

Diskursus Religiusitas Sang Kiyai

Asliah Zainal

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Sultan Qaimuddin Kendari

e-mail: liazain@yahoo.com

Abstract

After Soeharto's regime collapsed in 1998, the issue of religiosity increase very fast as well as the issue of democracy itself. Religious discourse is closely linked to religious knowledge. Discuss about knowledge could not be separated from the concept of Foucault on power and discourse. According to Michel Foucault, power is everywhere, diffused and embodied in discourse, knowledge and 'regimes of truth'. The religious knowledge is coming from the power, which is produces religious discourse. This paper examines the discourse of religious leader, called the kiyai. In Indonesia after the Reform era, the sources of knowledge and authority are not the sole. The presence of a kiyai is just one source of religious authority in Indonesia. Religious authority lies on the charisma of a kiyai, which is coming from religious knowledge and ownership of the congregation a lot. The Authority further established by the patronage system make the power more stable. With the charisma, a kiyai build the power of religious knowledge and eventually produces religious discourse is more legitimated.

Key words: *religious authority, discourse, Michel Foucoult, kiyai.*

Abstrak

Isu tentang agama dan demokrasi menjadi wacana luar biasa sejak runtuhnya rezim Soeharto pada tahun 1998. Isu agama terkait erat dengan ilmu agama. Diskusi seputar isu agama tidak bisa lepas dari wacana pengetahuan berdasarkan konsep Foucault tentang kekuasaan. Menurut Michel Foucault, kekuasaan dapat tersebar ke segala arah, membentuk wacana, pengetahuan dan pada akhirnya menuju rezim kebenaran. Pengetahuan agama yang berasal dari kekuasaan akan menghasilkan wacana keagamaan. Makalah ini membahas wacana pemimpin agama, yang disebut kiyai. Di Indonesia setelah era reformasi, sumber pengetahuan dan otoritas menjadi tidak satu-satunya. Kehadiran kiyai hanyalah salah satu sumber otoritas

keagamaan di Indonesia. Otoritas keagamaan terletak pada karisma seorang kiyai, yang berasal dari pengetahuan agama dan kepemilikan umat. Otoritas tersebut diterapkan dalam bentuk sistem patronase. Dengan karisma, kyai yang membangun kekuatan pengetahuan agama dan akhirnya menghasilkan wacana keagamaan lebih terlegitimasi. Kata kunci: otoritas keagamaan, wacana, Michel Foucoult, ulama.

انهيار	سوهارتو	1998	سريع الدينية زيادة
يرتبط نفسها الديمقراطية	مفهوم	وثيقا	الدينية الديني
يمكن		"	لميشيل . "الحقيقة"
ينتج وهو	الديني	هذه	الدينية، الزعيم . الوحيدة هي ليست
إندونيسيا			الدينية . إندونيسيا الدينية
هو	يأتي		كثيرا . وملكية الدينية
كاريزما	المحسوبية		kiyai الكاريزما، .
الدينية	نهاية	هو الديني	الشرعية
	الرئيسية:	الدينية،	Foucoult ميشال

A. Pendahuluan

Wacana terjadi ketika klaim-klaim pengetahuan dilihat dalam *setting* sosial tertentu, oleh sebab itu ia tidaklah stabil dan permanen. Tidak ada wacana yang merupakan entintitas tertutup, ia senantiasa mengalami transformasi-transformasi oleh karena adanya kontak dengan wacana-wacana lain. Wacana selalu lahir dari pengetahuan dan pengetahuan dikonstruksi oleh kekuasaan. Konsep ini lebih pas dikaji dengan menggunakan teori Foucault tentang hubungan antara diskursus, kekuasaan, dan pengetahuan. Dalam konsep Foucault, wacana mengandung pengertian bahwa relasi kekuasaan dalam masyarakat mempengaruhi dan membentuk cara-cara bagaimana kita saling berkomunikasi dan bagaimana pengetahuan diciptakan. Foucault hendak menunjukkan bahwa manusia adalah bagian dari mekanisme kekuasaan itu. Kekuasaan yang membentuk pengetahuan dan melahirkan wacana (*discourse*) adalah produktif. Premis ini sesungguhnya bermakna positif jika setiap manusia bisa menggunakan kekuasaan secara baik dan produktif demi kepentingan orang lain.

Kekuasaan membentuk pengetahuan dan pengetahuan menghasilkan wacana. Wacana keberagamaan dengan demikian dicipta oleh kekuasaan otoritas yang memiliki akses dan pengetahuan agama yang dianggap sah (*legitimate*). Persoalannya adalah sahnya sebuah pengetahuan atau bahkan kebenaran beragama tidaklah tunggal. Tak ada satupun kelompok masyarakat muslim yang mempunyai monopoli atas kebenaran agama. Setiap kelompok agama mendasarkan pemahaman agama pada ulama atau kiyai mereka yang memiliki akses pengetahuan agama. Dalam kondisi demikian terjadilah apa yang disebut Meredith McGuire sebagai kompetisi sumber-sumber otoritas.¹

Dalam koridor pemikiran tersebut, tulisan ini menfokuskan pada performa keberagamaan pemimpin agama atau biasa disebut kiyai dalam perspektif diskursus Michel Foucault. Religiusitas yang hendak difokuskan dalam paper ini akan dicermati dalam pandangan poststrukturalisme dimana wacana mengkonstruksi makna dalam dunia sosial. Dalam koridor pemikiran Foucault, penelitian ini hendak menegaskan bahwa siapapun, baik individu maupun kelompok memiliki kuasa untuk mengeksplorasi keberadaannya melalui usaha-usaha menafsirkan kebenaran, membangun sistem makna, serta merumuskan tujuan dan arah hidup ke arah lebih baik demi kepentingan manusia, demi kepentingan masyarakat yang lebih luas.

B. Diskursus Religiusitas

Diskursus secara luas dipahami sebagai penjelasan, pendefinisian, dan pemikiran tentang orang, pengetahuan, dan sistem-sistem abstrak pemikiran.² Akan tetapi, Foucault menfokuskan diskursus (*discourse*) bukan pada teks ataupun pencipta tetapi pada relasi kuasa, hubungan antara diskursus itu sendiri dengan praktek-praktek sosial.³ Dengan konsep itulah diskursus yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah diskursus dalam teori Foucault.

Dalam masyarakat modern, semua tempat berlangsungnya kekuasaan, juga menjadi tempat terbentuknya pengetahuan, begitu

¹ Lihat Meredith Mc Guire dalam Khaled Abou el Fadl, 2004, *Atas Nama Tuhan*, (Jakarta: Serambi), pp. 304-312.

² Mudji Sutrisno & Hendar Putranto (Ed), 2005, *Teori-Teori Kebudayaan*, (Yogyakarta: Kanisius).

³ Alan Bullock & Oliver Stallybrass & Stephen Tromley, 1977, *The Fontana Dictionary of Modern Thought*. (London: Fontana Press), hlm. 232.

pula sebaliknya. Kekuasaan tidaklah berasal dari luar, ia beroperasi secara tak sadar dalam kesadaran masyarakat yang lalu membentuk mekanisme, aturan, hubungan diantara masyarakat tersebut. Kekuasaan juga tidak bisa dilokalisir, ia ada dimana-mana dan datang dari mana-mana.⁴ Ia tersebar kemana saja dan bisa terdapat pada siapa saja, karena itu ia bisa meresap dalam setiap jalinan dan hubungan sosial.

Teori-teori kekuasaan sebagaimana yang dipahami selama ini mengarah pada kekerasan atau masalah persetujuan (Hobbes), represif/menindas (Freud), pertarungan kekuatan (Machiavelli), korup (Acton) atau dominasi kelas yang didasakan pada dominasi ekonomi dan pertarungan ideologis (Marx). Akan tetapi, kekuasaan dalam perspektif Foucault menampilkan wajah yang berbeda. Dia tidak menguraikan apa itu kuasa, tetapi bagaimana kuasa itu berfungsi pada bidang tertentu.

Max Weber membagi kekuasaan atau otoritas dalam tiga tipe, yaitu (a) otoritas tradisional, (b) otoritas kharismatik, dan (c) otoritas legal-rasional.⁵ Otoritas tradisional yaitu kekuasaan yang bersumber dari tradisi masyarakat yang berbentuk kerajaan dimana status dan hak para pemimpin sangat ditentukan oleh adat kebiasaan. Otoritas kharismatik didasarkan pada pengakuan terhadap kualitas istimewa dan kesetiaan kepada individu tertentu serta komunitas bentukannya. Tipe ini dimiliki oleh seseorang karena kharisma kepribadiannya. Kelemahannya, kekuasaan tipe ini akan hilang atau berkurang apabila yang bersangkutan melakukan kesalahan fatal. Selain itu, juga dapat hilang apabila pandangan atau paham masyarakat berubah. Sementara otoritas legal-rasional, yaitu otoritas yang berlandaskan sistem yang berlaku, bahwa semua peraturan ditulis dengan jelas, diundangkan dengan tegas, dan batas wewenang para pejabat atau penguasa ditentukan oleh aturan main. Kepatuhan serta kesetiaan tidak ditujukan kepada pribadi pemimpin, melainkan kepada lembaga yang bersifat impersonal.

⁴ Lihat Haryatmoko, 2002, "Kekuasaan melahirkan Anti-Kekuasaan; Menelanjangi mekanisme dan Teknik Kekuasaan bersama Foucault". Dalam majalah BASIS, No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari.

⁵ Max Weber & Talcott Parsons, 1997, *The Theory of Social and Economic Organization*, (New York: Free Press), hlm. 328.

Kekuasaan dalam konteks ini dipahami dalam konteks kekuasaan Jawa yang berbeda dari konsep kekuasaan masyarakat Eropa. Kekuasaan Jawa salah satunya dicirikan oleh sifatnya yang abstrak dan sumbernya yang heterogen. Dalam konsep masyarakat Jawa, istilah *power* menurut Benedict Anderson lebih tepat disandingkan dengan *kasekten/kesaktian*⁶ dan dalam konteks ini, kekuasaan atau otoritas dimaknai sebagai kharisma. Kharisma terkait erat dengan *barokah*.⁷ Dalam masyarakat modern, konsep *barokah* ini tetap memiliki tempat tersendiri. Barokah diyakini sebagai kekuatan luar biasa yang dimiliki seseorang yang suci yang dapat memindahkan pertolongan Allah kepada orang yang membutuhkannya, baik untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain. Sementara itu, masyarakat meyakini bahwa orang yang memiliki karomah dapat memberikan barokah, berupa akibat positif dari kedekatan dengan sang manusia suci, si pemilik karomah tersebut.⁸

Dalam masyarakat Indonesia, sebutan kiyai dibedakan dari ulama atau pemilik akses pengetahuan agama lainnya (guru agama atau ustadz). Ulama memiliki fungsi dan peran sosial yang lebih tradisional dan orthodox sebagai cendekiawan penjaga tradisi yang dianggap sebagai identitas primordial, sebagai penegak keimanan dengan cara mengajarkan doktrin-doktrin keagamaan dan memelihara amalan-amalan keagamaan orthodox dikalangan umat Islam.⁹ Ulama berasal dari bahasa Arab dan lebih umum bisa merujuk pada siapapun yang memiliki akses pengetahuan agama, tidak peduli subyek dan lokusnya. Sementara kiyai adalah sebutan lebih khusus yang merujuk pada masyarakat Jawa yang memiliki sebutan yang berbeda dari masyarakat lainnya; Ajengan di Jawa Barat, Tuan Guru di Lombok, Tengku di Aceh, Gurutta di Sulawesi Selatan.

Kiyai dalam masyarakat Jawa menampilkan sumber-sumber otoritas yang bervariasi. Penelitian Endang Turmudi di Jombang menemukan bahwa berbagai varian kiyai dapat dibedakan menjadi

⁶ Lihat Benedict Anderson, 1990, *Language and Power; Exploring Political Culture in Indonesia*, (London: Cornell University Press), hlm. 20.

⁷ A. S. Ahmed, 1976, *Millenium and Charisma among Pathans; A Critical Essay in Social anthropology*, (London, Boston: Routledge & Kegan paul).

⁸ Endang Turmudi, 2003, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKiS), hlm. 105.

⁹ Lihat Hiroko Horikoshi, 2001, *Kiai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M), hlm. 232.

empat kategori, yaitu kiai pesantren, kiai tarekat, kiai politik, dan kiai panggung, bahkan seorang kiyai dapat memiliki dua atau lebih kategori.¹⁰ Tanpa pesantren, seorang ulama atau kiyai dapat menghimpun dan memiliki jama'ah dengan otoritas keagamaan yang dimilikinya dan kepercayaan dari masyarakat yang dibinanya. Kiyai demikian diistilahkan Martin Van Bruinessen dengan Kiyai rakyat. Peran yang dimainkan kiyai model demikian adalah agen perubahan sosial, ekonomi, dan moral.¹¹ Meskipun demikian, kepemilikan pesantren nampaknya menjadi kriteria utama keunggulan seorang kiyai dibandingkan kriteria lainnya. Kepemilikan pesantren dianggap sebagai kerajaan kecil tempat berlangsungnya kekuasaan dan kewenangan mutlak (*power and authority*).¹²

Dengan demikian, sumber otoritas ulama atau kiyai tidaklah tunggal dan di atas semua itu, otoritas ulama atau kiyai terletak pada akses terhadap ilmu pengetahuan agama dan memiliki jam'ah, baik dalam bentuk pesantren, kelompok pengajian, maupun kumpulan-kumpulan yang tak terdeteksi secara legal-formal. Kekuasaan atau otoritas utama seorang kiyai berasal dari kharisma. Kiyai Syarif dengan kharismanya, membangun pengetahuan bagaimana menjalankan agama dengan baik. Pemahaman tersebut menghasilkan sebuah pengetahuan keagamaan yang mengkristal. Otoritas bekerja memapankan kekuasaan dan ia bekerja dengan cara membangun, melanggengkan, sekaligus juga merepresentasikan tata aturan, norma, prosedur, mekanisme, dan tradisi kelompok tertentu. Dengan demikian, bisa jadi ia melegitimasi kekuasaan (*justifiable power*)¹³ hingga mewujudkannya menjadi kebenaran beragama.

Kekuasaan hanyalah sebuah strategi yang memuat sistem, aturan, susunan dan regulasi.¹⁴ Kekuasaan bekerja dengan cara menormalisasi dan mendisiplinkan. Seorang pemimpin agama

¹⁰ Endang Turmudi, *op Cit*, hlm. 32.

¹¹ Martin van Bruinessen & Farid Wajidi. *Syu'un Ijtima'iyah And The Kiai Rakyat : Traditionalist Islam, Civil Society And Social Concerns*. Tulisan tidak dipublikasikan.

¹² Zamakhsari Dhofier, 1982, *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES), hlm. 56.

¹³ Mathieu O'neil, 2009, *Cyberchiefs Autonomy and Authority in Online Tribes*, (PLUTO PRESS: www.plutobooks.com).

¹⁴ Michel Foucault, 2000, *Seks dan Kekuasaan*, Terj. S. H. Rahayu, (Jakarta: Gramedia), hlm. 144.

melakukan sebuah strategi dengan membentuk pengetahuan yang akhirnya menuntun pada sebuah aturan dan regulasi yang tidak tertulis. Aturan dan regulasi yang tidak tertulis tersebut secara otomatis dipatuhi dan dilakukan santri dan jama'ahnya dalam setiap aktivitas keberagamaan. Aturan-aturan tidak tertulis tersebut lalu mengkonstruksi sebuah kepatuhan dan disiplin yang disebut dengan normalisasi dan loyalitas.

Dengan pengetahuan, kekuasaan dikonstruksi dengan cara menjinakan tubuh, menjinakan kepatuhan yang menghasilkan disiplin. Proses penjinakan tubuh yang melahirkan disiplin disebut dengan *bio-power*. *Bio power* beroperasi pada tubuh sebagai sebuah objek yang dapat dimanipulasi, semacam teknologi tubuh. Kekuasaan ini disebutnya sebagai “kekuasaan disiplin” (*disciplinary power*). Tujuan pokoknya adalah menghasilkan seorang manusia yang dapat diperlakukan sebagai sebuah “tubuh yang jinak/patuh” (*docile body*).¹⁵ Tubuh yang patuh adalah sekaligus tubuh yang produktif. Secara umum, dalam pandangan Foucault, tubuh merupakan tempat paling esensial untuk mengamati penyebaran dan beroperasinya relasi-relasi kekuasaan dalam masyarakat modern. Tubuh adalah sasaran utama bagi peneguhan kekuasaan yang dilakukan demi proses pendisiplinan atas tubuh. Maka, mekanisme dan disiplin tersebut menyebar dan beroperasi dalam mekanisme-mekanisme dan aktivitas jama'ah sosial yang ada.

Bahasa bukan hanya alat yang digunakan untuk menyuarakan gagasan, akan tetapi bisa membentuk gagasan. Dalam fungsinya, ia bahkan bisa menjadi kontrol terhadap sebuah ideologi atau keadaan tertentu.¹⁶ Bahasa dan perilaku tidak muncul begitu saja. Melalui bahasa, performa dan perilaku, diskursus atau wacana diproduksi oleh zamannya masing-masing. Persepsi seseorang tentang suatu objek dikonstruksi dan dibatasi oleh wacana. Wacana seolah memiliki otoritas membentuk dan mendefinisikan sesuatu itu benar atau salah, patut atau tidak patut, layak atau tidak layak.

Seorang kiyai membangun religiusitas bisa lewat bahasa yang memiliki beragam ungkapan-ungkapan yang seringkali diucapkannya dalam setiap pengajian, maupun berbincang dengan para santri,

¹⁵ Haryatmoko, 2003, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas).

¹⁶ Lihat Edward Sapir & Benjamin Lee Whorf, 1958, *Science and Linguistics*, (New York: Routledge).

jama'ah atau masyarakat lain. Ungkapan-ungkapan tersebut adalah ajaran, sumber ketenangan sekaligus kontrol bagi sikap dan perilaku santri dan jama'ah secara tidak sadar. Ungkapan-ungkapan bahasa tersebut dianggap secara tidak langsung sebagai simbol pelajaran hidup bagi para santri jama'ah, maupun masyarakat umum. Simbol bahasa yang mereka dapatkan membentuk pemahaman, pola pikir, dan pola sikap jama'ah dalam hidup sehari-hari. Tidak hanya berupa jargon simbol bahasa, seorang Kiyai lebih dahulu melakukan apa yang diucapkannya. Tauladan itu terlihat lewat performa, *setting*, pengajian, tempat kediaman, maupun sikap dan perilaku keseharian.

Kedekatan yang membawa ketenangan adalah salah satu faktor utama yang diinginkan dan diharapkan para santri dan jama'ah dari kharisma seorang kiyai. Inilah yang menjadi alasan jama'ah dengan setia dan aktif mengikuti kegiatan pengajian yang selalu dibawakan seorang Kiyai. Seorang Kiyai bisa menjadi rujukan berbagai macam persoalan, baik penyakit, persoalan, anak, rumah tangga, persoalan ekonomi, dan penyakit fisik dan hati. Alasan lain para jama'ah mengikuti figur keteladanan kiyai adalah *ngalap berkah*.

Relasi persaudaraan antara Kiyai dan para santri dan jama'ahnya menunjukkan sebuah relasi patronase yang positif dan produktif. Sistem patronase ada dalam semua lapis masyarakat, terutama jika dihubungkan dengan sistem interaksi/pertukaran sosial. Dalam masyarakat urban perkotaan yang masih transisi, gejala patronase juga menemukan embrionya. Gejala patronase menurut Putra tetap berlaku di masyarakat pada masa lalu hingga sekarang khususnya dalam masyarakat Asia Tenggara.¹⁷ Sejak dibentuk secara resmi pada tahun 2010, Kiyai Syarif hampir selalu identik dengan Padasuka dan sebaliknya Padasuka tidak bisa dilepaskan dari sosok Kiyai Syarif. Istilah patron berasal dari Bahasa Latin "patronus" atau "pater", yang berarti ayah (*father*). Ia digambarkan sebagai seseorang yang memberikan perlindungan dan manfaat serta mendanai dan mendukung terhadap kegiatan beberapa orang. Sedangkan klien berasal dari istilah Latin "clients" yang berarti pengikut.¹⁸ Konsep patron selalu diikuti dengan konsep klien yang dicirikan oleh

¹⁷ Lihat Heddy Shri Ahimsa Putra, 1988, *Minawang, Hubungan Patron-client Di Sulawesi Selatan*, (Yogyakarta: Gajah Mada University Press).

¹⁸ Webster, 1975, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, Edisi kedua, (Oxford: Oxford University Press).

hubungan timbal balik, saling membutuhkan dan saling menguntungkan.¹⁹

Seorang Kiyai sebagai patron menawarkan jaminan ketenangan dan kenyamanan bagi klien, sementara santri dan jama'ah sebagai klien memberikan kepatuhan dan loyalitas yang solid. Patronase melanggengkan kekuasaan dan kekuasaan dalam konteks ini adalah kharisma yang menciptakan pengetahuan. Dengan kharisma, pengetahuan dibangun Kiyai dan menciptakan diskursus atau wacana religiusitas tertentu. Santri dan jama'ah adalah potent atau potensi bagi pembentukan strategi pengetahuan dan wacana keberagamaan. Lewat santri dan jama'ahnya, kekuasaan atau lebih tepatnya kharisma Kiyai mengejawantah dan dipertegas dalam bentuk keberagamaan yang lebih kokoh.

C. Penutup

Seusai kejatuhan Suharto, ketika demokrasi dan kebebasan berekspresi menyusup masuk dalam segala sendi kehidupan masyarakat Indonesia, kebebasan beragama juga berembrio mulai memunculkan bentuk-bentuk pemahaman baru dalam beragama, baik dalam bentuk keberagamaan liberal bahkan dalam bentuk radikal. Pada era tahun-tahun 2000-an Indonesia mengalami religiusitas yang mewabah di hampir semua kategori sosial. Kelompok-kelompok majelis zikir banyak bermunculan, mushola-mushola dan tempat sholat khusus disediakan digedung-gedung perkantoran dan perdagangan diperkotaan. Kesalehan masyarakat perkotaan atau *urban piety* menemukan bentuknya justru dalam masyarakat modern di perkotaan.²⁰ Penelitian Sakai membuktikan bahwa modernitas nyatanya justru menguatkan kesalehan bagi banyak orang.²¹ Modernitas tidak lantas mematikan kesadaran masyarakat tentang agama. Modernisasi justru menumbuhsuburkannya dalam bentuk yang

¹⁹ Lihat James C. Scott, 1972, "Patron-Client Politics and political Change in Southeast Asia", *American Political Science Review*, No. 66.

²⁰ Lihat penelitian Arif Zamhari&Julia Day Howell, 2012, "Taking Sufism to the Streets; *Majelis zikir* and *Majelis Shalawat* as New Venue for Popular Islamic Piety in Indonesia". Dalam *Review of Indonesia and Malaysian Affairs*, Vol. 46 No.2, hlm. 47-75.

²¹ Minako Sakai, "Ethical Self-Improvement in Everyday Life: Propagating the Islamic Way of Life in Globalised Indonesia", Dipresentasikan Dalam 18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia di Adelaide, 5-8 July 2010.

lain. Kebangkitan Islam di Indonesia mengindikasikan bagaimana modernitas dan Islam bisa berjalan seiring. Modernitas tidak selalu berarti menghancurkan agama sebagaimana yang didengungkan oleh teori sekularisasi. Modernisasi nyatanya memberikan kontribusi cukup besar bagi pertumbuhan dan perkembangan gerakan agama.

Keran demokrasi yang dibuka lebar-lebar pasca kejatuhan Suharto perlahan-lahan mengucurkan pula ekspresi religiusitas yang beragam dan sulit dibendung, dari yang liberal bahkan radikal. Modernitas terutama dalam masyarakat urban perkotaan tidak bisa dipungkiri memunculkan bentuk kesalehan (*urban piety*) yang menjamur dimana-mana. Kebangkitan kesadaran beragama di sisi lain memberi peluang bagi sumber-sumber peradaban Islam meneguhkan pengaruh dan otoritasnya. Munculnya majelis-majelis zikir dan kelompok-kelompok sholawat juga memunculkan sosok-sosok kekaguman dalam wujud habib. Ia menjadi fokus panutan, pujaan, menghimpunkan jama'ah bahkan memunculkan kultus. Habaib dan kekaguman atasnya memunculkan wacana baru tentang keberagamaan masyarakat muslim Indonesia. Disatu sisi, membuka kesadaran beragama dan meneguhkan kesalehan, akan tetapi di sisi lain mengingkari potensi dan sumber-sumber keberagamaan bangsa sendiri. Ini terjadi oleh sebab menyanjung praktek keberagamaan bangsa lain (Arab), tetapi menafikan keberagamaan bangsa sendiri.

Referensi

- Anderson, Benedict R. 1990. *Language and Power; Exploring Political Culture in Indonesia*. London: Cornell University Press.
- Dhofier, Zamakhsari. 1982. *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiyai*. Jakarta: LP3ES.
- El Fadl, Khaled Abou. 2004. *Atas Nama Tuhan*. Jakarta: Serambi.
- Foucault, Michel. 2000. *Seks dan Kekuasaan*. Terj. S. H. Rahayu. Jakarta: Gramedia.
- , 2002. *Achelology of Knowledge*. London: Routledge.
- Haryatmoko. 2002. "Kekuasaan melahirkan Anti-Kekuasaan; Menelanjangi mekanisme dan Teknik Kekuasaan bersama

- Foucault”. Dalam majalah BASIS, No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari.
- . 2003. *Etika Politik dan Kekuasaan*, Jakarta: Kompas.
- Horikoshi, Horiko. 2001. *Kiyai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.
- O’Neil, Mathieu. 2009. *Cyberchiefs Autonomy and Authority in Online Tribes*. (Pluto Press: www.plutobooks.com).
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. 1988. *Minawang, Hubungan Patron-client Di Sulawesi Selatan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Sakai, Minako. 2010. “Ethical Self-Improvement in Everyday Life: Propagating the Islamic Way of Life in Globalised Indonesia”, Dipresentasikan Dalam 18th Biennial Conference of the Asian Studies Association of Australia di Adelaide, 5-8 July 2010.
- Sapir, Edward & Benjamin Lee Whorf. 1958. *Science and Linguistics*. New York: Routledge.
- Scott, James C. 1972. “Patron-Client Politics and political Change in Southeast Asia”. *American Political Science Review*, No. 66.
- Sutrisno, Mudji & Putranto, Hendar (Ed). 2005. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Weber, Max & Parsons, Talcott. 1997. *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Free Press.
- Webster. 1975. *Webster's New Twentieth Century Dictionary*. Edisi kedua. Oxford: Oxford University Press.
- Zamhari, Arif & Howell, Julia Day. 2012. “Taking Sufism to the Streets; *Majelis zikir* and *Majelis Shalawat* as New Venue for Popular Islamic Piety in Indonesia”. Dalam *Review of Indonesia and Malaysian Affairs*, Vol. 46 No.2.