

Nahdlatul Ulama, Dari Politik Kebudayaan Menjadi Budaya Politik



Irsyad Zamjani

Alumnus Universitas Airlangga Surabaya. Melanjutkan ke PPS UI. Kini ia aktif pada Center of Asian Studies (Cenas), Jakarta.
Email: zamjani@yahoo.com

kungnya. Kalau membayangkan saat-saat guyub rasanya kok indah sekali. Tapi sejak romo-romo kiai ikut berpolitik semuanya jadi berubah. Mereka bersaing satu sama lain sesuai afiliasi politik mereka. Akibatnya, warga NU di bawah yang jadi korban. Mereka juga jadi terpecah belah. Yang tidak ikut kiai ini dianggap tidak NU... Pilkada di Bojonegoro kemarin mungkin bisa jadi pelajaran bagi NU. Di basisnya sendiri NU dan kiai-kiainya justru kalah dengan kader dari organisasi lain. Itu mungkin bentuk kekecewaan warga NU, baik kepada NU-nya sendiri atau kepada kiai-kiainya.”

Pada 21 Januari 2008, menjelang Harlah NU ke-82, stasiun Radio Trijaya Network menggelar diskusi interaktif *on air* menghadirkan Ketua Umum PBNU KH. Hasyim Muzadi sebagai pembicara. Menjelang akhir sesi, dari ujung telepon, seorang penanya yang mengaku sebagai warga NU asal Tuban, Jawa Timur mengajukan soal:

“Sejak kecil saya dididik dalam tradisi NU, diajari untuk taat pada para romo kiai. Saya juga aktif dalam berbagai kegiatan yang diadakan NU dan organisasi-organisasi pendu-

Sebelumnya PBNU mengeluarkan maklumat resmi yang mengusulkan untuk menghapus Pilkada dan mengembalikan pada model pemilihan oleh DPRD.¹ Selama ini NU memang menjadi kelompok yang paling diuntungkan sekaligus dirugikan dengan adanya proses pemilihan secara langsung baik di pusat maupun di daerah. Diuntungkan karena jumlah massa yang besar membuat organisasi ini sangat memikat dalam sebuah sistem demokrasi yang menghargai suara satu kepala sekalipun. Jika solid, NU bisa menjadi salah satu lumbung rekrutmen kepemimpinan politik yang potensial. Namun, ia juga dirugikan karena organisasi ini sangat rentan terhadap politisasi. Hal ini muncul karena dua alasan. Alasan

¹ Lihat Maklumat PBNU dalam www.nu.or.id

pertama adalah karena ia tidak bisa mengingkari sejarahnya yang pernah menjadi partai politik. Meski telah berganti kulit pada tahun 1984, tapi darah politik itu tak pernah berhenti mengalir. Alasan kedua adalah kenyataan bahwa tradisi NU tidak mengenal sistem organisasi yang tersentralisasi. Ulama – secara tradisional selalu disebut kiai – sebagai entitas yang diikat oleh federasi NU tak pernah kehilangan kemandiriannya. Mereka punya institusi otonom yang disebut pesantren dan kepemimpinan kultural yang juga mandiri di lokal masing-masing. Seorang Rais Syuriah PBNU, meskipun seorang kiai besar, tidak memiliki wewenang untuk mengatur pendirian seorang kiai di sebuah desa X. Lagi pula tidak semua kiai yang memiliki pengaruh atas massa NU mengikatkan diri pada organisasi NU.

Atas dasar alasan itulah, mendefinisikan entitas NU selalu gampang-gampang susah. Orang selalu lebih memandang NU sebagai komunitas daripada sebuah organisasi. Namun demikian, sebagai komunitas ia sebenarnya memiliki ikatan komunal yang tidak solid. Satu-satunya karakter yang membuat mereka identik adalah suatu praktik kebudayaan yang menempatkan kiai sebagai sentral. Karena banyaknya jumlah kiai di lingkungan NU, maka terjadi pluralisme sentral dan, dengan demikian, beragam pula ketaatan. Ketika keragaman itu dibawa dalam ranah politik, sebuah hal yang lumrah jika hasilnya adalah perpe-

cahan, konflik, dan polarisasi. Mereka yang membawa komunitas NU ke dalam ranah politik bukannya tidak memahami situasi semacam ini. Mereka dan mungkin NU sendiri hanya tidak kuasa menghindar dari – meminjam Umar Kayam – perintah historisnya sendiri.

Saya menyebut perintah historis yang terjadi pada NU sebagai sebuah transformasi dari muasalnya sebagai entitas dengan misi mendorong politik kebudayaan kepada suatu komunitas yang menjadi representasi bagi hadirnya sebuah corak budaya politik. Sebelum melangkah terlalu jauh, saya akan mengklarifikasi dua konsep tersebut sehingga diskusi ini akan menjadi lebih jelas.

Politik Kebudayaan dan Budaya Politik

Secara akademis, politik kebudayaan merupakan bagian dari diskursus antropologis. Sementara budaya politik adalah suatu subyek kajian dalam ilmu politik. Sebagai diskursus antropologis, politik kebudayaan berawal dari pandangan yang melihat budaya sebagai entitas manusiawi yang dibentuk dan dibina. Pandangan ini menolak definisi ontologis dari kebudayaan yang memandang kebudayaan dan perkembangannya sebagai “sesuatu yang berjalan sendiri sesuai dengan hakikatnya, sebagai sesuatu yang bukan dibuat oleh manusia dan sudah hadir begitu saja sebagai rujukan dan pegangan yang harus diikuti oleh pendukung suatu kebudayaan.”² Sebaliknya, sebagai entitas manusiawi, hubungan kebudayaan dengan

² Ignas Kleden, “Ontologi Kebudayaan atau Politik Kebudayaan?”, Makalah tidak diterbitkan.

pelaku kebudayaan bersifat timbal balik. Pelaku kebudayaan bersifat pasif dan aktif sekaligus. Sebagai pelaku budaya, manusia mengacu sekaligus mereproduksi kebudayaan. Sebaliknya, kebudayaan mempengaruhi pola hidup pelakunya dan berkembang karena perkembangan pemikiran manusia.

Politik kebudayaan, dengan demikian, juga berpangkal pada penolakan terhadap setiap pandangan deterministik tentang kebudayaan. Politik kebudayaan menolak ide humanis liberal tentang budaya sebagai ekspresi spirit manusia, menolak pandangan marxis yang ekonomistik tentang budaya sebagai refleksi kepentingan kelas berkuasa dan menganggap budaya massa sebagai obat penenang dangkal yang dirancang untuk dikonsumsi oleh para buruh. Politik kebudayaan bertolak pada sebuah pandangan yang menekankan pada agensi, pada kekuatan subyektif manusia sebagai agen. Dalam agensi yang aktif, akan terjadi perebutan dan reproduksi makna kebudayaan. Agensi mengandaikan bahwa terdapat suatu kemungkinan yang besar bagi

manusia untuk melakukan rekayasa kebudayaan. Meaghan Morris menjelaskan konsep agensi dalam kajian kebudayaan sebagai berikut.

Ini berarti mengkaji bukan bagaimana orang-orang berada dalam budaya yang diwariskan secara pasif, melainkan apa yang mereka lakukan dengan komoditas budaya yang mereka jumpai dan gunakan dalam kehidupan (praktik) sehari-hari, dan dengan demikian apa yang mereka buat sebagai budaya... (Budaya) bukan praktik estetis, melainkan suatu zona 'kontestasi' sosial... landasan yang di dalam dan di atasnya kepentingan-kepentingan berbeda bertarung demi hegemoni.³

Dari definisi itu terdapat dua pengertian agensi. *Pertama*, pengertian bahwa



www.wikimedia.org

³ S. Sheridan, "Reading the Women's Weekly: Feminism, Femininity and Popular Culture," dalam B. Caine dan R. Pringle (eds.), *Transitions – New Australian Feminisms*, (New South Wales: Allen and Unwin, 1995), hlm. 92

manusia memproduksi makna bukan secara pasif mengkonsumsinya melalui pertukaran mereka dengan komoditas budaya. *Kedua*, ada konsep agensi politik yang tercakup dalam gagasan 'kontestasi dan pertarungan demi hegemoni'. Hal ini sesuai dengan gagasan Stuart Hall bahwa politik kebudayaan merupakan suatu praktik kelembagaan yang memungkinkan pembentukan intelektual organik.⁴ Istilah yang terakhir ini diintrodusir oleh Antonio Gramsci yang berarti kelompok cerdas pandai dalam masyarakat yang berada pada garda terdepan dalam mengkonstruksi hegemoni.⁵

Lantas bagaimana suatu politik kebudayaan bekerja? Karena agensi bekerja dalam ruang kontestasi sosial, maka politik kebudayaan melakukan dua praktik strategis; resistensi dan representasi. Resistensi menyangkut bagaimana agen kebudayaan yang diperlakukan sebagai inferior melakukan perlawanan demi mendapatkan tempat sosialnya dalam melakukan ekspresi dan artikulasi budaya. Sementara itu, representasi menyangkut mediasi simbolik dalam mengungkapkan dan merekonstruksi komoditas kebudayaan dari suatu komunitas budaya. Dua strategi ini akan bekerja maksimal jika didukung oleh intelektual organik yang efektif sebagai agen.

Sementara itu, dalam kajian ilmu politik, budaya politik merupakan suatu konsep yang diperkenalkan pasca Perang Dunia II. Konsep ini menjadi dasar bagi berbagai kajian perbandingan politik yang dilakukan oleh para ilmuwan Amerika Serikat pada awal dekade 1960-an. Konsep ini digunakan untuk memberi alternatif jawaban atas pertanyaan mengapa tidak ada praktik demokrasi yang seragam di berbagai negara di dunia. Sebelumnya, ilmuwan politik meyakini bahwa demokrasi Barat adalah satu-satunya acuan sistem demokrasi. Konsep budaya politik menjelaskan bahwa sebuah sistem politik dibangun dan tidak bisa dilepaskan dari budaya politik suatu masyarakat. Oleh karena itu, teori demokrasi di Barat bisa saja menjadi anarki begitu dipraktikkan oleh negeri-negeri non-Barat.

Gabriel Almond dan Birham Powell yang menyoroti budaya politik mengatakan bahwa budaya politik mencakup suatu konsep 'yang terdiri dari sikap, keyakinan, nilai-nilai dan keterampilan yang sedang berlaku bagi seluruh anggota masyarakat, termasuk pola kecenderungan-kecenderungan khusus serta pola-pola kebiasaan yang terdapat pada kelompok-kelompok dalam masyarakat'.⁶ Keduanya menekankan bahwa budaya

⁴ Stuart Hall, "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies" dalam L. Grossberg et.al. (eds.), *Cultural Studies*, (New York: Routledge), hlm. 281

⁵ Mengenai gagasan hegemoni Antonio Gramsci, lihat Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought; Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, (Oxford: Clarendon Press, 1987), hlm. 130 – 190

⁶ Gabriel Almond dan G. Birham Powell Jr., *Comparative Politics: A Development Approach*, (Boston: Little, Brown, 1966), hlm. 23

politik adalah 'dasar' bagi pembentukan sebuah sistem politik. Budaya politik menyangkut karakter subyektif dan psikologis yang memberi seperangkat makna dan tujuan di mana sebuah sistem politik berakar. Ilmuwan lain Sidney Verba lebih mengaitkan budaya politik pada perilaku politik. Menurutnya, "budaya politik suatu masyarakat memuat sistem keyakinan empiris, simbol ekspresif, dan nilai-nilai yang mendefinisikan situasi di mana tindakan politik mengambil tempat. Ia memberikan orientasi subyektif dari politik."⁷

Banyak orang memahami budaya politik sebagai ideologi. Namun, menurut Albert Widjaja, tidak seperti halnya ideologi, budaya politik hampir selalu menonjolkan sifat netral dari ideologi dan sistem keyakinan yang berakar di masyarakat. Budaya politik merupakan bagian dari kebudayaan masyarakat dengan ciri-ciri yang khas. Aspek-aspek budaya politik mencakup, misalnya, masalah legitimasi, pengaturan kekuasaan, proses pembuatan kebijaksanaan, kegiatan kepartaian, perilaku aparatur pemerintah, serta gejala-gejala masyarakat terhadap kekuasaan yang memerintah. Atau dengan kata lain, kehidupan politik menyangkut segala sesuatu yang mengatur

kekuasaan masyarakat dalam mengarahkan kehidupan anggota-anggotanya ke arah tujuan yang dikehendaki bersama. Kegiatan politik tidak hanya terbatas pada kepentingan atau kekuasaan pemerintahan; melainkan memasuki pula dunia keagamaan, kegiatan ekonomi, sosial, kehidupan pribadi dan kehidupan masyarakat luas.⁸ Berbeda dengan politik kebudayaan, budaya politik membutuhkan konseptualisasi sikap dan pandangan demi menghimpun legitimasi politik. Legitimasi itulah yang memupuk dukungan dan keyakinan terhadap suatu budaya politik.

Walaupun budaya politik merupakan sistem nilai dan keyakinan yang dimiliki bersama oleh masyarakat, namun harus disadari pula bahwa tidak ada satu masyarakatpun yang tiap anggotanya mempunyai budaya politik yang tepat sama dan seragam.⁹ Lucian W. Pye menyatakan bahwa terutama antara para elite dan massa rakyat terdapat budaya politik yang berbeda. Ia mengatakan,

"Di dalam semua sistem politik selalu terdapat perbedaan yang fundamental antara kebudayaan pemimpin serta pemegang kekuasaan dan kebudayaan massa rakyat, baik rakyat yang di dalam kondisi dieksploitasi maupun rakyat yang dianggap terhormat dan dihargai... sekalipun

⁷ Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, (New York: Princeton University Press, 1963), hlm. 525

⁸ Albert Widjaja, *Budaya Politik dan Pembangunan Ekonomi*, (Jakarta: LP3ES. 1988), cetakan kedua, hlm. 8

⁹ Widjaja, *Budaya Politik*, hlm. 9

masyarakatnya memiliki kehidupan demokrasi yang tinggi, perbedaan tersebut tetap ada walaupun pemimpin-pemimpin politik mencoba meyakinkan bahwa mereka sejawa dan mengemban suara rakyat.¹⁰

NU dan Politik Kebudayaan

Berdirinya NU pada tahun 1926 adalah pelembagaan dua spirit. Pertama, pelembagaan cita-cita nasionalisme dalam wujud perlawanan terhadap kolonialisme yang saat itu semakin hegemonik. Kedua, penegasan diri sebagai representasi dari sebuah komunitas kebudayaan tertentu dan perlawanan terhadap suatu imperialisme kultural. Semua orang tahu bahwa masa itu adalah periode di mana kolonialisme Belanda telah memasuki hari tuanya yang membuatnya semakin arif di satu sisi, namun juga semakin licin di sisi lain. Sejarah menyebut masa itu sebagai periode politik etis. Sebuah masa konsolidasi kebudayaan paling prestisius dalam sejarah kolonialisme Belanda. Kebijakan politik etis itu bermula ketika Conrad Theodore van Deventer, seorang anggota parlemen Belanda, pada tahun 1899 menerbitkan karangannya di majalah *De*

Gids yang berjudul *Een Eereschuld* (hutang budi).¹¹ Menurutnya, pengembalian jutaan uang yang sempat dinikmati Belanda tidak diharuskan oleh peraturan hukum, tetapi oleh hukum yang lebih tinggi yang disebut orang hukum kehormatan dan kejujuran.¹² Gagasan itu berujung pada pidato Ratu Wilhelmina pada tahun 1901:

“Sebagai negara Kristen, Negeri Belanda wajib memperbaiki kedudukan hukum orang-orang Kristen pribumi di Kepulauan Hindia, memberikan dukungan kuat pada misi Kristen, dan menanamkan pada seluruh sistem pemerintahan dengan kesadaran bahwa Negeri Belanda mempunyai kewajiban moral terhadap penduduk di kawasan ini.”¹³

Pidato Ratu tersebut memang berdekatan dengan kemenangan koalisi partai-partai Kristen dan Katholik yang mendukung Abraham Kuypers sebagai Perdana Menteri. Kala itu di negeri Belanda sedang berlangsung era kebangkitan Calvinisme yang selalu menyerukan tentang moral Kristen. Sebaliknya, orang-orang Belanda di Hindia yang sejak jauh

¹⁰ Lucian W. Pye, “Introduction”, dalam Lucian W. Pye dan Sidney Verba (eds.), *Political Culture and Political Development*, (Princeton: Princeton University Press, 1965), hlm. 15

¹¹ Van Deventer bukan yang pertama menggunakan istilah tersebut. Sembilan tahun sebelumnya, P. Brooschoft, redaktur utama harian *De Locomotief*, Semarang telah menggunakannya. Dalam tulisan-tulisan tajuk rencana di harian itu pada tahun-tahun 1880–1890, ia berulang kali menekan pemerintah untuk mencairkan pinjaman sebanyak 100 juta gulden bagi pelaksanaan tanaman-tanaman produksi dengan menghapuskan bunganya. Untuk itu ia menyebutnya *eereschuld* (hutang budi). Elisabeth Locher-Scholten, *Etika Yang Berkeping-keping; Lima Telaah Kajian Aliran Etis dalam Politik Kolonial 1877-1942*, (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1996), hlm. 31

¹² Scholten, *Etika Yang Berkeping-keping*, hlm. 240

¹³ Akira Nagazumi, *Bangkitnya Nasionalisme Indonesia: Budi Utomo 1908–1918*, (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1989), hlm. 27

hari telah mempersoalkan ketimpangan kebijakan-kebijakan Belanda di Hindia justru sangat antipati terhadap upaya kristenisasi Hindia oleh pemerintah pusat. Politik etis seringkali dikaitkan dengan beberapa aliran; aliran Brooshooft¹⁴ diilustrasikan dalam gambaran petani yang sejahtera, Van Deventer petani yang terdidik, Kuyfer¹⁵ petani yang dikristenkan, Van Heutz¹⁶ mengutamakan masalah ketertiban dan keamanan, dan Snouck Hurgronje yang menekankan asosiasi elite Indonesia melalui pendidikan Barat.¹⁷

Melalui proyek asosiasi yang dipelopori oleh Snouck Hurgronje, Belanda ingin menggeser kesadaran budaya Indonesia menjadi kesadaran budaya Barat. Proyek pembaratan kemudian dilangsungkan di berbagai penjuru Nusantara, terutama di Jawa. Sejumlah sekolah modern didirikan, berbagai organisasi bermunculan, dan sistem administrasi kolonial semakin mendominasi. Bagi Snouck, dengan memperkenalkan pendidikan dan kebudayaan Barat kepada penduduk pribumi Indonesia, hal itu akan mengalihkan mereka dari kecenderungan konser-

vatif dalam Islam sekaligus akan menciptakan dasar bersama bagi persatuan politik negeri Timur dan Barat sebagai bagian yang setara dalam ikatan kerajaan di masa yang akan datang.¹⁸

Modernisasi tersebut membawa implikasi ganda. Di satu sisi, secara politis, ia menerbitkan kesadaran kaum pribumi untuk bangkit. Pribumi semakin sadar bahwa keberadaan orang Eropa selama ratusan tahun di bumi Nusantara adalah sebuah pendudukan dan penjajahan yang menindas. Penindasan manusia atas manusia adalah pengingkaran terhadap cita modernitas. Politik etis menjadi momentum bagi merekahnya nasionalisme politik. Namun, di sisi lain, arus modernisasi sebagai praktik kebudayaan tak pernah mampu dibendung. Pada gilirannya, ia menerbitkan ketimpangan kultural dalam masyarakat pribumi sendiri. Terdapat pemilahan budaya yang membagi antara mereka yang modern dan mereka yang belum modern. Di kalangan pribumi muncul pandangan yang terbelah soal modernitas dalam hubungannya dengan tradisi Eropa.

¹⁴ Mr. P. Brooshooft adalah redaktur utama harian *De Locomotief*, Semarang. Ia merupakan penulis utama tajuk rencana koran tersebut dari tahun 1887 hingga 1895 dan 1898 sampai 1904 yang berperan penting dalam peralihan kebijakan dari masa liberal ke periode etis. Ia sangat rajin membuat tulisan-tulisan kritis baik mengenai kebijakan pemerintah maupun tradisi kaum pribumi.

¹⁵ Abraham Kuyfer adalah pemimpin koalisi partai-partai Kristen dan Katolik yang menjadi Perdana Menteri Kerajaan Belanda pada awal tahun 1900

¹⁶ Van Heutz adalah Gubernur Jenderal Hindia Belanda yang menjadi arsitek berbagai peperangan di Sumatera.

¹⁷ Scholten, *Etika Yang Berkeping-keping*, hlm. 56

¹⁸ Scholten, *Etika Yang Berkeping-keping*, hlm. 249

Di satu pihak, muncul kubu yang memandang modernitas bersifat universal dan harus diapresiasi. Terdapat sisi-sisi cerah dari peradaban Eropa yang layak untuk dipedomani. Kubu yang lain menganggap modernitas sebagai representasi budaya Barat. Bagi kelompok Muslim, budaya Barat yang Kristen, dengan demikian, adalah juga budaya kafir. Kubu pertama menganggap perlawanan terhadap penjajahan Eropa adalah perlawanan politik. Sementara kubu kedua memandang perjuangan melawan penjajahan Barat adalah perlawanan terhadap baik praktik politik maupun dimensi kebudayaannya sekaligus. NU sebagai representasi dari kalangan muslim tradisional waktu itu dapat ditempatkan dalam kelompok yang kedua.

Perlawanan ini bahkan telah dilakukan kaum ulama tradisional sejak sebelum berdirinya NU itu sendiri. Terutama di Jawa, spirit Islam sangat efektif menjadi legitimasi bagi munculnya gerakan perlawanan politik terhadap penjajahan. Sebagaimana dicatat Sartono Kartodirdjo, gerakan-gerakan itu biasanya memang memusat di seputar para kiai dan pesantren mereka. Gerakan protes petani Banten tahun 1888 yang fenomenal itu dipimpin oleh kaum ulama tradisional. Dalam cerita rakyat, gerakan itu lebih dikenal dengan sebutan Perang Wasid,

mengacu pada K.H. Wasid dari Beji yang menjadi pemimpin utamanya. Ia bersama kiai lain, yakni K.H. Tubagus Ismail, K.H. Usman, dan K.H. Ishak memimpin tak kurang dari 1700 orang massa pemberontak.¹⁹ Mengenai muasal dari pemberontakan ini, Sartono mencatat:

Peristiwa itu merupakan manifestasi sikap protes atau penolakan terhadap segala macam modernisasi, sistem birokrasi, fiskal, pendidikan, kesehatan, dan lain sebagainya. Telah berkali-kali rakyat melakukan protes terhadap penarikan pajak, antara lain pajak kepala dan pajak pasar. Penetrasi pengaruh pangreh praja 'gupermen' Hindia Belanda mengancam kedudukan para ulama yang penuh kekuasaan karismatis itu. Pelbagai kepentingan dalam kelembagaan pendidikan dan pengaruh kepemimpinan tradisional-pun dirasakan mulai terancam.²⁰

Bagi Sartono, Perang Wasid merupakan pemberontakan berskala paling besar, baik ruang lingkup maupun jumlah pesertanya di antara puluhan pemberontakan di Indonesia pada umumnya dan di Jawa khususnya. Daerah yang menjadi basis gerakan protes adalah Anyer, Cilegon, dan Kramat Watu. Di ketiga daerah itu terdapat lebih kurang 164 guru pesantren dan 3600 orang santri. Persiapan ke arah pemberontakan tanggal 9 Juli 1988 itu berlangsung berbulan-bulan dan

¹⁹ Sartono Kartodirdjo, "100 Tahun Pemberontakan Petani Banten" dalam *Sejak Indische sampai Indonesia*, (Jakarta: Kompas, 2005), hlm. 31-32

²⁰ Kartodirdjo, "100 Tahun Pemberontakan Petani Banten", hlm.34

bersifat sangat rapi. Para kiai pandai menyelubungi pertemuan-pertemuan mereka dengan kedok perhelatan keagamaan. Loyalitas murid terhadap guru yang bersifat personal juga membuat kerahasiaannya terjaga. Yang hadir dalam berbagai pertemuan itu bukan hanya kiai dari Banten, tapi juga sejumlah kiai dari pesantren di Jawa Timur, seperti Madiun. Jaringan pesantren memang sangat efektif dalam mengkonsolidasikan gerakan.²¹ Modus-modus perlawanan ala jaringan pesantren ini kemudian juga dikembangkan saat gerakan Sarekat Islam mulai mekar di awal abad XX.

Sementara itu, secara kultural, ulama-ulama tradisional juga melakukan perlawanan terhadap pembaratan kultural yang dilancarkan oleh Belanda. Perlawanan itu bahkan muncul dalam hal yang bersifat material. Saat munculnya sejumlah lembaga pendidikan Barat di Nusantara, sejumlah ulama mulai dibekap kegalauan. Mereka menolak kurikulum sekuler Belanda. Seorang ulama di Martapura, Kalimantan Selatan, Kiai Kasyful Anwar mendirikan sebuah pesantren bernama Darussalam. Sampai hari ini, itu adalah salah satu pesantren tertua di Pulau Kalimantan. Saat berkecambahnya sekolah-sekolah milik Belanda di Kalimantan, ia berkampanye kepada masyarakat untuk menghindari sekolah-sekolah

sekuler milik penjajah. Hal yang sama terjadi pula di Jawa. Para ulama Jawa bahkan menolak komoditas budaya kolonial seperti celana dan dasi. Mereka melarang santri-santrinya menyandang aksesoris tersebut. Seperti halnya Gandhi di India, para kiai menyerukan umat Islam untuk memakai sarung sebagai pakaian tradisional.

Selain penetrasi kultur Barat, kalangan muslim tradisional juga harus menghadapi tekanan dari kaum Muslim puritan yang sejak akhir abad XIX telah mulai berkembang. Kaum puritan ini berniat mengubah praktik kebudayaan Muslim tradisional menjadi praktik budaya keberislaman baru yang, menurut mereka, lebih sesuai dengan ajaran Qur'an dan Sunnah Nabi. Menurut mereka, praktik keislaman tradisional tersebut telah terhinggapi 'penyakit' TBC (*tachayyul*, *bid'ah*, dan *churafat*) yang berlawanan dengan ajaran Islam yang murni. Mereka menyerang tradisi *tahlilan*, *selamatan*, dan *ziarah*. Bagi mereka, segala bentuk komunikasi dengan arwah orang-orang yang meninggal bertentangan dengan ajaran murni Islam. Tradisi pesantren oleh para pembaru disebut kolot dan kitab-kitab fiqh tradisionalnya disebut penuh dengan *bid'ah* dan taklid buta.²²

Serangan-serangan ini mendapat reaksi di berbagai tempat. Kongres Al-Is-

²¹ Kartodirdjo, "100 Tahun Pemberontakan Petani Banten", hlm. 34-35

²² Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Sala: Jatayu, 1985), hlm. 35; Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 27

lam di Cirebon 1922 menjadi tempat mengemukanya perdebatan ini dengan cukup hebat. Kongres yang sedianya diperuntukkan untuk mencari kompromi dalam hal reformasi pendidikan dan masalah *ijtihad* ini berubah menjadi ajang saling mengkafir-musyrikkan.²³ Abdul Wahab Chasbullah, tokoh penting ulama tradisional yang hadir dalam kongres Al-Islam pertama itu menjadi figur yang sangat menonjol. Ia menyetujui diberlakukannya sistem persekolahan modern untuk pendidikan agama sebagai alternatif dari sistem lama, pesantren, tapi ia menolak perubahan kurikulum. Ia bersikukuh bahwa kitab-kitab madzhab tidak bisa digantikan oleh yang lain.²⁴

NU didirikan oleh kaum ulama tradisional sebagai wujud perlawanan kultural terhadap berbagai kecenderungan di atas. Pendirian itu sekaligus memuat mediasi simbolik di mana NU menahbiskan diri sebagai representasi dari budaya komunitas tradisional yang sedang terdesak dalam tegangan antara westernisasi di satu sisi dan puritanisasi di sisi lain. Agensi yang diperankan oleh ulama-ulama tradisional menampilkan karakter mereka sebagai sosok-sosok intelektual organik. Mereka ingin mempertahankan ulama sebagai institusi tradisional yang

tetap dianut oleh umat Muslim, sebagai otoritas tradisional yang hegemonik.

Setelah kemerdekaan, hampir semua organisasi yang ada tiba-tiba berubah menjadi organisasi politik atau minimal memiliki saluran politik sendiri. Organisasi-organisasi Islam, kecuali Perti dan PSII, membentuk sebuah payung politik bersama bernama Masyumi. NU pun menggabungkan diri dengan Masyumi. Karena melihat pentingnya posisi ulama di masyarakat, partai ini benar-benar mengerti bagaimana memanfaatkan otoritas kharismatik kaum ulama tersebut.²⁵ Para ulama menjadi kekuatan tersendiri bagi organisasi ini karena mereka memiliki legitimasi religius di mata umat Islam yang menjadi basis konstituen Masyumi. Para kiai NU dalam Muktamarnya di Purwokerto tahun 1946 menyerukan kepada seluruh umat Islam untuk 'membangiri partai Masyumi.'²⁶ Demi kepentingan ini, institusi Majelis Syuro didirikan. Para ulama yang menduduki posisi Majelis Syuro ini diperlakukan sebagai pemimpin spiritual dengan membebaskan mereka mempertahankan gaya kepemimpinan kharismatik tradisional. Peran ini sangat efektif ketika Masyumi dihadapkan pada urusan-urusan yang genting, seperti pemberian fatwa

²³ Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*, (Jakarta: Grafiti, 1987), hlm. 247; Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952 - 1967*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 31

²⁴ Noer, *Partai Islam*, hlm. 248

²⁵ Noer, *Partai Islam*, hlm. 78

²⁶ Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 103

jihad di saat pergolakan revolusi berlangsung. Dua ulama NU terkemuka, Hadhratusy Syekh K.H. Hasyim Asy'ari dan K.H. Abdul Wahab Chasbullah, secara berturut-turut menduduki posisi ini.

Di satu sisi, sebagai organisasi bermassa terbesar di antara organisasi Islam pendukung Masyumi, NU memang paling berkepentingan dengan aspirasi warganya. Namun, di sisi lain, lembaga majelis syuro di mana orang-orang NU banyak mengisi posisi tidak terlalu strategis untuk menentukan arah kebijakan partai. Apalagi sejak Mukhtamar Masyumi keempat tahun 1949, kewenangan majelis syuro dipangkas secara signifikan. Lembaga eksekutif partai diisi orang-orang dari kalangan Islam modernis yang dianggap lebih cakap secara administratif. Bagi NU keadaan seperti ini sama sekali kurang menguntungkan. NU merasa keberadaannya dalam partai telah dipolitisasi. Faksionalisme antara NU dan kelompok modernis menemukan tempat barunya dalam Masyumi. Ujungnya adalah keluarnya NU dari Masyumi pada tahun 1952. Pada tahun itu pula ia mengubah dirinya menjadi partai politik. Seluruh infrastruktur organisasi diubah menjadi alat-alat kelengkapan partai.

Jika ditilik, NU memang tidak mungkin melawan arus sejarah saat itu. Periode itu memang menjadi periode di mana aspirasi politik dibuka demikian lebar. NU bukan satu-satunya ormas yang menjadi partai politik. Persatuan Tarbiyah

Islamiyah (Perti) dan sempalannya, Partai Politik Tarekat Islam (PPTI), adalah ormas yang kemudian menjadi partai politik. Keduanya adalah organisasi lokal asal Bukittinggi yang menjadi partai tersendiri karena konflik lokal dengan Majelis Islam Tinggi yang telah mengubah diri menjadi Masyumi. Banyak perkumpulan lain juga melakukan hal serupa. Yang menguntungkan, NU dikenal memiliki jumlah anggota yang besar dan cukup fanatik. Itu adalah modal yang sangat potensial sebagai partai politik.

Dalam konteks politik kebudayaan, ada dua alasan kuat mengapa NU mengubah diri menjadi sebuah partai politik. Pertama, NU ingin melawan sebuah *stereotype* budaya yang mengidentikkan muslim tradisional dengan praktik keagamaan yang bersifat eksklusif, *ritual-minded* dan adiduniawi. Dalam Mukhtamar Masyumi keempat bulan Desember 1949 di Jogjakarta sejumlah kalangan modernis mengatakan bahwa politik modern terlalu rumit dan banyak persyaratan teknisnya bagi para ulama kampung berlatar-belakang pendidikan tradisional. Seorang peserta asal Muhammadiyah, Mr. Saleh, bahkan menyatakan bahwa politik adalah urusan dunia yang bersifat umum dan bukan hanya peristiwa-peristiwa seputar pesantren. Menurutnya, masalah politik terlalu luas untuk "didiskusikan sambil menggenggam tasbih".²⁷ NU ingin membuktikan diri bahwa kalangan muslim tradisional bisa menjadi pelantun doa

²⁷ Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, hlm. 102

yang baik sekaligus pengolah langkah politik yang tangkas.

Kedua, kasus gagalnya kader NU dalam mempertahankan posisi menteri agama memiliki makna representasi simbolik yang penting. Sebagaimana analisis Fealy, makna posisi kementerian agama ini menyangkut masalah legitimasi bagi politik Islam tradisional. Kementerian agama adalah satu-satunya otoritas dalam negara waktu itu yang mengendalikan urusan keagamaan. Selama belum terbentuknya suatu negara berdasarkan Islam, Soekarno, dalam pandangan NU adalah *waliyyul amri al-dlaruri bi-sy-syaukah*, seorang pemimpin sekuler yang memiliki kekuasaan *de facto* sementara. Dengan ketiadaan khalifah dan sultan, para ulama tradisional berkepentingan untuk memastikan bahwa prinsip pendelegasian wewenang ketuhanan kepada para penguasa bumi terlaksana. Kementerian agama sama posisinya dengan para fungsionaris agama dalam kesultanan pada masa prakolonial dan kolonial. Kaum ulama yang otoritatif, terutama, dalam ilmu fikih adalah yang paling berhak menduduki posisi itu. Hal itu memberikan legitimasi bagi kementerian agama untuk mengatur penerapan hukum Islam sekaligus memberi ulama peran langsung dalam negara. Yang demikian lebih penting bagi NU daripada gagasan abstrak mengenai Negara Islam.²⁸

NU sebagai Budaya Politik

Dalam situasi politik orde lama yang sangat dinamis kesibukan semua partai politik lebih tercurah pada bagaimana mempertahankan posisi politik mereka daripada mengelola aspirasi politik masyarakat. Hal itu dipertajam oleh pertarungan ideologi politik yang bukan hanya terjadi di tingkat elite, tapi juga merambah hingga masyarakat akar rumput. Meskipun di panggung politik elite pertentangan lebih berupa perebutan jabatan, di tingkat bawah, pertarungan ideologi bisa berujung pada perjuangan hidup mati dalam bentuknya yang paling nyata. Tak dapat dipungkiri, praktik dan orientasi kultural umat NU yang khas telah menjadi embrio bagi lahirnya sebuah ideologi dan budaya politik. Perubahan NU menjadi organisasi politik dan alam politik orde lama yang penuh gebyar, tak dapat dihindari, telah membuat embrio ini matang dan tumbuh semakin dewasa. Sejarah menyaksikan banyak orang tercengang betapa sebagai partai baru yang hanya diperkuat para 'pemegang tasbih', NU secara cepat beradaptasi dengan situasi politik orde lama. Pemilu pertama tahun 1955 menempatkan NU pada posisi tiga besar pengumpul suara pemilih terbanyak.

Budaya politik NU dibentuk melalui perpaduan tiga hal; tradisionalisme Islam; pragmatisme priyayi Jawa, dan patronase

²⁸ Fealy, *Ijtihad Politik Ulama* ibid, hlm. 181

kultural. Tradisionalisme Islam terutama menyangkut ortodoksi Islam sebagai tatanilai. Dalam lingkup inilah, mulai dilakukan konseptualisasi praktik politik. Doktrin-doktrin Islam merupakan sumber dari mana legitimasi politik NU bermuasal. Oleh karena itu, tak mengherankan jika para ulama NU seringkali mengutip dalil-dalil keagamaan untuk melegitimasi langkah-langkah politiknya. Selain itu, dalam politik Islam, ulama menduduki posisi sentral sebagai pemegang legitimasi spiritual-keagamaan. Sebagai partai politik, seluruh arah kebijakan politik NU ditentukan, dikendalikan, dan dimainkan secara langsung oleh kaum ulama. Orang menyaksikan bahwa manuver-manuver politik NU dimainkan langsung oleh Rais Syuriah NUK.H. Abdul Wahab Chasbullah.

Pragmatisme priyayi Jawa menyangkut cara bagaimana kaum ulama mempertahankan dan merebut kekuasaan dalam percaturan politik yang lebih luas. Sebagaimana karakter para priyayi Jawa yang mudah menjalin kerjasama dengan pihak manapun yang memberi keuntungan bagi lestarinya posisi politik mereka, para ulama NU juga demikian. Kiai Wahab tanpa canggung menda-tangi Soekarno saat hubungan keduanya dengan Masyumi me-manas. Meskipun terjadi pertentangan ideologis di tingkat arus bawah, para

ulama NU bahkan menyediakan diri dalam proyek Nasakom yang melibatkan PKI pada awal dekade 1960-an. Pragmatisme ini turut melanggengkan patronase kultural dalam NU. Tidak seperti tipe ideal santri yang digambarkan Geertz sebagai komunitas yang memiliki sikap hidup mandiri dan memiliki jiwa wira-usaha yang kuat, sebagian besar santri di pedalaman Jawa memiliki ketergantungan yang besar terhadap patron ulama mereka. Bagi santri, kiai telah menjadi tempat mengadukan berbagai persoalan kehidupan. Sebagai sebuah budaya politik, NU memandang ketergantungan ini sebagai aset politik yang berharga. Ketiga karakter kultural di atas menjadi corak bagaimana politik NU bekerja.

Sejak masa kepemimpinan Idham Chalid, peran ulama yang duduk dalam dewan syuriah mulai dikendalikan oleh para politisi di dewan tanfidziyah. Hal ini terutama setelah wafatnya Kiai Abdulwahab Chasbullah, pendiri, Rais Aam, dan politisi NU paling disegani setelah



www.arsipjatim.go.id

Hadlratasy Syaikh Hasyim Asy'ari. Idham menjadi sosok yang selalu 'hidup' dalam segala rupa pancaroba politik. Di masa Soekarno, ia pernah menjadi salah seorang menteri dan Wakil Perdana Menteri. Di masa Soeharto, ia menjadi Ketua MPR, Ketua DPA, hingga Presiden Partai Persatuan Pembangunan yang pertama. Dialah ketua umum tanfidziyah PBNU paling lama dalam sejarah (1956 – 1984). Yang menarik, ia tidak datang dari basis utama NU di Jawa, tapi dari basis lain di Kalimantan Selatan. Ia juga tidak dibesarkan dalam tradisi pesantren salaf, tapi dididik dalam tradisi pesantren modern di Gontor, Ponorogo. Pengaruhnya yang besar membuatnya beberapa kali berkonfrontasi dengan jajaran syuriah, di antaranya Rais Aam Kiai Bisri Syansuri. Idham memang mengikuti garis politik KH. Abdul Wahab Chasbullah yang melihat kekuasaan secara lebih pragmatis.

Dalam sebuah pidato pada pelatihan kader NU di Cisarua, 20 Februari 1969, Idham Chalid menjelaskan bahwa gaya politik NU adalah gaya Imam Syafii yang hati-hati dan diplomatis, bukan gaya Imam Hambali yang kaku dan radikal.²⁹

Ia mengatakan bahwa jika orang dihadapkan pada dua pilihan kebenaran, maka ia harus memilih salah satu yang resikonya paling rendah. Memimpin secara hati-hati akan lebih menjamin kemajuan umat daripada memimpin secara gegabah. Menurutny, inilah cara *ahlus sunnah wal jama'ah*. Idham mengatakan bahwa jika seorang pemimpin bertindak secara konsisten hanya dengan tujuan agar ia dikenal sebagai orang yang konsisten tanpa menimbang konsekuensi dari tindakannya, maka umat yang dipimpinnya akan hancur.³⁰

Budaya politik masih bertahan bahkan di saat NU tidak lagi secara resmi menjadi partai politik di era Soeharto. Era itu justru menjadi radikalisasi bagaimana ulama NU semakin memahami makna politik mereka. Muktamar NU di Situbondo tahun 1984 sejatinya tidak melucuti infrastruktur politik NU, namun justru menyebarkannya dalam spektrum yang lebih luas. Muktamar itu mendekonstruksi sebuah pola yang menempatkan para pemegang jabatan formal di NU sebagai pemilik otoritas politik dan spritual tertinggi. Sebagaimana catatan Mitsuo

²⁹ Dalam pidatonya, Idham menyitir cerita sejarah berikut ini: "Ketika Imam Hambali ditanya oleh Khalifah Al-Makmun apakah Qur'an itu *hadith* atau *qadim*, ia menjawab dengan sangat tegas, '*qadim*' dan akibatnya ia disiksa dan dipenjarakan. Sebaliknya, Imam Syafi'i memberikan suatu jawaban diplomatis. Sambil menunjuk pada jari tangannya, ia mengatakan bahwa kelima hal ini, Qur'an, Perjanjian Lama, Perjanjian Baru, Zabur dan Suhuf adalah *hadith*. Maksud dari jawabannya bukan bahwa Qur'an itu yang diciptakan, melainkan jari tangannya. Khalifah merasa puas dan membebaskan Imam Syafii. "Idham Chalid: protecting the umat" dalam David Bouchier dan Vedi R. Hadiz (ed.), *Indonesian Politics and Society: A Reader*, (London: Routledge Curzon, 2003), hlm. 84 – 85

³⁰ Bouchier dan Hadiz (ed.), *Indonesian Politics*, hlm. 85

Nakamura mengenai Mukhtar ke-26 NU di Semarang 1979,³¹ Mukhtar ke-27 di Situbondo 1984 semakin menunjukkan kebangkitan ulama lokal, kebangkitan pusat-pusat otoritas baru. Perubahan NU dari organisasi politik kepada organisasi sosial keagamaan adalah respons politis terhadap perubahan situasi politik dalam rezim orde baru. Kebijakan penyerahan partai politik yang termaktub dalam UU No. 3 Tahun 1975 membuat eksistensi NU sebagai partai politik dengan sendirinya gugur. Kalaupun dipaksakan, hal itu tidak terlalu strategis bagi perkembangan NU ke depan.

Selain itu, mundurnya NU dari PPP secara formal sama sekali tidak mengurangi peran organisasi ini dalam tubuh partai hasil fusi tersebut. Partai ini tetap menjadi tempat pertarungan politik antara NU dan Muslimin Indonesia (MI). Yang terakhir ini adalah sebuah organisasi kelompok modernis eks-Masyumi. Para ulama NU masih banyak menduduki posisi penting di PPP.³² Setiap menjelang pemilu, terutama di Jawa, pengurus-pengurus NU masih menyodorkan daftar nama calon legislatif

mereka kepada PPP. Pengunduran secara formal justru memberi peluang kepada ulama NU untuk berperan dalam organisasi politik lain, terutama Golkar. Bantuan pemerintah ke berbagai pesantren NU telah merekrut sejumlah besar ulama ke dalam partai penguasa ini. Para ulama lokal memang mulai menyadari arti penting mereka secara politis. Benih-benih persaingan politik mulai muncul. Di Gresik, salah satu daerah basis massa NU di Jawa Timur, misalnya, muncul persaingan pengaruh antara pesantren Qomaruddin, Bungah, yang berafiliasi ke Golkar dan pesantren Mambaus Sholihin, Manyar, yang berafiliasi ke PPP. Di Jombang yang menjadi jantung kebudayaan NU, persaingan muncul antara pesantren Darul Ulum, Rejoso dan tiga pesantren lain milik para pendiri NU – Tebuireng, Denanyar, dan Tambak Beras – yang tetap berafiliasi ke PPP. Kiai Mustain Romli, pengasuh pesantren Rejoso sekaligus Mursyid tertinggi Tarekat Qadariyah Naqsabandiyah milik NU memang menyatakan diri secara terang-terangan mendukung Golkar.³³

³¹ Dalam Mukhtar Semarang, Nakamura mencatat bagaimana Idham Chalid yang dikritik habis-habisan oleh para ulama tidak memberi reaksi apapun kecuali mengakui kesalahan dan meminta maaf. Ia terpilih kembali sebagai ketua umum karena dianggap masih mengerti tradisi NU untuk hormat kepada ulama. Mitsuo Nakamura, "The Radical Traditionalism of the Nahdlatul Ulama in Indonesia: A Personal Account of 26th National Congress, June 1979, in Semarang," dalam *Southeast Asian Studies*, Kyoto: Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University, Vol. 19, No. 2, September 1981

³² Fachri Ali dan Iqbal Abdurrauf Saimima, "Merosotnya Aliran dalam Partai Persatuan Pembangunan," dalam *Analisa Kekuatan Politik di Indonesia: Pilihan Artikel Prisma*, (Jakarta: LP3ES, 1995), cetakan keempat, hlm. 237

³³ Uraian mengenai persaingan politik dalam tarekat dan pesantren NU dapat dibaca dalam Endang Turmuzdi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), terutama mulai hlm. 61 dst.

Organisasi NU sendiri mengambil langkah-langkah pragmatismenya. Saat menyetujui proyek 'asas tunggal Pancasila', Kiai Achmad Shidiq, partner pembaruan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang kemudian menjadi Rais Aam, melansir apologi trilogi ukhuwah yang fenomenal; *ukhuwwah islamiyah*, *ukhuwwah wathaniyah*, dan *ukhuwwah basyariyah*. Bagi Achmad, dalam konteks kenegaraan, Pancasila adalah representasi dari *ukhuwwah wathaniyah*. Gus Dur telah membangun budaya politik ini lebih matang. Sejak awal, ia sejatinya tidak pernah menentukan posisi NU terhadap rezim, namun selalu memainkan langkah politik yang mengejutkan. Suatu saat ia menjadi pendukung rezim bahkan sempat menjadi anggota MPR dari Golkar usai Pemilu 1987. Beberapa kali Gus Dur bergandengan dengan putri sulung Soeharto Tutut atau bermesraan dengan para petinggi militer. Di saat lain, ia menimbulkan simpati kaum oposisi ketika menunjukkan sikap-sikap kritisnya kepada rezim hingga beberapa kali dijegal oleh rezim untuk naik lagi sebagai ketua umum dalam muktamar. Bagi warga NU sendiri, sikap-sikapnya yang nyentrik dan langkah-langkahnya yang kontroversial ditambah fakta genetik sebagai cucu Hadlratu Syaikh Hasyim Asy'ari menjadikan Gus Dur sebagai sosok pemimpin paling kharismatik dalam NU. Sebagian bahkan menganggapnya seorang wali.

Gus Dur mampu menempatkan NU sebagai organisasi sosial yang sangat diperhitungkan secara politis. Di berbagai tempat, ia 'berkampanye' untuk para

ulama; tentang keunggulan mereka, keunikan mereka, pengaruh mereka, kedudukan sosio-kultural mereka, dan watak inklusif mereka. Hal ini membawa imbas yang saling menguntungkan baik bagi dirinya maupun bagi para ulama. Bagi Gus Dur, hal tersebut membuat dirinya lebih mudah mengatasnamakan ulama untuk melegitimasi setiap langkahnya. Bagi ulama sendiri, hal itu tentu membuat pengaruh mereka semakin luas dan kedudukan mereka semakin diperhitungkan. Namun, yang tak bisa dipungkiri, pemikiran dan langkah Gus Dur juga mengilhami semangat kaum muda dalam NU. Ia menjadi patron bagi mereka yang kini telah menemukan oase intelektual baru yang memadukan tradisi pesantren dan keserjanaan Barat modern.

NU di bawah Gus Dur membangun budaya politik sendiri. Gus Dur memiliki legitimasi kaum ulama atau legitimasi dirinya sendiri sebagai ulama kharismatik untuk memainkan langkah-langkah politik di satu sisi. Di sisi lain, ia juga memiliki kaum muda NU yang militan untuk mendorong perubahan baik dalam NU secara khusus maupun dalam masyarakat secara luas. Dimensi yang terakhir ini boleh dikatakan sebagai sumbangan terbesar Gus Dur bagi politik kebudayaan baru NU. Ia mampu melahirkan generasi yang begitu terobsesi akan tradisi intelektual Barat, namun tak melepaskan kepatuhan kultural kepada ulama. Ia mampu melahirkan generasi yang bersedia unjuk badan dalam memperjuangkan cita-cita Gus Dur; kebebasan politik, toleransi antar budaya, atau pribumisasi

Islam. Namun, sejarah kemudian menyaksikan bahwa generasi muda itu terbelah; antara mereka yang larut dalam langkah-langkah politik Gus Dur dan mereka yang berbalik kritis terhadap Gus Dur sembari tetap bergerak di jalur politik kebudayaan.

Quasi Ormas?

Kejatuhan orde baru memiliki kemiripan dengan periode awal kemerdekaan. Semua pihak mendirikan partai politik. Di kalangan ormas Islam, warga Muhammadiyah menyponsori berdirinya PAN. Begitu juga NU yang secara resmi mendeklarasikan berdirinya PKB. Pendirian partai ini disambut begitu antusias oleh warga NU. Sejumlah politisi NU yang ada di partai-partai lain mulai balik kandang. Bagi kaum muda, PKB akan menjadi ruang bagi implementasi cita-cita Gus Dur sekaligus peluang karir baru yang menjanjikan. Sebagian lain menganggap pendirian PKB hanya membawa kembali NU ke dunia politik praktis; mungkin bukan organisasinya, tapi, paling tidak, orang-orangnya. Bagi mereka, pendirian PKB oleh NU adalah pertarungan moral. NU akan semakin menjauh dari khittahnya. Tapi, 'kekhawatiran' itu hanya bagian kecil dari kenyataan lebih besar yang terjadi dalam perkembangannya kemudian.

Seperti yang telah diperkirakan, PKB memang telah menyeret ulama NU semakin jauh ke pusaran arus politik praktis. Gus Dur bahkan membentuk lingkaran ulama spesial yang 'bertugas' melegitimasi langkah-langkah politiknya. Sejak tahun 1999, istilah 'Kiai Khos' atau

'Kiai Langitan' telah menjadi kosakata yang akrab dalam percaturan politik nasional. Awalnya, organisasi NU hanya mendukung peran politik PKB. Hasyim Muzadi yang menjadi ketua umum PBNU menggantikan Gus Dur menjadi pendukung setia Gus Dur yang saat itu menjabat Presiden RI. Hasyim, mantan ketua PWNU di basis utamanya, Jawa Timur, merupakan sosok yang telah lama digadang-gadang Gus Dur untuk menggantikannya kelak. Dalam sejumlah kesempatan Gus Dur mempromosikannya sebagai manajer organisasi yang jenial, sebuah keterampilan yang terhitung langka dalam jagad kesantrian NU. Dialah kunci di balik kemenangan PKB di Jawa Timur dalam Pemilu 1999. Dia pula yang mati-matian membela Gus Dur saat ketua umum PKB sendiri, Matori Abdul Djali, membelot kala para politisi Senayan memakzulkannya tahun 2001.

Akan tetapi, gejolak dalam NU akibat perpecahan dalam tubuh PKB menjadi momentum penting baginya untuk mengambil peran yang lebih besar. Hasyim mulai melepaskan diri dari bayangan Gus Dur dengan membuat demarkasi yang tegas antara NU dan PKB. Hal ini, di satu sisi, membuat hubungannya dengan Gus Dur semakin memanas. Namun, di sisi lain, tindakannya menimbulkan simpati baik dari dalam maupun luar NU. Dengan membangun hubungan yang sama terhadap semua partai politik berarti telah mengembalikan NU kepada khittahnya dan menghindarkan NU dari perpecahan. Perlahan namun pasti, Hasyim menjadi tokoh paling ber-

pengaruh dalam NU. Ia mampu menjadi penengah bagi warga NU yang aktif dalam partai-partai politik yang berbeda. Ia juga mampu memerankan dengan lebih baik citra sebagai sosok tokoh Muslim moderat dan anti-kekerasan. Melalui jalur organisasi, Hasyim berhasil menghimpun para pengurus NU yang loyal terhadap dirinya, dalam hal ini termasuk eks-loyalis Gus Dur.

Dalam sistem politik di mana akses kepada kekuasaan terbuka lebih lebar dan dalam budaya politik di mana patronase menjadi pendorong utama sebuah pilihan politik, pengaruh terhadap puluhan juta massa berarti pula kekuasaan terhadap puluhan juta kartu suara. Siapapun yang memegang kendali atas NU tidak akan mampu menghindar dari kepentingan politik yang hilir mudik di seputar organisasi pengendali puluhan juta massa pendukungnya ini. Namun, setidaknya sebagai bekas organisasi politik, NU sendiri selalu dibayangi oleh angan-angan akan kejayaan politik yang belum pernah tuntas diraih. Apalagi gaya politik Gus Dur yang gemar 'mengumbar' restu kiai hanya cocok bagi wilayah kultural di mana institusi kiai menjadi pusat. Akibatnya, PKB hanya tumbuh sebagai 'partai lokal' dan politik NU tidak pernah berkembang melampaui tradisinya sepanjang dekade 1950 hingga 1960-an. Oleh karena itu, bagi NU, ini adalah momentum baru bagi kebangkitan sebuah tradisi politik. Sedangkan, bagi Hasyim, ini adalah tantangan baru sebagai salah satu tokoh NU paling diperhitungkan. Pemilu 2004 adalah saat di mana semua ambisi ini ditumpahkan. Hasyim Muzadi menjadi calon wakil presiden

mendampingi capres *incumbent* Megawati Soekarnoputri. Pengusungnya adalah PDIP, salah satu partai nasionalis sekuler terbesar yang memiliki basis massa di sejumlah propinsi. Mengulangi kerjasama dengan PDIP yang sebelumnya pernah dilakukan oleh Gus Dur namun gagal, diharapkan tradisi politik santri dan abangan akan memberi corak yang lebih menarik bagi tradisi politik NU.

Namun, Pemilu 2004 hanya menampilkannya kembali wajah lama politik NU. Siapapun tahu, peran seorang tokoh NU dalam kontes perebutan kekuasaan saat itu lebih kurang sebagai pengeruk suara lewat jalur patronase kultural. Para politisi memobilisasi perangkat organisasi dan simbol kultural untuk menarik pilihan politik warga nahdliyyin. Hasyim bukan satu-satunya politisi NU yang bertanding saat itu. Gus Dur yang gagal maju sendiri mengusung adiknya, Salahuddin Wahid, mendampingi calon presiden dari Partai Golkar; Hamzah Haz veteran Partai NU yang saat itu memimpin PPP maju sendiri lewat partainya dan; Jusuf Kalla pengusaha pribumi yang menjadi cawapres dari Partai Demokrat juga merupakan putra seorang tokoh NU berpengaruh di Sulawesi Selatan. Yang disebut terakhir menjadi spesial karena dalam sejumlah kampanye politik keterlibatannya dalam kepemimpinan NU di Sulawesi Selatan juga disebut-sebut lebih nyaring. Perebutan suara nahdliyyin, terutama, terjadi antara Hasyim dan Salahuddin. Ketegangan di kalangan warga NU sangat terasa akibat adanya persaingan ini. Apalagi para juru kampanye Salahuddin

memasang nama keluarganya 'Wahid' untuk mempertegas garis darah ke-NU-annya. Sementara itu Hasyim berupaya menghimpun jajaran kepengurusan NU di seluruh negeri untuk mendukungnya. Secara kelembagaan, terjadi persaingan politik yang unik antara NU dan PKB.

Persaingan politik dalam NU yang lebih kuat terjadi saat UU No. 32 Tahun 2003 tentang Pemerintahan Daerah mulai diimplementasikan. Tahun 2005, pemilihan kepala daerah (pilkada) secara langsung sebagai implemmentasi dari UU tersebut mulai digelar. Di basis NU di Jawa Timur dampaknya menjadi lebih terasa. Budaya politik yang telah berkembang dalam tubuh NU melihatnya sebagai peluang baru eksperimentasi. Di Kabupaten Lamongan, misalnya, seorang politisi PKB dari Jakarta harus berhadapan dengan Ketua Tanfidziyah PCNU setempat yang digandeng oleh pejabat *incumbent* yang diusung PAN. Hasilnya adalah kekalahan di pihak PKB. Di Tuban persaingan terjadi antara bupati perempuan *incumbent* dari Partai Golkar yang didukung oleh Kiai Langitan yang telah membelot dari garis politik Gus Dur dan seorang pasangan calon yang didukung PKB. Pilkada Tuban yang dimenangkan oleh calon *incumbent* bahkan memicu

kerusuhan pilkada pertama dan terparah. Massa yang kalah membakar kantor bupati dan sejumlah bangunan milik bupati terpilih. Di Gresik, seorang ketua Dewan Syuro DPC PKB setempat yang menjadi calon *incumbent* bertarung dengan dua orang kiai NU yang sama-sama mencalonkan diri melalui partai yang berbeda.

Tentu saja NU hari ini bukan lagi NU dekade limapuluh dan enam puluhan. Tapi, anehnya, para politisi NU masih menganggapnya sama. Sebagaimana Lucian W. Pye, budaya politik elite tidak selalu selaras dengan budaya politik massa. Apa yang dikehendaki elite, tidak selalu bersambut dengan apa yang dipikirkan oleh massa. Hidup dalam sebuah lingkungan dengan karakter budaya politik yang kuat telah membuat warga NU lebih pragmatis juga dalam berpolitik. Patronase kultural mungkin masih berlaku, tapi tidak dalam wilayah politik praktis. Warga NU juga berhitung, setidaknya dalam jangka pendek sekalipun. Jika bagi kalangan elite, politik adalah upaya membuka jalan yang lebih lempang kepada kekuasaan, maka bagi warga biasa proses politik adalah proses mencari untung jangka pendek. Massa telah menyiasati patronase kultural dalam NU dengan cara mereka sendiri. ❁