu alternatif Bank Islam
- 17.No.10/XVII/1993
Otoritas Ijtihad dalam Pembinaan Hukum Islam
- 18.No.11/XVII/1993
Keadilan dan Kebenaran untuk Tegaknya Hukum
19. No. VI.36.Juli-desember 2002.
Efektifitas Kepemimpinan Tradisional dengan pemanfaatan agama dan Pada Etnik Sunda di Jawa Barat.

20.No.VII.37.Januari-Juni 2003

Fiqh Antara Pemikiran Teoritis dan Praktis (Analisis sosiologi).

(D).JURNAL PENELITIAN IAIN SGD BANDUNG

21. No.03/II/1995

Jawara dan Ulama (Studi tentang Hubungan Sosial dengan Peran Elit Tradisional dalam Masyarakat di Banten)

22.No.05/II/1995

Sosial dan Keagamaan di Pemukiman Baru (Studi tentang Jaringan Sosial Dan Pengamalan Agama di Subang).

23.No.06/II/1996

Persepsi Masyarakat terhadap Hukum waris Adat di Garut

24.Jurnal Tentang: Pergumulan Agama Islam dengan Kebudayaan Lokal di Tatar Sunda.Tahun 2003.

25.Vol.21.No.102.2004./ ISSN.1410:3222.

ALQALAM (Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan)

Pengembangan Berfikir dalam Penulisan Karya Ilmiah. Hal.375-392.

V. PENGALAMAN MENGAJAR

1.Tahun 1976-1981

Mengajar pada tingkat SLA. Di PGA 4 Tahun di Cicalengka

Mengajar di SMP PGRI Cicalengka Bandung

Mengajar di 'Aliyah Maarif Cicalengka Bandung

2.Tahun 1981-1989

Mengajar Falsafah Pancasila 1981-1983 di IAIN Serang

Mengajar Metodologi Penelitian 1985-1989 di IAIN Serang

Mengajar Sejarah Pertumbuhan dan perkembangan Hukum Islam 1986-1989.

3.Tahun 1989 Sampai Sekarang

Mengajar Metodologi Penelitian 1989-2004 di IAIN Bandung

Mengajar Sejarah Pertumbuhan dan perkembangan Hukum Islam di IAIN Bandung

Mengajar Ilmu Sosial Dasar di IAIN Bandung

Mengajar Sosiologi-Antropologi di IAIN Bandung

Bandung, 17 September 2005

