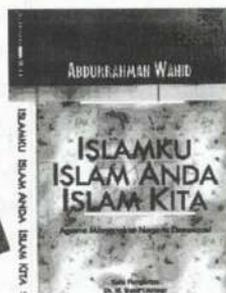
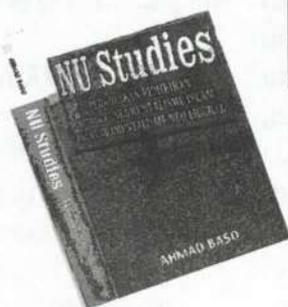


REVIEW BUKU

Penulis : KH Abdurrahman Wahid
Judul Buku : *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*
Agama Masyarakat Negara Demokrasi
Penerbit : The Wahid Institute, Jakarta
Cetakan : Oktober 2006 (II)
Tebal : 412 hlm.

Penulis : Ahmad Baso
Judul Buku : *NU Studies, Pergolakan Pemikiran*
Antara Fundamentalisme Islam
dan Fundamentalisme Neo-Liberal
Penerbit : Erlangga, Jakarta
Cetakan : Juli 2006
Tebal : 510 hlm.



NU Studies, Gus Durisme, dan Resistensi Tradisi

Kegelisahan yang melatari studi Orientalisme adalah sebuah kritik atas “perselingkuhan” antara pengetahuan dan kekuasaan yang menjadikan suatu kegiatan menulis menjadi tidak bebas nilai, dan penuh dengan hasrat untuk menguasai. Ia merupakan kesadaran linguistik tentang kematian strukturalisme, yang menjadikan seorang pembaca curiga, bahwa segenap kebenaran dalam teks, murni ciptaan manusia. Yang terjadi sebaliknya: teks telah terkonstruksi dalam relasi kuasa antar-

struktur politik, untuk kemudian menggerakkan penulis, melebarkan sayap imperial ke segenap ruang budaya yang dikajinya.

Inilah yang dirasakan Ahmad Baso ketika menggerakkan berbagai metodologi dekonstruktif atas kajian orang Barat atau yang terbaratkan. Layaknya Edward W. Said, Baso telah melucuti klaim obyektifitas dari penulisan ilmiah atas Islam dan NU, dengan membongkar struktur kuasa antara para peneliti Barat, aktivis pribumi yang membarat, paradigma eurosentris,

metodologi positivis, hingga gerak imperialisme, baik militer, ekonomi-politik, maupun budaya. Bagi seorang Saidis, tak ada yang netral dalam kegiatan penulisan, karena setiap penulis selalu membawa “ketidaksadaran kognitif”, yang mewakili alam bawah sadar, kepentingan lokalisme yang melahirkannya. Muncullah pendekatan ‘ragam bunyi’ (*polyphonic*) itu, sehingga Said berarti bagi Baso, karena ia orang NU. Karena Baso orang NU, maka kritik Orientalisme menjadi bermanfaat untuk menguak pembisuan, serta membuat kaum *subaltern* NU dapat berbicara sendiri.

Satu kegelisahan linier tersebut bisa kita lihat dalam perjalanan pemikiran Baso, sebagai representasi pemikiran alternatif dari *mainstream* progresifisme Islam di kalangan anak muda NU. Tentu ketika awal bertemu Foucault, Baso sudah menemukan perselingkuhan pengetahuan dan kekuasaan tersebut. Tidak selayak para karib yang terpesona dengan Abu Zayd misalnya, kritik Foucault bukan merujuk pada pembongkaran tradisi Islam, tetapi sebaliknya, mengobrak-abrik kemapanan ide kemajuan (*the idea of progress*) Barat, yang pada satu titik diidolakan kalangan progresif, meskipun Abu Zayd juga tidak absen dalam mengkritik sekularitas manusia modern. Satu keniscayaan tak terhindari, ketika Foucault-isme bertemu dengan *Orientalism*, yang memang merupakan basis pemikiran Said, selain Gramsci, Derrida, dan kalangan neo-marxis. Maka tak ayal, Baso-pun terpesona dengan pembongkaran kritik sastra atas kajian sejarah dan

sains sosial tersebut, yang menggerakkannya untuk membongkar karya para Indonesianis, atas NU dan Islam. Kritik linguistik inipun kemudian mengantarkan Baso kepada “kritik nalar Arab” (*naqd al-‘Aql al-‘Arabi*) milik Abid Al-Jabiri, yang memperluas pembongkaran teks westernis, kepada penemuan ruang pembelaan esensial, yakni tradisi. Segenap gerak orientalisme yang dilakukan Barat memang merujuk pada peminggiran atas tradisi Timur, sehingga perjuangan “ideologi kultural” semakin menemu dalam langkah kembali kepada tradisi, untuk melampauinya. Dari sinilah Baso dan kawan-kawan mendeklarasikan post-tradisionalisme Islam, guna mengimbangi hegemoni Islam liberal yang dianggap mengacak-acak tradisi.

Kegelisahan Baso ini memang diuntungkan oleh situasi politik Islam yang secara global mengarahkan titik bidik kepada imperialisme AS di Dunia Arab, serta bangkitnya Islam politik di tanah air, pasca-Orde Baru. Pada satu sisi, bentuk hegemoni AS sudah tidak hanya melembaga dalam invasi ekonomi dan militer, tetapi terlebih ekspansi kebudayaan yang terkonstruksi dalam diskursus liberalisme. Sebagai filsafat politik khas AS, liberalisme memberikan satu ruang kritisisme, yang menjadikan pengkritiknya mampu menemukan relasi kuasa antara liberalisasi ekonomi dengan liberalisasi (pemikiran) agama. Tesis sosiologis yang sering digunakan adalah etika Protestan Weberian, serta pengondisian kultural bagi mulus jalan kapitalisme milik Geertz. Jadi, liberalisme Islam kemudian dilihat sebagai

pengadaptasian strategis, atas keberhasilan masyarakat Kristen untuk mengubah struktur tradisionalisme keagamaan, kepada bentuk rasionalisasi yang kondusif bagi etos kerja modern. Demikian juga, gerak minimalisasi otoritas ulama, maupun kampanye ijtihad dalam menafsirkan hukum Islam atau teks Al-Qur'an, dilihat sama dengan gerak Protestanisme Luther yang melucuti otoritas Gereja, serta kebebasan penafsiran Injil. Kritisisme ini semakin menemu ruang, ketika pada tahun 2004, para aktivis Islam Liberal ikut terjerat dalam dukung-mendukung kenaikan BBM.

Di sisi lain, kebangkitan Islam pasca-Orde Baru meluas, tidak hanya melahirkan berbagai organ Islam kanan, tetapi juga membangkitkan sentimen anti-Barat di segenap gerakan Islam yang cenderung tradisional dan bahkan moderat. Geliat fundamentalisme Islam tidak hanya menyeruak di permukaan 'Islam kota', dengan satu perlawanan simbolis serta solidaritas global, tetapi terlebih ketersinggungan rasa keagamaan dari kaum tua di komunitas 'Islam desa'. Terjadilah penghormatan atas pemikiran berbau Barat, semisal liberalisme, sekularisme, dan pluralisme. Motivasinya sama: kekhawatiran, ketersinggungan, atau ketakutan hancurnya Islam oleh berbagai pemikiran tersebut. Maka, MUI kemudian mengeluarkan fatwa haram, diikuti NU dan Muhammadiyah. Pada kasus MUI, tercium penelusupan golongan kanan, yang memanfaatkan otoritas negara untuk memberangus kaum liberal. Sementara pada kasus Muktamar ke-31 NU, se-

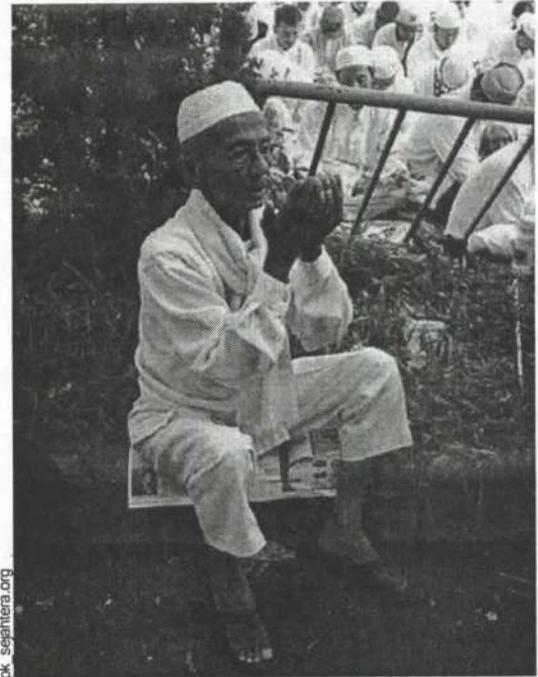
mangat pembelaan atas tradisi yang menggumpal, menjadi satu gerak yang disebut Baso sebagai 'mengubah subjek'.

Gerak perubahan posisi NU, dari objek dikaji, menjadi subjek yang mengkaji dirinya sendiri, yang disebut Baso sebagai *NU Studies* (2006). Satu kerja diskursif yang menjadikan NU tidak hanya sebagai mozaik keilmuan Islam klasik, atau institusionalisasi pesantren, tetapi terlebih sebagai diskursus simbolik guna melakukan perlawanan paradigmatis, atas hegemoni wacana Barat. Tentu, persoalan membebaskan diri dari teks hegemonik yang mengobjekkan NU, tidak hanya terhenti pada tataran peminggiran historisitas NU dari penulisan sejarah, layaknya penelitian para Indonesianis era 1960-an, yang tidak mampu melihat logika politik NU dari perspektif *fiqh siyasah* sehingga "dansa gengsi" NU dengan Soekarno, semata dilihat dari *political science* serta ideal-type politik Islam modern yang melahirkan stigma oportunistik politik. Pemosisian NU sebagai objek terlebih terjadi pada satu penyudutan tentang irrasionalitas, dogmatisme, tradisional, stagnasi, dsb yang mengharuskan para penggerak progresifisme Islam untuk mencerahkan NU. Para penganjur hermeneutika, kata Baso, telah memosisikan NU sebagai "kelainan yang mengkonsolidasikan diri sebagai kelainan" (*self-consolidating otherness*) (hlm. 9). Post-kolonialisme studies kemudian menemu ruang dalam satu kritik atas kolonialisme pemikiran yang oleh Baso dilakukan kaum progresif, karena telah menggunakan metode dan agenda kesejarahan Barat.

Pasca-kolonialisme, NU, Islam, dan Indonesia tetap dijajah melalui institusionalisasi pemikiran imperial di dalam gerakan rekonstruksi tradisi yang dilakukan *nahdliyyin* liberal.

Kebangkitan Tradisi

Yang menarik dari dikusur tradisi yang digerakkan oleh kaum post-tradisionalisme Islam (postra) ini adalah metodologi dekonstruktif atas tradisi, guna menggerakkannya demi perubahan sosial. Sebagai gerakan, postra sendiri lahir pertama kali ketika ISIS (Institute for Social and Institutional Studies), sebuah LSM yang dikelola oleh anak-anak muda NU di Jakarta, menyelenggarakan diskusi untuk mengamati gairah baru intelektualisme anak muda NU pada 27 Maret 2000 di Jakarta. Gema diskursus ini semakin meluas setelah LKiS menjadikan postra sebagai landasan ideologisnya dalam *strategic planning*, Mei 2000 di Kaliurang Yogyakarta. Wacana ini kemudian menjadi judul buku terjemahan Baso atas sejumlah makalah Muhammad Abed al-Jabiri. Sampai titik ini, meskipun buku Baso tersebut menggunakan judul *Post-Tradisionalisme Islam* (2000), namun di dalamnya belum menyediakan basis epistem dan kerangka konseptual bagi post-tradisionalisme Islam dan NU. Beberapa bulan kemudian, ISIS menerbitkan buku *Post-Tradisionalisme Islam, Menyingkap Corak pemikiran dan Gerakan PMII* (2000) yang kemudian ditindaklanjuti melalui penerbitan jurnal bernama *Postr*. Diskursus postra semakin matang ketika PP Lakpesdam NU melakukan



pk.sejahtera.org

kajian serius mengenai tema ini dalam jurnal *Tashwirul Afkar* No. 9/2000, meskipun yang tergali baru “warna-warni” gairah postra, dan sekali lagi belum mampu merumuskan kerangka metodologi yang mampu mengimbangi dekonstruksi tradisi *a la* liberalisme Islam.

Pada titik ini, kaum postra kemudian mendaulat Al-Jabiri sebagai ideolognya. Hal ini dilakukan melalui pengambilan metodologi atas pembacaan terhadap tradisi, sekaligus mekanisme bagi terjadinya transformasi tradisi guna transformasi sosial. Sampai di sini jelas bahwa sikap kritis terhadap tradisi menjadi penting agar dalam proses revitalisasi, tidak terjebak dalam belenggu otoritas tradisi.

Pembacaan secara rasional, kritis, dan objektif terhadap tradisi meniscayakan kemampuan untuk membuat distansiasi (pengambilan jarak) antara “kita” sebagai

subjek dengan tradisi sebagai objek, yang oleh Al-Jabiri disebut *fashl al-maqrû'* 'an *al-qâri'* (memisahkan objek yang dibaca dengan subjek yang membaca). Sikap demikian akan melahirkan objektifitas (*maudhu'iyah*) dan cara pandang yang lebih historis dalam melihat tradisi. Namun di pihak lain, Al-Jabiri juga mensyaratkan adanya kontinuitas dalam melihat tradisi, sehingga dia juga mensyaratkan sebuah "pertautan subjek pembaca dengan objek yang dibaca" (*washl al-qâri' bi al-maqrû'*). Dari sinilah proses pembebasan tradisi dari politisasi dan ideologisasi menemu ruang. Artinya, apa yang disebut Al-Jabiri sebagai dekonstruksi, yakni menemukan proses bagaimana tradisi itu terbentuk oleh sebuah otoritas politik, diharapkan mampu menciptakan obyektifikasi, guna mengembalikan tradisi kepada orisinalitasnya.

Dalam hal ini, Al-Jabiri sudah naik dari dataran kritik nalar epistemologis kepada kritik nalar politik. Jika yang pertama bertujuan menemukan mekanisme kebudayaan yang melahirkan "ketidaksadaran" dalam sistem berpikir masyarakat, maka yang kedua bertujuan menemukan mekanisme politik yang digunakan kekuasaan dalam "menertibkan" masyarakat melalui "penertiban pemikiran". Pada level ini, kajian kritis atau dekonstruksi terhadap tradisi memiliki tiga wilayah. *Pertama*, strukturalisme, dengan menempatkan tradisi kedalam strukturnya, agar diketahui berbagai unsur yang memiliki kemungkinan bagi transformasi diri. *Kedua*, historisitas, dengan tujuan arkeologi kesejarahan yang membentuk tradisi,

sehingga bisa dilihat berbagai supra dan infrastruktur kebudayaan yang telah membentuknya. *Ketiga*, kritik ideologi, yang bermaksud melakukan "penelanjangan" atas ideologisasi tradisi demi sebuah kepentingan politik tertentu.

Hanya saja, dekonstruksi belumlah cukup bagi sebuah revitalisasi tradisi. Setelah melakukan diskontinuitas dengan politisasi tradisi tersebut, maka agenda selanjutnya adalah rekonstruksi atau rasionalisasi. Pada titik inilah, istilah *post* dalam *postra* yang berarti "melampaui" tradisi, juga bermakna "berangkat" dari tradisi. Hal ini sekaligus menjadi pembeda antara "tradisionalisme" *postra* dengan "tradisi" perspektif neo-modernisme. Dalam optik neo-modernisme, tradisi dimaknai sebagai "kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis" melalui penggunaan metodologi rasional Barat. Lahirlah apologetisme modernitas di mana kaum neo-modernis berusaha menggali legitimasi modernitas dalam tradisi Islam. Semisal lirikan Fazlurrahman dan Cak Nur terhadap faham Asy'ari yang dibaca baik sebagai "Islam moderat yang mendukung keseimbangan sosial" maupun dengan menyamakan teori *kasb* dengan etika usaha kaum Protestan yang melapangkan spirit kapitalisme. Sementara itu, "tradisi" bagi *postra* adalah "sistem nilai dan mekanisme sosial" sebuah kebudayaan, sehingga Al-Qur'an dan hadis yang merupakan teks suci tersebut, secara kultural merupakan "produk" tradisi sebuah masyarakat (hlm. 167). Dari sini, pembaruan terhadap tradisi adalah pembaruan dari dalam (*al-tajdid min ad-*

dākhil) dengan melakukan rasionalisasi historis atas kekuatan tradisi Islam, semisal penemuan Al-Jabiri terhadap “semangat Averroisme” (*rūh rusydiyyah*) yang rasional dan empiris dalam studi Islam.

Segegap geliat *counter* metodologi yang dilakukan kaum postra untuk membaca dan menulis ulang tradisi, menggambarkan suatu pergulatan kritisisme guna membebaskan diri dari konstruk hegemonik, baik oleh “kaum tua” yang membaca tradisi secara tradisional, maupun “kaum muda” yang melihat tradisinya dari kaca mata Orientalisme. Posisi postra di tengah, yakni hendak melakukan obyektifikasi serta rasionalisasi atas otoritarianisasi tradisi, sekaligus nembongkar penyudutan eurosentrisme atas tradisi yang digerakkan sebagian muslim, melalui adaptasi membabi-butakan terhadap historisisme Barat. Ini yang dilihat Al-Jabiri dalam pergulatan pemikiran Arab kontemporer, dan sekarang terjadi dalam pemikiran anak muda NU.

Persoalan yang muncul adalah, ternyata apa yang Al-Jabiri sebut sebagai *jangsi ideologis tradisi* juga terjadi dalam pertarungan pemikiran NU. Artinya, sebagian gerak postra atau post-kolonialisme NU, telah terjebak dalam “kesadaran terbelah” yang oleh Al-Jabiri ditemukan dalam kontradiksi atas kebangkitan (*nahdliyah*) tradisi pemikiran Islam. Keterbelahan ini merujuk pada keinginan rekonstruksi ke dalam demi revitalisasi tradisi, namun disisi lain, tercipta sebuah rasa keterancaman atau bahkan kebencian generalisir terhadap invasi westernisasi. Memang situasi ini

tidak sampai melahirkan fundamentalisme dalam NU, yang membuat sebagian pemikiran NU bersifat apologetik dan membela atau bahkan berlandung dalam kejayaan tradisi. Tetapi setidaknya situasi ini telah menciptakan sebuah etos, menjadikan tradisi sebagai identitas, yang tentunya melahirkan pertarungan simbolis (hlm. 159). Tentu hal ini patut disayangkan, karena telah menyimpang ke dalam kondisi yang disebut Al-Jabiri sebagai “otonomi relatif” tradisi, yang bahkan menjelma *nalar Arab* atau kesadaran palsu pemikiran Islam, yang menjadi titik bidik dari proyek *naqd al-‘Aql al-‘Arabī*. Artinya, sebagian pemikiran postra telah cenderung menjadikan tradisi sebagai “korpus tertutup” serta “cermin ideal” untuk melihat dan mengkonstruksi realitas. Proses berpikir kemudian tidak berangkat dari perkembangan faktual di lapangan, namun beranjak dari “kaca mata” tradisi, yang sudah terkotak dalam pertarungan identitas. Hal ini terlihat dari terkurasnya energi untuk melakukan pembongkaran teks Barat atas NU, sementara penggalian kesejarahan NU melalui metode dan paradigma post-tradisionalisme tadi, kurang dilakukan secara maksimal. Inilah salah satu kelemahan dari pendekatan *Orientalism* Said, atau Oksidentalisme model Hassan Hanafi.

Gus Dur dan Orientalisme

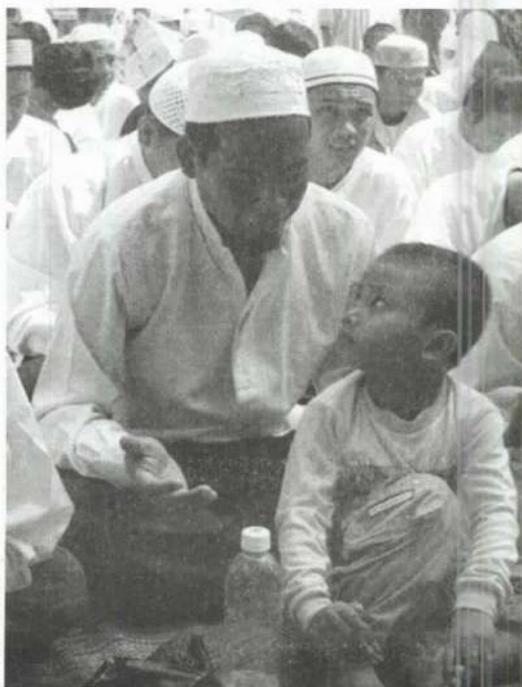
Satu kritik terhadap *Orientalism* Said adalah sifat gerakannya yang terjebak pada pertarungan simbolis, kalau tidak perdebatan linguistik. Meskipun hal ini merupakan pintu pembuka bagi kritik impe-

rialisme kebudayaan, yang memang menggunakan teks sebagai *ideological state apparatus*. Hanya saja, layaknya telaah Bryan S. Turner, ada beberapa hal yang menjebak Said ke dalam pertarungan tersebut. *Pertama*, tekstualisme. Fokus eksklusif kepada “praktik tekstual” telah meniadakan dimensi sosial bahasa dan makna, dan mencampuradukkan materialitas hubungan sosial dengan materialitas konteks yang di duga benar. Tekstualisme telah mengakibatkan *solipsisme* buruk yang meniadakan perbedaan antara tulisan fiktional dengan realitas sosial. *Kedua*, dekonstruksionalisme *a la* Heidegger yang melahirkan reaksi konservatif massif terhadap demokrasi dan modernisasi. Secara general, segenap produk Barat kemudian ditolak sejak pada tataran simbolik, sehingga tidak ada kehendak untuk menelusup ke dalam praktik sosial dari wacana diskursif, yang menyediakan ruang bagi kontekstualisasi universalisme, atau meminjam istilah Gus Dur, pribumisasi.

Namun, pribumisasi Gus Dur-pun tak luput dari “Orientalisasi” Baso. Artinya, ada kecenderungan untuk membuat penafsiran Saidian atas gerak pemikiran Gus Dur, sehingga secara paradigmatis, Baso kemudian mendaulat Gus Dur, atau “Abdurrahman Wahid kultural” sebagai genealogi keilmuan dari *NU Studies* (hlm. 13). Memang Gus Dur pada satu titik, menyetujui dan terlibat dalam gerakan “ideologi kultural” *a la* Gramsci: seorang neo-marxis yang menginspirasi Said. Hal ini yang membuat Gus Dur menjadikan kultur NU sebagai kekuatan transformatif

berhadapan dengan *hegemoni* negara. Demikian juga pribumisasi merujuk pada pemosisian tradisi sebagai mekanisme kebudayaan di mana masyarakat pribumi terlibat dalam pergulatan makna, *vis a vis* nilai-nilai “yang lain”, selayak konsepsi Al-Jabiri. Hanya saja, penafsiran Saidis atas pribumisasi telah mengotakkan Gus Dur ke dalam pertarungan simbolis yang melulu berkuat pada persoalan identitas, padahal seperti kita tahu, Gus Dur “melampaui” krisis itu.

Kecenderungan ini bisa kita lihat dari “pembelokan” pribumisasi Islam kepada diskursus subaltern yang merupakan kerja dari post-kolonial studies. Dalam buku ketiganya, *Plesetan Lokalitas, Politik Pribumisasi Islam* (2002), Baso mendefinisikan pribumisasi Islam sebagai ruang perebutan makna, di mana suara-suara



subaltern tengah melakukan reposisi antara pusat dan pinggiran. Ia merupakan *the political* (rasa politik) yang menjelma gerakan sosial alternatif, guna membubarkan relasi kuasa yang menstruktur dalam budaya politik hegemonik. Meminjam Foucault, Baso tengah menggerakkan pribumisasi Islam demi kebangkitan pengetahuan-pengetahuan yang tertekan.

Dari sini terlihat jelas bahwa Baso mengarahkan pribumisasi kepada terciptanya diskursus resistensi tradisi. Dan poin inilah yang ia lihat pada "Gus Dur kultural". Yakni gerak perlawanan yang dilakukan Gus Dur pada era Orde Baru, di mana sebagai Ketua Umum PBNU dan Fordem, Gus Dur tidak hanya menjadikan NU sebagai modal kultural bagi "tradisionalisme radikal", tetapi bahkan Gus Dur *sebagai diri* merupakan representasi utama bagi gerakan masyarakat sipil yang bersikap oposisional terhadap negara. Poin utama yang diambil Baso di sini adalah, kemampuan Gus Dur dalam menggunakan kulturalisme NU, sebagai media transformasi sosial di Indonesia, mengimbangi berbagai pendekatan institutionalisme politik, baik yang dilakukan negara, modernisasi Islam kalangan neo-modernis, hingga kaum Islam formalis.

Pertanyaannya adalah, bermasalahkah mendaulat Gus Dur sebagai satu inspirator dari gerak post-tradisionalisme, mengingat posisi intelektualisme Gus Dur memang terkonstruksi dalam peminggiran tradisi oleh modernisasi era kapitalisme negara Orde Baru? Tentu sah-sah saja jawabnya, karena hal tersebut merupakan salah satu penafsiran atas "satu ruang"

dalam pemikiran Gus Dur, yang sesuai dengan *habitus* kulturalnya. Hanya saja, sebagaimana Baso ungkapkan, bahwa posisi *pribumisasi Islam* Gus Dur (hanya) memberikan landasan paradigmatis atas apa yang Baso sebut sebagai post-tradisionalisme Islam atau *NU Studies* tersebut, karena landasan metodologis, Baso temukan dalam "rekonstruksi kesadaran" dari kritik sejarah Al-Jabiri. Posisi "memberikan paradigma" dari pemikiran Gus Dur, dengan sendirinya menyediakan ruang debat, ketika misalnya kaum liberal NU juga mendaulat Gus Dur sebagai *founding fathers* Islam liberal. Dari sini bisa kita lihat bahwa penobatan Gus Dur sebagai legitimator gerakan pemikiran tertentu, sebenarnya menggambarkan sebuah perebutan tafsir atas "teks Gus Dur".

Dalam kaitan inilah, penafsiran Saidian atau perspektif post-kolonial kepada intelektualisme "Gus Dur kultural" menjadi problematis, dikarenakan beberapa hal. *Pertama*, Gus Dur tidak secara radikal menolak teks Orientalisme atau karya Indonesianis tentang NU. Meskipun misalnya, Ia pernah melakukan koreksi atas tesis kiai sebagai *cultural broker* milik Geertz, namun secara empatik, Ia kemudian mengkomparasikan dengan studi tandingan milik Hiroko Horikoshi yang melihat kiai bukan sebagai broker budaya, tetapi agen perubahan yang mampu melakukan penyaringan nilai, serta mendorong terjadinya perubahan, bukan atas paksaan modernisasi, tetapi lahir dari dalam inti pemikiran keagamaan. Dari sini terlihat Gus Dur bukan

seorang Saidian, yang menolak segenap karya Orientalistik, meskipun pada tataran metodologi misalnya, Gus Dur mengkritik positivisme antropologi Koentjoroningrat, yang menyudutkan kultur tradisi Jawa sebagai penghambat pembangunan, serta menawarkan pendekatan baru yang tidak hanya percaya pada kemampuan setiap kultur dalam menanggapi modernisasi, namun terlebih mampu mengamati bagaimana “lapisan-lapisan responsi suatu masyarakat membentuk tema persambungan yang dibutuhkan masyarakat itu untuk memodernisir diri tanpa kehilangan akar historisnya”.

Kedua, Gus Dur sudah “melampaui” perdebatan antara tradisi *versus* modernitas. Dalam *Tradisi, Kebudayaan Modern, dan Birokratisasi*, Gus Dur menyatakan bahwa perdebatan antara pembela tradisi dan promotor modernitas, sama-sama tidak “menjejakkan kaki” substansi perdebatannya di bumi realitas. Padahal, realitas di masyarakat telah mengalami perkembangan, yang memperlihatkan konvergensi antara keduanya: modernisasi menggunakan tradisi sebagai basis budaya, dan tradisi menggunakan teknik serta rasionalisasi modern guna revitalisasi tradisi. Dari sini Gus Dur kemudian mengingatkan, bahwa musuh bersama pada saat itu (Orde Baru), adalah *biokratisasi kebudayaan*, yang membonsai kebudayaan, tidak hanya dalam jeruji kaku birokrasi, tetapi terlebih *negara-sentrisme* kebudayaan, yang tentunya membunuh kebudayaan itu sendiri.

Ketiga, Gus Dur menekankan urgensi dari kosmopolitanisme peradaban Is-

lam, yang merupakan pengadaptasian tradisi Islam atas rasionalisme dan humanisme universal. Meskipun, seperti biasa, Gus Dur tetap melakukan penyaringan dengan menjadikan akar keilmuan Islam sebagai basis utama dalam berinteraksi dengan nilai-nilai universal tersebut, sehingga pada tataran fundamental, Gus Dur kemudian melakukan pembedaan antara teologi Islam yang bersifat anti-kapitalisme (semisal etos zakat), dengan Protestanisme yang melahirkan masyarakat kapitalis. Hanya memang, apresiasi terhadap nilai-nilai Barat ia gerakkan melalui penjejakan akar moralitas Islam yang Gus Dur peroleh dalam ajaran universal Islam. Secara eksplisit, Gus Dur mengaplikasikan universalisme Islam ini pada lima jaminan dasar Islam atas kebutuhan manusiawi, yakni jaminan atas keselamatan fisik, keyakinan agama, keselamatan keluarga dan keturunan, keselamatan harta pribadi, serta jaminan profesi. Dari penyatuan antara kosmopolitanisme Barat dengan universalisme Islam yang Gus Dur rujukkan pada prioritas keadilan sosial dalam Islam, maka terciptalah keseimbangan antara rasionalisasi dan oleh karenanya revitalisasi tradisi Islam, dengan keharusan menciptakan struktur politik berkeadilan, yang menjamin kehidupan sosial manusiawi tersebut. Perspektif sosialistik kentara di sini, dengan memosisikan rasionalisme sebagai salah satu mesin bagi transformasi sosial.

Keempat, strategi pergerakan Gus Dur yang bersifat sosio-kultural. Gus Dur memilih strategi ini, yang tiada hendak

melakukan perubahan pada ranah supra-struktur, baik bangunan politik maupun ideologi, akan tetapi perubahan pada sub-struktur dengan tujuan operasionalisasi nilai-nilai dasar, untuk dihunjamkan pada advokasi masyarakat bawah demi tergalinya kemandirian masyarakat *vis a vis* hegemoni kekuasaan. Strategi ini Gus Dur pilih, melampui pendekatan “kultural”, yang ia lihat hanya terhenti pada kampanye serta pencerahan pemikiran, atau strategi sosio-politik kaum formalis yang menjadikan perubahan institusi politik sebagai pra-syarat perubahan sosial. Hal ini bisa kita lihat dari penerimaan atas Pancasila, atau penyamaan Gus Dur antara spirit keadilan dan kemakmuran dalam pembangunanisme, dengan nilai-nilai dasar Islam. Jika Gus Dur seorang post-kolonialis, maka tentu ia akan melakukan penolakan habis-habisan terhadap azas tunggal Pancasila (sekularisasi), atau modernisasi yang merupakan imperialisme kultural bagi kelangsungan kapitalisme negara.

Poin sosio-kultural menjadi penting, karena ia menggambarkan watak pemikiran Gus Dur yang merujuk pada *intelektual organik*. Dalam terma ini, Gus Dur bukanlah kritikus epistemologis, layaknya Said maupun Al-Jabiri, namun seorang pemimpin organ muslim tradisional terbesar, yang harus mengartikulasikan intelektualismenya demi kepentingan “kelas” yang diwakili. Dari posisi inilah Gus Dur kemudian tidak melandaskan gerakannya pada revolusionisme, yang akan mengakibatkan benturan ekstrem antara kekuasaan dengan masyarakat bawah.

Sikap yang diambil Gus Dur era Orde Baru adalah “penerimaan selektif” atas pembangunanisme, sembari menambal “lubang-lubang hitam” pada level pemberdayaan ekonomi kerakyatan yang diabaikan pemerintah. Meskipun seperti kita tahu, “dansa gengsi” ini berakhir, dan berubah menjadi radikalisme politik pada era 1990, ketika Soeharto telah mengkhianati demokrasi melalui “perselingkuhan” dengan Islam militan lewat pembentukan ICMI. Gus Dur melawan negara, dengan menggunakan perebutan simbolik atas tafsir Pancasila, seperti terlihat dalam apel kesetiaan Pancasila untuk menolak pencalonan kembali Soeharto sebagai presiden, pada Rapat Akbar, Harlah ke-66 NU, 1 Maret 1992.

Dari berbagai lanskap pemikiran di atas, maka penobatan Gus Dur sebagai genealogi dari praktik post-kolonialisme NU patut dipertanyakan, karena dalam setiap lekuk epistemologis, Gus Dur telah melakukan *pembebasan pemikiran* dari *ideologisasi pemikiran*. Hal ini bisa kita lihat dari kemampuan Gus Dur untuk “di mana-mana” tetapi tidak di mana-mana, dalam arti komitmen “kosong” dalam perjuangan humanisnya. Secara implisit, kecenderungan ini bisa dilihat dari perumusan gerak pembebasan “tanpa Marx” (lihat artikel *Perubahan Struktural tanpa Karl Marx*, dalam *Tuhan tidak Perlu Dibela*, LKiS:1999), atau gerakan Islam (NU) berwawasan struktural yang melampaui ketertutupan ideologis dari *Teologi Pembebasan Amerika Latin*, seperti termaktub dalam *Republik Bumi di Sorga*, Prisma, 1983.

Terma pembebasan dari sekat ideologi ini urgen dalam membaca pemikiran Gus Dur, karena selain komitmen psiko-intelektual, juga watak pemikiran historis NU yang bersifat *tasamuh*, *tawassuth*, namun tetap menyimpan radikalisme populis. Secara historis, watak non-ideologis ini memang wajar, mengingat era "Gus Dur kultural" adalah era modernisasi awal, di mana diskursus tentang kemajuan baru diperkenalkan pasca Perang Dingin. Pada era ini, segenap kritik post-modernisme, post-strukturalisme, hingga post-kolonialisme belum merasuk menghancurkan imperialisme pemikiran, seperti yang dialami dan dilakukan oleh generasi Baso. Titik ini juga menjadi kelemahan dari pemikiran Gus Dur, yang menyebabkan penobatan "post-kolonialisme Gus Dur" patut dipertanyakan. Titik lemah tersebut merujuk pada absennya Gus Dur dalam kritik epistemologis dan ideologis atas berbagai pemikiran universal semisal demokrasi, rasionalisme, humanisme, dan modernisasi. Hingga saat ini, Gus Dur tetap menggerakkan berbagai diskursus minus ideologi tersebut, padahal konstruk politiknya sudah berubah. Tidak lagi otoritarianisme negara, yang menobatkan demokrasi sebagai dewa penyelamat, melainkan globalisasi kebudayaan, yang menjadikan demokrasi sebagai salah satu aparat ideologisnya. Kritik inilah yang digelisahkan Baso, namun patut dipertanyakan, karena Gus Dur yang dijadikan legitimasi pemikiran, adalah Gus Dur pada level kebangsaan, pelawan negara, sementara Baso adalah generasi pasca-negara, yang terlibat dalam pertarungan

epistemik pada tataran global.

Kulturalisme Islam

Membaca buku terbaru Gus Dur, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (2006), kita akan menemukan satu kontinuitas dari intelektualismenya, di tengah berbagai perubahan *setting* sosial yang terjadi. Hal ini menandakan kebenaran tesis Bourdieu, bahwa seorang pemikir tidak akan terlepas dari *habitus*-nya. Demikian juga Gus Dur, yang tetap memiliki kesamaan responsi pemikiran dalam menghadapi segenap permasalahan, yang tercipta dari latar belakang kultural, serta keprihantinan sosial yang melingkupinya.

Yang menarik dalam buku ini adalah, kisah Gus Dur tentang proses *Islamku*. Dalam keberislaman psiko-religius Gus Dur, Ia ternyata pernah mengalami pergulatan ideologisasi Islam. Pada dekade 1950, Gus Dur pernah terlibat dalam gerakan *Ikhwanul Muslimin* di Jombang, namun kemudian mencair dengan *nasionalisme Arab* ketika studi di Mesir, dan berkenalan dengan *sosialisme Arab* di Baghdad (hlm. 66). Hanya, Gus Dur tetap tidak terjebak dalam Islam ideologis, sehingga ketika kembali ke tanah air, ia mampu menempatkan Islam di antara segenap ideologi, dengan satu gerak "mengambil dan membuang" dari berbagai pemikiran lain. Satu hal yang pasti adalah "sisa" sosialisme yang kental, khususnya sekembali dari Baghdad, apalagi dengan hadirnya *developmentalisme* yang tentu menjadi musuh bersama dari posisi kekirian dalam Islam.

Hal ini misalnya tercermin dalam

makalah panjang, *Development by Developing Ourselves* (1979) yang merupakan elaborasi atas watak *liberation theology* dalam Islam. Konstruk politik juga mendukung arah sosialistik tersebut, di mana Amerika Latin telah melahirkan teori *dependensia* untuk menghancurkan developmentalisme, satu kerja yang juga dilakukan Gus Dur, seperti terlihat dalam *Pergumulan Islam dengan Masalah-Masalah Pembangunan* (1981) yang menempatkan Islam secara komplementer: pelengkap yang mengkritisi “sisi gelap” pembangunan, sebagai alternatif dari posisi suplementer Islam, yang menempatkan agama sebagai legitimator ideologi negara, layaknya birokratisasi Islam kaum militan. Pemikiran tersebut ternyata masih berlanjut dalam buku terbaru ini, seperti galiannya dalam *Islam dan Teori Pem-*

bangunan Nasional, yang menawarkan arah pembangunan minus sekularisme, yang hanya menjadikan pertumbuhan ekonomi sebagai target utama, dengan mengesampingkan pemerataan ekonomi kerakyatan, serta kebutuhan spiritual masyarakat (hlm. 184).

Konsistensi lainnya yang tercermin dalam buku ini adalah, watak *kulturalisme Islam* yang Gus Dur gerakkan guna melawan formalisasi, baik pada tataran simbolik, berupa penegakan syari’at Islam di daerah, maupun utopia negara Islam. Pengambilan kekuatan kultur ini, Gus Dur lakukan sejak dalam konsepsi, misalnya ketika mendefinisikan terma *Islam Anda*, yang Gus Dur rujukkan dalam konstruk kultural dari tradisionalisme agama. *Islam Anda* adalah ketidaksadaran kolektif, di mana agama telah melembaga dalam tradisi dan kultur, sehingga menggerakkan alam bawah sadar massa untuk beragama secara primordial, seperti Islam NU (hlm. 67). Sayangnya, watak kultural Islam yang berbeda tiap komunitas Islam ini, harus dipaksakan oleh konstruk ideologis dalam *Islam Kita*, yang memaksakan tafsir monolitik atas Islam. Hal ini konsisten dengan diskursus *Pribumisasi Islam* yang merupakan galian historis atas *perwujudan kultural Islam*, sejak Islamisasi awal Nusantara. Sejak Islam mampu menyelesaikan ketegangan antara agama dan budaya, maka Islam sudah selesai dalam perjuangan memaksakan simbol Arab atas kultur pribumi. Dari sini, Islam menjelma kekuatan kultural, yang Gus Dur gerakkan, bahkan untuk melakukan advokasi di masyarakat bawah, guna



merealisasikan *Weltanschauung* Islam, berupa keadilan, persamaan, dan demokratisasi. Jadi *pribumisasi Islam* adalah pra-syarat utama agar Islam tidak terjebak dalam formalisasi. Tetapi tidak berhenti di situ, karena setelah non-formalisme, Islam kultural kemudian mengemban tugas sosialnya, yakni gerak transformatif guna perubahan struktural atas penindasan sistemik.

Persoalan yang muncul, dalam kaitan diskursus ini adalah, segenap pemikiran Gus Dur tersebut sudah mengalami proses ideologisasi, dalam artian pengambilan legitimatif atas berbagai pertarungan pemikiran anak muda NU. Hal ini diawali oleh sebuah konstruk orientalistik, oleh beberapa Indonesianis semisal Greg Barton, Douglas E. Ramage, Andree Feillard, dsb yang membaca pemikiran Gus Dur dari perspektif modernisme dan liberalisme. Satu pembacaan yang memang relevan, ketika gerakan intelektual Gus Dur terkonstruk dalam perjuangan demokrasi *vis a vis* otoritarianisme negara Orba, yang “berselingkuh” dengan Islamisme. Dari sinilah Gus Dur didaulat menjadi salah satu *pioneer* dari neo-modernisme Islam, untuk kemudian menjelma inspirator Islam liberal.

Dalam buku terbaru ini, Gus Dur sendiri melakukan pembelaan atas fatwa haram yang menimpa Ulil Abshar Abdalla, atas nama hak kebebasan pemikiran, yang berimbas pada masa depan kemampuan Islam dalam menghadapi serbuan modernitas. Akan tetapi, seperti galian dalam *Ulil dan Liberalismenya* tersebut, Gus Dur juga menyayangkan

pendekatan “label” yang dilakukan para aktivis progresif NU, sehingga mengalami benturan dan penolakan dari para kiai pada Muktamar ke-31 NU (hlm. 142). Persoalan “label” inilah yang sebenarnya membuktikan keterjebakan ideologis dari liberalisasi Islam, sehingga pembaruan Islam tidak mampu lahir dari dalam, tetapi dipaksakan oleh paradigma luar. Sesuatu yang dikritik Gus Dur, dan dihindari semisal ketika ia melakukan pembaruan pesantren dekade 1980. Pada saat itu, secara sadar Gus Dur tidak menggunakan terma modernisasi, tetapi bahkan mengangkat terma *dinamisasi* khas pesantren, sehingga pembaruan tidak berangkat dari metodologi Barat, tetapi transformasi tersebut mampu lahir dari kekuatan kultural muslim tradisional. Lahirlah *pengembangan masyarakat melalui pesantren* dengan institusi P3M, yang mampu mengimbangi developmentalisme minus keterlibatan budaya Islam.

Kritik serupa juga mengarah pada pendekatan Baso. Sebenarnya, post-tradisionalisme berangkat dari kegelisahan dan modal sosial yang sama dengan Gus Dur, yakni bagaimana menggunakan kekuatan transformatif tradisi yang melembaga dalam *kulturalisme Islam NU*, sebagai agen perubahan. Namun, arah dan ruang garap dari keduanya yang pada satu titik, berbeda. Jika mengacu pada “rekonstruksi kesadaran” milik Al-Jabiri, transformasi tradisi seharusnya lebih digerakkan untuk melakukan penulisan ulang historisitas NU. Satu hal yang sudah dimulai oleh Baso dalam *NU Studies* ini, semisal penulisan ulang atas “fiqih

perlawanan” dan “sejarah kebenaran Aswaja”, yang menggali potensi historis dari sifat transformatif fiqih NU, serta pelucutan atas politisasi doktrin Ahlus sunnah wal jama’ah yang membuatnya stagnan (hlm. 33 dan 64).

Hanya saja, langkah awal ini kemudian terjebak dalam pertarungan global antara lokalisme dengan globalisasi imperial, sehingga kritik tekstual Saidian lebih mendominasi, daripada kerja rekonstruksi kebudayaan pasca-Orientalisme. Kerja yang dilakukan Baso adalah dekonstruksi, dan ini memang efektif untuk mengobarkan spirit perlawanan, tetapi kurang produktif bagi sebuah transformasi kebudayaan, yang ketika digali dan dibangun, akan memunculkan kekuatan “dari dalam” tersendiri, yang secara otomatis akan mendekonstruksi bangunan kolonial Barat atas NU. Sementara itu, kerja Gus Dur mengarah pada penggunaan *kulturalisme NU* sebagai modal budaya untuk

menghantam struktur politik nan timpang. Dari sini Gus Dur tidak berkuat pada pertarungan epistemik, karena bukan kritik pada tataran epistem-ideologis terhadap modernisasi atau demokrasi yang harus dilakukan, tetapi cukuplah melakukan *indigenisasi ilmu-ilmu sosial* guna menyaring kecenderungan westernisasi. Maka, setelah Gus Dur melakukan kritik atas konsep “demokrasi konstitusional” Orde Baru (yang merupakan bentuk demokrasi liberal), tanpa terlalu lama mempertarungan imperialisme teoritis demokrasi, ketua Fordem inipun menggerakkan *kebudayaan demokratis* guna menghantam *demokrasi seolah-olah* Soeharto. Terpulang atas “keheningan” ijtihad intelektual kita, dalam melihat semua ini. ❖

Syaiful Arief

Mahasiswa UIN Jakarta, Redaktur Pelaksana Jurnal *Kajian Kebudayaan dan Demokrasi “Pesantren Ciganjur”*.