

POLITIK KEBUDAYAAN: NU Menolak Transnasional



Bisri Effendy

Lahir di Jember 1955. Sejak 1983 menjadi peneliti di LIPI dan mengajukan pensiun dini pada 2006. Ia kader NU yang kini dipercaya menjadi Direktur TANKINAYA Institute, Serambi Pengajian Kebudayaan bermarkas di Depok. Email: bisrimail@gmail.com; bisri.effendy@tankinaya.org

gerakan transnasional karena gerakan itu dinilai potensial menghancurkan ideologi negara Pancasila, UUD 45, dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Walaupun “ideologi” transnasional sebenarnya tidak terbatas hanya menyangkut soal [pemikiran] keagamaan, seruan NU tersebut tampaknya lebih terarah pada soal keislaman baik menyangkut ideologisasi agama maupun berpikir liberal; dalam konteks yang pertama, organisasi-organisasi Islam seperti Hizbut Tahrir, Ikhwanul Muslimin, dan al-Qaeda menjadi contoh yang paling sering disebut.

Untuk kesekian kalinya, Nahdlatul Ulama (NU) mengumandangkan penolakan terhadap “ideologi” transnasional. Ketua PBNU, Hasyim Muzadi disambung beberapa intelektual muda NU, lebih setahun terakhir melalui beberapa media ormas keagamaan terbesar itu,¹ dengan penuh semangat mengampun panyekan penolakan terhadap “ideologi” transnasional baik ideologisasi agama dari Timur Tengah maupun liberalisme dari Barat. Bahkan secara eksplisit, NU Online 24-25 April 2007 menyerukan agar masyarakat berhati-hati menghadapi

Dalam sejarah NU, gerakan menolak “ideologi” transnasional semacam itu sebenarnya tidak terlalu asing. Pada tahun 1926, hampir bersamaan dengan NU lahir, sejumlah ulama yang kemudian menjadi pendiri NU membentuk *Komite Hijaz*, sebuah tim yang ditugasi membandung pengaruh Wahabisme dan Abduhisme sebagai “ideologi” transnasional – kemudian lebih dikenal dengan Pan Islamisme – yang di nusantara dikibarkan antara lain oleh Muhammadiyah.² *Komite Hijaz* menilai bahwa gerakan Wahabisme dan Abduhisme membahayakan pemi-

¹ Antara lain: NU Online, Risalah NU, Aula, dan Duta Masyarakat

² Ormas Islam yang berdiri pada 1912 ini dimaksudkan untuk melakukan puritanisasi ajaran Islam terutama melalui media pendidikan. Wahabisme dan Abduhisme menjadi “merk” terkenalnya karena puritanisme Wahabiyah maupun reformisme Abduhiyah itulah yang paling tampak dikembangkan.

kirannya dan artikulasi kreatif keberagaman Islam di nusantara yang sangat plural. Sekitar 11 tahun kemudian, atas prakarsa Rais Akbarnya, KH. Hasyim Asy'ari, mendeklarasikan Resolusi Jihad, perang terbuka terhadap segala bentuk imperialisme-kolonialisme. Meski lebih berbentuk fisik karena konteks keadaan, resolusi yang dikumandangkan pada 23 Oktober 1945 di Surabaya itu dapat dipastikan tidak hanya menyangkut persoalan fisik (kehadiran militer Belanda dan sekutu) tetapi, bahkan jauh lebih penting dari itu, juga kolonisasi ekonomi, politik, dan kebudayaan.

Pada akhir 1980-an, seorang intelektual NU terkemuka yang juga ketua PBNU, Abdurrahman Wahid (Gus Dur), meluncurkan wacana dan gerakan pribumisasi Islam yang kemudian diikuti dan dikembangkan oleh kalangan muda NU dalam berbagai bentuk dan melalui berbagai media hingga sekarang.³ Bahkan Gus Dur, dalam hal menolak atau kritis terhadap transnasional, merantaukan jangkauan yang lebih luas, tidak hanya sebatas mengenai soal keagamaan melain-

kan juga kritis terhadap kekuatan-kekuatan ekonomi, politik, dan kebudayaan transnasional yang selama ini hegemonis dan diskriminatif. Sebuah wacana dan gerakan yang mewarnai perjalanan kebangkitan bangsa dan keindonesiaan seperti yang diperlihatkan polemik kebudayaan dan kebijakan politik luar negeri era Soekarno di akhir 50-an dan awal 60-an.

NU memang *jam'iyah* keagamaan. Tetapi ia juga organisasi massa, dengan jumlah warga yang selama ini diklaim terbesar, yang survive hidupnya tidak hanya bertumpu pada tersedianya ruang kebebasan kreatif untuk memanasifasikan keberagaman melainkan juga bergantung pada kemerdekaan ekonomi, politik, dan kebudayaan. Justru dalam konteks yang terakhir itulah, gerakan menolak transnasional semakin menemukan signifikansinya yang lebih luas. Menolak transnasional seperti yang diayunkan NU belakangan, bagaimanapun, adalah sebuah gerakan pembebasan dari problem-problem kultural maupun struktural yang selama ini menghimpit kehidupan kon-

Akan tetapi dalam konteks transnasional belakangan, Muhammadiyah justru, seperti halnya NU, tampil sebagai penolakannya. Mukhtar pemikiran Islam di Universitas Muhammadiyah Malang (11-13 Februari 2008) eksplisit menolak kehadiran "ideologi" transnasional yang dilukiskan sebagai perongrong ormas itu. Bahkan PP Muhammadiyah melalui SK 149, Desember 2006 mengingatkan agar kader-kadernya selalu waspada terhadap upaya "infiltrasi" dari pihak luar (transnasional). Selanjutnya mengenai penolakan Muhammadiyah terhadap transnasional ini tidak akan saya bahas dalam tulisan ini, karena saya hanya ingin memfokuskan bahasan pada penolakan NU terhadap "ideologi" transnasional sebagai strategi kebudayaan.

³ Pada tahun 2003, jurnal ini (Tashwirul Afkar) menggulirkan kembali wacana pribumisasi Islam. Pilihan tema untuk menghiasi edisi No. 14 itu tampaknya lebih disebabkan oleh kenyataan makin maraknya ideologisasi Islam yang ditengarai sebagai pengaruh transnasional keagamaan dari Timur Tengah.

kret-historis kita sebagai warga maupun bangsa. Pertanyaannya adalah seberapa jauh problem-problem non-keagamaan, terutama menyangkut kehidupan warga, termuat dan menjadi bagian penting dari gerakan tersebut berikut implikasi-implikasinya.

NU, Pesantren, dan Modernitas

Setting sosial di mana organisasi ulama ini lahir pada 1926 memberikan jalan membangun berbagai asumsi, di antaranya bahwa kelahiran (kehadiran) NU adalah sebagai respons atas semakin menguatnya kekuatan-kekuatan transnasional yang merangsek ke dalam kehidupan masyarakat nusantara. Selain Belanda yang mengkoloni nusantara cukup lama dan menguasai sebagian besar tatanan sosial ekonomi, politik, dan kebudayaan, arus puritanisme Wahabi dan reformisme Abdul mulai menancapkan pengaruhnya di banyak tempat di pulau Jawa, Sumatera, dan Sulawesi Selatan. Sementara organisasi-organisasi pergerakan yang bermunculan sejak awal abad ke-20 yang kita percayai sebagai penggerak awal kebangkitan bangsa masih sulit menghindari dari dilema rumusan tentang kebangsaan sebagai basis utama terbentuknya negara kesatuan.

Para ulama yang kemudian menjadi pendiri atau pendukung utama NU adalah para pemimpin pesantren, lembaga pendidikan tradisional yang tidak terlalu dekat dengan kekuasaan politik dan membangun kulturnya sendiri bersama warga kebanyakan (pedesaan). Hanya Kiai Wahab Hasbullah sendiri yang

“malang-melintang” di luar pesantren, aktif di berbagai pergerakan bersama tokoh-tokoh nasionalis dan reformis Islam. Lulusan Mekkah yang sangat dinamis itu, jauh sebelum 1926, tercatat aktif di Sarekat Islam (SI) yang didirikan pada 1912 dan bekerja sama dengan tokoh nasionalis, Soetomo, dalam sebuah kelompok diskusi, *Islam Studie Club*. Bersama Mas Mansur dan Abdul Kahar, dua tokoh yang kemudian menjadi pendukung utama kaum reformis Islam, Wahab Hasbullah mendirikan madrasah Nahdlatul Wathan yang terkenal mempunyai gedung besar dan bertingkat di Surabaya; tokoh-tokoh pergerakan seperti Tjokroaminoto, Soendjata, dan R. Panji Suroso mendukung upaya Wahab Hasbullah itu. Madrasah yang kemudian disusul cabang-cabangnya di Semarang, Malang, Sidoarjo, Gresik, Lawang, dan Pasuruan itu akhirnya menjadi modal pertama perjuangan kaum Ahlus Sunnah Wal Jamaah, terutama setelah Mas Mansur dan Abdul Kahar mengundurkan diri.

Perdebatan yang semakin seru antara kaum tradisional dan reformis menjelang tahun 1920-an mengantarkan Wahab Hasbullah atas dukungan Hadratus Syekh Kiai Hasyim Asy'ari mulai mengambil jalan terpisah dan terfokus untuk secara terang-terangan membela sayap tradisional. Nahdlatut Tujjar, koperasi pedagang yang ia dirikan pada tahun 1918 dimaksudkan untuk membangun kekuatan ekonomi kaum tradisional. Demikian pula Taswirul Afkar yang didirikan di Ampel Surabaya pada tahun 1919 sebagai forum (madrasah?) diskusi dan belajar

bersama anak-anak muda menjadi benteng penting pertahanan dan pembelaan Islam tradisonalis.

Meski tetap terbuka dan toleran, Wahab Hasbullah dan Hasyim Asy'ari akhirnya memang harus memasuki ruang debat serius dan panjang dengan tokoh-tokoh reformis seperti Ahmad Soorkati (Al-Irsyad), dan Ahmad Dahlan (Muhammadiyah), terutama menyangkut soal madzhab sebagai "soko guru" Islam tradisonalis seperti yang memuncak dalam Kongres Al-Islam di Cirebon (1922). Tak pelak lagi, "kubu" Islam nusantara semakin terbelah, menegaskan identitas diri, dan berhadapan secara biner; Mas Mansur, sang kepala madrasah Nahlatul Wathan, pada 1922 mengundurkan diri, sebuah peristiwa yang cukup menghebohkan. Peristiwa politik yang terjadi di Timur Tengah setelah 1924, penghapusan khilafah oleh Turki dan penyerbuan Wahabi ke Mekah mengantarkan perbedaaan pandangan tradisonalis-reformis Islam nusantara semakin tak terjembatani.

Justru gerak kedua tokoh tradisonalis dan pertentangan mereka dengan kaum reformis itulah yang akhirnya mewarnai seluruh narasi tentang kehadiran NU bahkan narasi yang dibuat oleh kalangan NU sendiri.⁴ Narasi kelahiran NU lalu menjadi tunggal: sebagai respons terhadap semakin meluasnya gerakan puritanisasi dan reformasi Islam ala Wahabi dan Abduh. Dalam berbagai kesempatan, Gus Dur sering mengkritik narasi itu dan menganggapnya sebagai terlalu simplistik dan banyak fakta yang dilupakan demi kepentingan premisnya. Sebuah kritik yang tampaknya perlu dan menarik – sekaligus tantangan untuk dilakukan penelitian atau pembacaan ulang – terutama jika dilihat dalam konteks perkembangan struktural saat itu di satu sisi, serta gerak "malang melintang" Kiai Wahab Hasbullah di berbagai pergerakan kebangsaan dan keakraban para kiai pesantren dengan persoalan-persoalan kehidupan rakyat yang mulai kompleks di sisi yang lain.⁵

⁴ Lihat antara lain, Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999); Martin van Bruinessen, *NU, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1994); Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, (Sala: Jatayu, 1985); B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, (Martinus Nijhoff, 1982); Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Yogyakarta: LP3ES, 1980).

⁵ Penelitian etnografis tentang kiai pesantren di masa-masa berikutnya memperlihatkan bagaimana pergulatan kiai pesantren dengan persoalan non-keagamaan rakyat. Misalnya, Horikoshi yang berhasil memotret kehidupan kiai-kiai pesantren di priangan (Jawa Barat) yang ternyata bukanlah makelar budaya seperti yang diasumsikan Geertz melainkan seorang inovator yang mampu menunjukkan kemampuannya untuk melakukan resistensi dan mengajukan temuan-temuan baru bukan saja di bidang keagamaan tetapi juga di bidang ekonomi (pertanian, perdagangan, dan industri) dan politik. Lihat Hiroko Horikoshi, *Kiai dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1987). Hal serupa juga dilihat Bisri Effendy di pesantren Annuqayah Guluk Guluk, Madura. Kiai di pesantren ini bukan saja terkonsentrasi mengaji dan berdakwah, tetapi juga sangat aktif membebaskan warga masyarakat sekitar pesantren yang telah lama

Bagi Gus Dur,⁶ berdirinya Nahdlatul Tujjar dan Taswirul Afkar merupakan peristiwa amat penting yang melatarbelakangi kelahiran NU, karenanya hampir tidak mungkin memahami NU secara baik tanpa memerhatikan keduanya. Nahdlatul Tujjar adalah sebuah lembaga ekonomi yang dengan itu para ulama pesantren yang terlibat di dalamnya hendak mewujudkan dedikasinya untuk memajukan ekonomi rakyat, terutama kaum santri yang tengah dihimpit dominasi dan monopoli imperialisme Belanda. Sementara Taswirul Afkar merupakan forum diskusi di mana para kiai pesantren dan kaum nasionalis (Gus Dur menyebut Soekarno terlibat di dalamnya) mendialogkan Islam dan nasionalisme, suatu persoalan paling aktual saat itu karena merupakan bagian utama problem kebangsaan. Dengan demikian, NU awal – kemudian dirumuskan sebagai khithah 26 – adalah organisasi yang meletakkan dua hal tersebut dalam pusat perhatian dan konsentrasinya. Kolonisasi dalam bentuk dominasi dan monopoli kekuatan

transnasional (imperialisme atau liberalisme) di bidang ekonomi, politik, dan kebudayaan di satu sisi dan kemungkinan mendialogkan Islam dengan nasionalisme (sekarang: lokalitas yang plural) merupakan satu paket persoalan yang tak terpisah.

Tampak bahwa hal itu menunjukkan kesesuaian (*affinity*) dengan kiprah dan pilihan strategis para ulama pendiri NU, saat mereka mendirikan pesantren di tempatnya masing-masing. Selain tumbuh dan berkembang di lingkungan pedesaan, jauh dari pusat kekuasaan politik dan ekonomi serta pilihan model pendidikan yang bukan dalam bentuk klasikal sebagaimana model pendidikan Barat⁷, Gus Dur (1974) mengajukan tesis menarik bahwa pesantren adalah subkultur di tengah masyarakat (kasus Tebuireng, Jombang) bercorak industri kapitalistik hasil bentukan pabrik gula milik Belanda. Sebuah masyarakat yang mengabaikan pertimbangan-pertimbangan manusia dan kemanusiaan, penuh relativisme nilai, tidak ada kepastian hukum, dan hanya yang kuat dalam pengertian fisik dan

terbelenggu oleh kaum pemodal dan agen-agenya. Dalam konteks itu, kiai akhirnya berhasil melakukan penataan ulang hubungan kerja petani-pemodal ke arah yang lebih manusiawi. Kiai di pesantren itu juga berhasil menghijaukan lingkungan untuk menjamin suplai air bersih, sebuah keberhasilan yang dapat menuai hadiah kalpataru dari pemerintah, meski sang kiai tidak mau mengambilnya di istana negara. Lihat Bisri Effendy, *Annuqayah: Pesantren dan Transformasi Sosial di Madura*, (Jakarta: P3M, 1992).

⁶ KH. Abdurrahman Wahid, "Kesejahteraan Bermula dari Kebangkitan Ekonomi," kata pengantar dalam Adien Jauharuddin, *Menggerakkan Nahdlatul Tujjar*, (Jakarta: PMPI, 2008)

⁷ Meski kebanyakan pengamat menyebut pesantren sebagai lembaga tradisional yang identik dengan "kekunoan", namun justru model itulah yang menarik tokoh-tokoh pergerakan yang menaruh perhatian pada pendidikan. Ki Hajar Dewantara, misalnya, justru mengadopsi banyak bagian dari pesantren untuk diterapkan pada pendidikan yang ia rintis dan kembangkan, Taman Siswa. Pendidikan pesantren, saat itu, memang lebih mengutamakan pembentukan watak dan karakter, di samping keilmuan, sesuatu yang hampir tidak diperhatikan oleh pendidikan Barat yang hanya terfokus pada keilmuan.

politiklah yang selalu menang. Peran “preman” bentukan pabrik gula yang kapitalistik sangat menonjol menjadikan Tebuireng seperti rimba yang hanya ditentukan oleh siapa yang kuat dan menang. Nilai, dalam masyarakat Tebuireng dan sekitarnya waktu itu, menjadi sangat relatif bahkan tergantung pada individu atau kelompok kecil yang kuat secara fisik, ekonomi, dan politik.⁸



www.abc.net.au

Kenyataan itu mengartikan kemungkinan bahwa jam'iyah yang didirikan oleh dan selalu berada di bawah supremasi ulama pesantren ini menaruh perhatian dan komitmennya pada persoalan manusia dan kemanusiaan terutama problem-problem kehidupan warga lapis bawah secara ekonomi dan politik di tengah pergumulan struktural dan kultural yang lebih luas. Meluasnya dukungan, tak terlalu lama setelah jam'iyah itu berdiri, dari

kalangan warga masyarakat pedesaan dan kota-kota kecil di Jawa-Madura, Sulawesi Selatan, dan Kalimantan Selatan merupakan penanda penting kemungkinan tersebut. Bisa jadi, pesantren yang tumbuh subur di daerah-daerah itu memiliki peran yang lebih penting, tetapi secara sosiologis hampir tidak mungkin memisahkan pendukung (warga) NU dari pesantren; dalam berbagai publikasi warga NU (nahdliyyin) disebut pula kaum santri,⁹ meski tidak ada jaminan bahwa setiap warga NU pernah mondok di pesantren.

⁸ Dalam tulisannya yang dimuat, antara lain dalam Dawam Rahardjo (ed.) *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974) itu Gus Dur hanya menyebut Tebuireng, namun sebenarnya hal serupa juga terjadi di banyak pesantren di nusantara. Kehadiran pesantren As'adiyah di pinggiran pusat kekuasaan kesultanan Wajo (Sulawesi Selatan), pesantren Bendo (Kediri) di dekat pabrik gula, pesantren Jalen dan Blok Agung (Banyuwangi) di pinggiran perkebunan kopi dan karet milik Belanda merupakan beberapa contoh lain dari pesantren sebagai subkultur (lihat: Bisri Effendy, *Pesantren, Globalisasi, dan Perjuangan Subaltern*, makalah disampaikan dalam orasi ilmiah wisuda sarjana Sekolah Tinggi Islam Nurul Jadid Paiton, Probolinggo, 25 November 2005).

⁹ Berbeda dari konsep santrinya Geertz yang lebih umum menunjuk pada kesalehan dan ortodoksi ajaran Islam, santri di sini saya maksudkan sebagai komunitas yang terkait erat sosio-kultural dengan pesantren baik yang pernah mukim (mondok) maupun tidak.

Dalam konteks ini, tesis “pesantren sebagai basis utama NU” ternyata tidak hanya karena supremasi kiai pesantren di dalam jam’iyyah yang selalu dipertahankan melainkan juga karena para nahdliyyin adalah komunitas santri – atau paling tidak mempunyai kelekatan emosional dengan pesantren.

Banyak hasil penelitian lapangan memperlihatkan kedekatan pesantren dengan warga masyarakat pedesaan dan seluruh persoalan kehidupan mereka yang tidak terbatas hanya menyangkut soal-soal agama, tetapi juga soal-soal pertanian, lingkungan, politik, bahkan irigasi. Sebuah hasil penelitian lapangan LP3ES Jakarta tahun 1970 dapat dijadikan salah satu contoh. Meski lebih terkonsentrasi untuk memotret peran sosial kiai pesantren di Jawa Barat (Bogor dan sekitarnya), penelitian yang dipimpin Nurcholish Madjid dan disupervisi Gus Dur itu memperlihatkan betapa kuat kepemimpinan sosial kiai dan peran pesantren dalam mengawal perubahan sosial masyarakat sekitarnya.¹⁰ Dalam surveinya tentang kepemimpinan di Madura pada tahun 1978, lembaga terkenal itu juga mendapatkan kesimpulan yang tak berbeda. Survei yang mengambil sampel terutama di pedesaan Madura itu meng-

hasilkan: 70,20 % memilih kiai pesantren sebagai pemimpin yang paling dekat, paling dihormati, dan paling dipatuhi; 16,40% memilih pemimpin partai non-kiai dan dukun; dan sisanya (10,40%) memilih pemimpin formal (pejabat birokrasi).¹¹

Dalam konteks pendidikan, Gus Dur mengakui terdapatnya beberapa pesantren yang berorientasi elitis, hanya mendidik anak keluarga pedagang menengah ke atas, pengusaha, kalangan birokrasi, dan intelektual kota. Akan tetapi, menurutnya, jauh lebih banyak dari pesantren seperti itu tetap berorientasi populis. “Melihat tempatnya di desa, dia menampung mereka yang karena alasan sosial ekonomis tidak tertampung di tempat lain. Ini berarti juga dia menampung mereka yang tidak memiliki privilese-privilese sosial. Hasilnya pun bisa dilihat. Pesantren semacam ini menghasilkan pemimpin masyarakat yang pandangan hidupnya populis.”¹²

Gerakan Menolak Transnasional

PBNU tampak serius menolak “ideologi” transnasional. Lebih setahun, sejak penolakan itu dikemukakan secara terbuka April 2007,¹³ kampanye penolakan itu masih dikumandangkan hingga

¹⁰ Nurcholish Madjid dkk, *Profil Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 1971)

¹¹ Selanjutnya lihat: Tim Peneliti, *Kepemimpinan Sosial di Madura*, laporan penelitian, (Jakarta: LP3ES, 1978).

¹² Abdurrahman Wahid, “Pesantren, Pendidikan Elitis atau Populis?”, dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 113. Artikel ini sebelumnya pernah dimuat dalam majalah *Prisma*, edisi Maret 1976.

¹³ Saya kesulitan mencari data (dokumen) kapan penolakan itu dikemukakan secara terbuka untuk pertama kali. Dokumen terjauh NU Online tentang hal itu menyebut Ketua PBNU, KH. Hasyim

sekarang melalui berbagai media. Berbagai forum resmi ormas Islam terbesar di Indonesia itu, setidaknya setahun terakhir, diwarnai dengan pembahasan khusus mengenai soal itu. Sejumlah fungsionaris dan kalangan muda NU ambil bagian dalam kampanye – dan perdebatan – tersebut melalui berbagai media terutama dalam “surat-surat” elektronik.

Ada dua kekuatan transnasional yang disorot gerakan NU tersebut. Kekuatan pertama adalah ideologisasi agama dari Timur Tengah yang ditengarai diusung oleh organisasi-organisasi “berplat” agama seperti Ikhwanul Muslimin, al-Qaeda, Hizbut Tahrir, dan Majelis Mujahidin. Ketua Umum PBNU, KH. Hasyim Muzadi berulang kali menyebut bahwa organisasi-organisasi tersebut telah menjadikan Islam sebagai ideologi politik, bukan sebagai jalan hidup. Idealisasi terbentuknya *Daulah Islamiyah* atau *Khilafah Islamiyah* yang dikumandangkan terutama oleh Huzbut Tahrir dinilai akan mengubah bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan sama sekali tidak ada dalil *nash* yang mengharuskan.¹⁴ Kekuatan transnasional ini akan, istilah yang dipakai PBNU, menghancurkan ideologi Pan-

casila dan UUD 45. Oleh karena itu, PBNU secara resmi mengeluarkan seruan: meminta masyarakat Indonesia untuk berhati-hati terhadap ideologi dan gerakan transnasional yang hendak mengubah ideologi NKRI, Pancasila dan UUD 45 (*NU Online*, 24-25 April 2007). Ideologisasi agama, menurut Hasyim Muzadi, memiliki ciri tidak menghormati perbedaan kondisi kenegaraan dan sosial politik serta keragaman budaya setempat. Mereka hanya mengambil alih atau menerapkan ulang suatu metodologi atau paham tanpa menghargai kebudayaan setempat.

Oleh sebab itu, ideologisasi agama ditengarai mengancam tradisi keberagaman NU yang plural. Hasyim Muzadi dan Masdar Farid Mas’udi (Direktur P3M dan Ketua PBNU) melukiskan bahwa NU sekarang dalam posisi bahaya, terkepung oleh kekuatan-kekuatan yang dengan sistem yang rapi memprovokasi tokoh-tokoh NU dan mengambil alih pusat-pusat aktivitas keagamaan warganya (Nahdliyin). Risalah NU (No. 2 thn I/ Jumadil Tsaniyah 1428 H) menyebut telah muncul gerakan-gerakan anti tradisi keberagaman NU seperti Gerakan Anti

Muzadi mengemukakan penolakan itu pada peringatan 100 hari meninggalnya K. Yusuf Hasyim di kantor PWNU Jawa Timur di Surabaya (*NU Online*, Ahad 29 April 2007 21:44). Tetapi jauh sebelum itu, Munas-Konbes NU, 27-30 Juli 2006 di Asrama Haji Sukolilo Surabaya telah menghasilkan *Fikrah Nahdliyyah* dan Maklumat NU untuk membentengi warganya dari serbuan ideologi transnasional baik dari Barat maupun dari Timur Tengah, *Risalah NU*, No. 2 tahun I/ Jumadil Tsaniyah 1428 H. hlm. 11.

¹⁴ Bahtsul masa'il dalam Konferensi Wilayah NU Jawa Timur, 2-4 November 2007 yang secara khusus membahas soal khilafah Islamiyah memutuskan bahwa menggantikan bentuk NKRI dengan khilafah Islamiyah, selain tidak ada dalil *nash* yang mengharuskan juga haram hukumnya jika akan menimbulkan *mafsadah* yang lebih besar.

Tahlil (GAT), Gerakan Anti Maulid (GAM), dan Gerakan Anti Barzanji (GAB) di berbagai daerah (tidak disebutkan daerah mana). Bukan itu saja, NU Online maupun Risalah NU, dua media terpenting NU saat ini, secara beruntun mewartakan bahwa telah terjadi begitu banyak kasus (tidak disebut secara rinci) pengambil-alihan masjid-masjid dan madrasah NU oleh kelompok-kelompok yang dikategori sebagai pendukung ideologisasi agama.

Sepintas penolakan ideologisasi agama tersebut mempunyai kemiripan dengan gagasan dan gerakan pribumisasi Islam yang pertama kali digulirkan oleh Gus Dur, hanya sekitar 3 tahun setelah terpilih sebagai Ketua Umum PBNU pada tahun 1984. Gus Dur menyampaikan gagasan itu pertama kali atau yang kesekian kalinya¹⁵ dalam Munas NU di Cilacap November 1987, justru ketika kalangan ulama NU sendiri mulai menyering tokoh kontroversial itu yang dianggap terlalu liberal dan banyak melakukan depolitisasi. Gus Dur, dalam kesempatan itu, menentang keras arabisasi kebudayaan Indonesia yang muncul dalam berbagai bentuk; dari nama-nama keluarga, arsitektur masjid, hingga memelihara jenggot dan pemakaian jilbab. Arabisasi, selain tidak cocok dengan kebutuhan substansi Islam, akan menimbulkan bahaya terce-

rabutnya dari akar budaya atau keislaman Indonesia yang selama ini terbentuk secara baik.

Berikut cuplikan pidato Gus Dur sebagaimana catatan Andree Feillard yang mengikuti hajatan NU itu.

“Islam harus dijabarkan menurut pemikiran atau kebudayaan daerah di mana ia hidup. Kenapa saya berkata demikian? Karena saya melihat adanya kecenderungan untuk menganggap semua yang secara formal tidak berasal dari Timur Tengah sebagai non-Islam. Kita akan rugi apabila mengikuti jalan ini. Dulu, kita membangun masjid dengan memakai patokan arsitektur lokal, sedangkan umat Katolik membangun gereja yang mahal dan besar dengan gaya Eropa. Gereja-gereja ini tidak begitu disukai orang Indonesia. Apa yang terjadi sekarang? Kitalah kini yang mengimpor model-model Timur Tengah, kita ubah semuanya, sedangkan gereja-gereja Kristen mengambil gaya arsitektur lokal. Kita sedang meninggalkan kekuatan kita, dan lainnya sedang mengambalnya. Dalam jangka panjang kita akan kalah dalam persaingan di bidang kebudayaan ini. Inilah gagasan yang mendasari pribumisasi atau reaktualisasi. Kita tidak meninggalkan ajaran Islam, tetapi kita memberikan makna baru pada ajaran agama.”¹⁶

Dengan memakai “kita”, tampaknya Gus Dur lebih tertarik mengamati kritik ke dalam, kepada kalangan NU sendiri yang menurutnya mulai tertarik pada “trend” Arabisasi dan meninggalkan tradisi lama yang memberikan tempat bagi kebudayaan setempat dalam mengem-

¹⁵ Saya tidak menemukan artikel yang ditulis Abdurrahman Wahid tentang pribumisasi Islam yang dipublikasi. Satu-satunya yang saya temukan di dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001) yang ternyata adalah hasil wawancara yang ditulis kembali oleh Abdul Mun'im Saleh.

¹⁶ Dikutip dari Andree Feillard, *NU vis-à-vis Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 374.



www.globalsecurity.org

bangkan keislaman. Dalam lanjutan pidatonya itu, Gus Dur—ini yang membedakannya dari gerakan menolak transnasional mutakhir—eksplisit menyatakan bahwa NU kurang percaya diri, NU takut akan masa depannya, dan sebagian ulamanya berpikir sempit dalam menyikapi pribumisasi Islam. Padahal, menurut Gus Dur, NU-lah yang mempunyai alat (*qawaidul fiqh*, *ushul fiqh*, ilmu tafsir dan ilmu hadits) yang diperlukan untuk memberikan tempat bagi pribumisasi. Dan NU pula yang seharusnya menjalankan fungsi sebagai sumber rujukan, memberikan definisi atau batasan-batasan tentang pribumisasi.

Dalam wawancaranya dengan Abdul Mun'im Saleh, Gus Dur menjelaskan bahwa pribumisasi Islam bukanlah upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya setempat itu terjaga tidak hilang, karena pribumisasi adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya. Pribumisasi Islam juga bukan sinkretisme,¹⁷ karena ia hanya mempertimbang-

kan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Pribumisasi akhirnya juga bukan upaya meninggalkan norma demi budaya, melainkan norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash* yang menurut Gus Dur dengan tetap memberikan peranan pada *ushul fiqh* dan *qawaidul fiqh*. Semua itu karena titik tolak penting pribumisasi Islam adalah agar wahyu dapat dipahami secara kontekstual, termasuk dalam kesadaran hukum dan rasa keadilannya.¹⁸

¹⁷ Sinkretisme yang dimaksudkan di sini adalah usaha memadukan teologia (sistem kepercayaan lama tentang sekian banyak hal yang diyakini sebagai kekuatan ghaib beserta dimensi eskatologisnya) dengan Islam yang kemudian membentuk panteisme.

¹⁸ Selanjutnya lihat: "Pribumisasi Islam", dalam Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara*, hlm. 109-112.

Dalam beberapa tulisannya yang lain¹⁹, Gus Dur memang mengajukan kritik keras terhadap formalisasi agama. Di tengah sebagian kaum muslim hendak menegakkan Negara agama, *daulah Islamiyah* atau *khilafah Islamiyah*, Gus Dur justru mempertanyakan adakah konsep kenegaraan Islam? Kegairahan terhadap manifestasi simbolik dari Islam, klaim-klaim ilahiyah dalam kehidupan politik, atau formalisasi agama ke dalam kehidupan bernegara merupakan gejala yang merugikan bagi Islam; mereduksi makna dan substansi agama itu sendiri. Dari gerakan-gerakan formalisasi agama yang ada, Gus Dur melihat justru hasil akhir yang sebaliknya; mendirikan “kerajaan Tuhan” di bumi manusia menjadi “republik bumi” untuk dilestarikan hingga di akhirat. Gus Dur sangat tahu bahwa kecenderungan mementingkan manifestasi simbolik dalam bentuk yang paling formal seperti itu adalah *rembesan* dari gerakan transnasional (Timur Tengah) yang telah lama berlangsung. Akan tetapi, mungkin karena pendekatannya yang lebih sosio-kultural, Gus Dur lebih tertarik menempatkan pribumisasi Islam dalam pergulatan kebudayaan, sebagai bagian

dari dinamika kehidupan sehingga terkesan tidak politis,²⁰ sebuah pilihan pendekatan yang berbeda dari pendekatan yang dipilih gerakan penolakan transnasional yang dikumanangkan NU akhir-akhir ini.

Kekuatan transnasional kedua yang mendapat sorotan dari PBNU mutakhir adalah liberalisme dari Barat. Tidak banyak penjelasan mengenai kekuatan ini dalam tebaran informasi yang dilansir oleh media NU, kecuali bahwa liberalisme dari Barat sangat berbahaya persis seperti bahayanya kekuatan ideologisasi agama. Tampaknya, apa yang dimaksud dengan liberalisme Barat itu adalah metode berpikir yang terlalu bebas termasuk dalam menafsirkan ajaran agama. Hasyim Muzadi menyatakan: “..... liberalisasi pemikiran dalam agama menggunakan ukuran-ukuran Barat, sehingga posisi fiqh diganti *mashalihul mursalah* (kaidah mengenai kemaslahatan) yang tanpa *manhaj* (metode). Maka lahirlah hermeneutika dengan ukuran-ukuran *ammah* (masyarakat) yang tidak seimbang dengan *masalahah* (kesejahteraan) hidup.”²¹

Secara eksplisit, Wakil Rais Aam PBNU, KH Ma’ruf Amin mengalamatkan liberalisasi pemikiran keagamaan tersebut

¹⁹ Antara lain, “Republik Bumi di Surga” dalam *Prisma*, Oktober 1983 yang juga diterbitkan kembali dalam Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, hlm. 173-186; “Tuhan Tidak Perlu Dibela”, dan “Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?”, keduanya dimuat dalam Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

²⁰ Belakangan, setelah aktif di partai politik, Gus Dur memang menampakkan pendekatan yang berbeda, lebih politis menghadapi gerakan kelompok-kelompok Islam radikal (FPI, HTI, MM, dll.), tetapi mungkin karena gerakan-gerakan Islam radikal itu menunjukkan aktivitas kekerasan fisik, tidak lagi terbuka kemungkinan berdialog.

²¹ *Risalah NU*, No 2 Thn I, hlm. 16.

pada Islam liberal, sebuah kelompok gerakan pemikiran Islam yang sebenarnya banyak diikuti oleh kalangan muda NU sendiri. Islam Liberal, menurut kiai asal Banten ini, merupakan gerakan yang mengancam akan merusak tradisi berpikir dalam NU karena berpikir liberal (Ma'ruf menyebut: berlebihan) menyebabkan terputusnya kerangka akademik secara *manhaji* maupun *qauli*. Ma'ruf menyatakan: "Liberalisme adalah *harakah bila manhaj, wala hudud, wala dhawabith*, yaitu suatu gerakan yang tanpa *manhaj* atau tanpa metodologi, dan cenderung liberal, lepas dari *nash qath'i*."..... "Kaum liberalis memuji akal secara berlebihan dalam memahami *nash* sehingga terjadilah desakralisasi agama dan degaibisasi (?) dalam beragama."²² Oleh sebab itu, menurut Ma'ruf, NU telah merumuskan *fikrah Nahdliyah* sebagai "koridor bagi kader NU untuk mengukur apakah kerangka berpikirnya masih dalam koridor NU atau sudah masuk liberalis atau fundamentalis."

Berpikir liberal dalam soal keagamaan yang sebenarnya juga menarik perhatian kalangan muda NU tampaknya menjadi sorot keprihatinan sebagian besar tokoh-tokoh NU yang kini berada dalam struktur organisasi, sebuah kenyataan yang sebenarnya telah terlihat dalam Mukhtamar ke-31 di Boyolali, Jawa Tengah 2004 yang lalu. Hermeneutika, yang ditengarai banyak dipakai oleh kaum liberal, dalam

Mukhtamar itu, sempat menjadi persoalan yang menyita banyak waktu komisi *Bahtsul Masail*, yang akhirnya forum menolak metode tafsir itu dipakai – apalagi dikembangkan – di lingkungan NU karena, paling tidak dari argumen yang muncul secara lisan saat itu, ia merupakan metode tafsir yang biasa dipakai oleh kaum Kristiani dalam menafsirkan kitab sucinya. Sejak itu, ketegangan – kalau tidak konflik – antara tokoh-tokoh struktural NU di satu pihak dengan sekelompok anak muda yang dikategori Islam liberal semakin menguat.

Bisa jadi penolakan pada liberalisme berpikir – bukan hanya Islam liberal sebagai kelompok – dalam soal keagamaan tersebut penting, meski berpikir liberal itu sendiri merupakan sesuatu yang diskursif dan teramat sulit dihindari. Akan tetapi, pilihan sorot perhatian hanya pada liberalisme berpikir, apalagi dialamatkan pada Islam liberal, mau-tak-mau menjadikan "proyek" penolakan liberalisme Barat tersebut terkesan politis, di samping menunjukkan polarisasi di kalangan NU semakin nyata. Gus Dur yang kritis terhadap liberalisme terutama di bidang ekonomi mewanti-wanti agar lebih jeli membaca dan memilah liberalisme, karena tidak semua bagiannya harus kita hindari; perhatiannya pada hak-hak dasar manusia dalam kehidupan merupakan salah satu bagian yang perlu diperhatikan.²³

²² *Risalah NU*, no. 2 Th I, hlm. 19.

²³ Lihat antara lain, Abdurrahman Wahid "Pancasila dan Liberalisme" dalam *Kompas*, 21 Juli 1987.

Menolak liberalisme Barat tersebut juga memperlihatkan inkonsistensi NU yang sejak sekitar 6 tahun belakangan menunjukkan hasrat kuatnya menjadi modern. Pentas Muktamar Boyolali hampir empat tahun lalu, sebagai contoh, memperlihatkan bagaimana NU menyerap begitu kuat cara melihat, memandang, dan menentukan sesuatu secara liberal. Kekayaan kultural berupa kreativitas *genial* yang selama ini dimiliki NU dalam menyikapi dan memecahkan problem seperti pemilihan pemimpin menjadi musnah dan mandul. KH. Sahal Mahfudz yang sejak sebelum pemilihan hampir dipastikan terpilih menjadi Rais Aam berkali-kali menegaskan akan menyerahkan pada muktamirin untuk menentukan Ketua Tanfidz dengan berpedoman pada AD/ART. Permintaan kubu Abdurrahman kepadanya untuk memerankan *ahlul halli wal aqdi* seperti yang pernah diwujudkan dalam Muktamar Situbondo sebagai penegasan supremasi syuriah sama sekali tak di dengar.

Kiai Sahal beralasan bahwa itulah yang demokratis. Sekilas, hal itu, seperti yang dipercaya oleh berbagai kalangan luar NU, memang memperlihatkan kemajuan dan kemodernan sebagai organisasi. Tetapi, bukankah itu berupa demokrasi prosedural, AD/ART bergantung pada citra dan bukan pada substansi. Perspektif politik konvensional meyakini bahwa suatu tindakan akan demokratis apabila ia didasarkan pada aturan yang dibikin secara konsensus. Masalahnya justru terletak pada pendefinisian konsensus itu sendiri yang selalu didominasi oleh kekuatan do-

minan (*voting*). Dalam Muktamar Boyolali hal itu tampak dalam pembahasan AD/ART di mana suara yang menghendaki ditegakkannya supremasi syuriah menjadi terpental. Apalagi luapan aspirasi melalui aksi, lobby, surat pernyataan, pembahasan tandingan, dan demonstrasi, seluruhnya ternyata tak tergrubris.

Sebagai yang hanya melihat *cacah* atau jumlah suara, demokrasi prosedural sangat diragukan dan mengandung problem di dalam dirinya. Karena *cacah* itu sendiri dapat dicapai dengan pengerahan berbagai taktik dan strategi untuk menangkannya. Pembentukan panitia Muktamar yang terdominasi, kunjungan ke berbagai wilayah dengan *berkah-karamah*nya seperti diungkap eksplisit oleh sebagian besar jubiir wilayah dalam pemandangan umum, pengembangan dan pembentukan cabang tanpa anggota di dalam dan luar negeri, dan seleksi ketat muktamirin memperlihatkan cacat demokrasi prosedural yang dipraktikkan dalam Muktamar NU di Boyolali.

Membaca suasana, perilaku muktamirin, dan pernyataan-pernyataan resmi-tak resmi Muktamar Boyolali makin jelas bahwa NU bukan saja sedang mengadopsi modernitas (liberalisme) tetapi juga menjadi bagian di dalamnya. Kecenderungan ortodoksi sangat menonjol dengan melihat demokrasi prosedural sebagai kebenaran tunggal atau *habitus* dalam pengertian Bourdieu. Sesuatu yang berperan penting dalam memahami persepsi dunia sosial yang dihasilkan oleh struktur untuk kemudian melahirkan praktik sosial secara kontinyu.

Terkesan sangat kuat bahwa para muktamirin Boyolali benar-benar terserap dalam “pengalaman *doxis*”. Seolah mereka telah lama tumbuh, belajar, dan mendapatkan identitas sosial di dalam modernitas yang menyebabkan tidak mampu lagi mempersepsikan realitas sosial sebagai sesuatu, kecuali “cara terjadinya”, yang diperlukan bagi eksistensi diri mereka. Dalam konteks seperti itu, mereka tidak lagi memiliki kemampuan untuk melihat secara kritis posisi diri dan keharusan eksistensinya di tengah dogma modernitas seperti halnya demokrasi prosedural.

Barangkali karena itulah, gerakan NU menolak transnasional tidak melirik dan tidak pula tertarik pada neoliberalisme di bidang ekonomi, politik, dan kebudayaan. Suatu kekuatan yang dalam konteks kenegaraan dan kebangsaan In-

donesia lebih berbahaya ketimbang persoalan meruaknya Islam Liberal maupun ideologisasi agama. Karena, liberalisme dalam pengertian itulah yang mengabadikan problem rakyat dan kerakyatan di negeri ini termasuk sebagian besar warga *nahdliyyin*. Dalam sebuah “obrolan” politik di sebuah café di Surabaya awal Juni lalu muncul pertanyaan yang terjawab: mengapa kenaikan harga BBM sebagai perwujudan paling konkret neoliberalisme global tidak mendapatkan respons memadai dari NU, kecuali Gus Dur yang ternyata tidak memperoleh dukungan dari tokoh-tokoh NU yang lain? Bukankah merangseknya kekuatan seperti itulah yang dahulu pernah melahirkan *nahdlatut tujjar*, *tashwirul afkar*, dan resolusi jihad? Tampaknya, kita perlu melawan lupa. ❁