

NU STUDIES, MENULIS-BALIK:

Mengedepankan NU sebagai “*Fa’il*”, Bukan “*Maf’ul*”



Dok. Syirah

Ahmad Baso
Pengurus LTN-NU
dan Penulis Buku Islam Post-Colonial

ia sebagai obyek. NU menulis, berarti ia berposisi sebagai subyek. Sebagai subyek, tentu ada pergeseran dari perspektif yang dominan selama ini. Dalam kajian-kajian Poskolonial (*Postcolonial Studies*), menulis identik dengan kerja imperium dan kolonisasi; tapi juga, pada saat bersamaan, menulis adalah sebuah strategi melawan imperium dan kolonialisme.¹

Menulis sebagai kerja imperialisme biasanya muncul dalam konteks kolonisasi bangsa-bangsa Timur. Masyarakat Timur, yang dikatakan tak punya sejarah, alias primitif dan terbelakang, mulai memasuki sejarah dan peradaban ketika mereka ditulis. Ini mirip dengan pementasan teater *La Galigo* oleh Robert Wilson belakangan ini. Sebelum Robert Wilson datang dan mementaskan sassa epos Bugis ini, *La Galigo* dinyatakan “bisu” selama ribuan tahun. Nanti setelah Wilson muncul, maka ia pun ditulis, dan dipanggungkan; artinya, memasuki sejarah. Semakin sering ia ditulis, dipanggungkan, maka kian panjang pula jangkauan tangan sang imperium itu. Dengan kata lain, berbicara tentang “sejarah” *La Galigo* adalah juga berarti berbicara tentang “kehadiran” Wilson dan sekian orang-orang yang

“Pekih itu kalau rupek ya diokeh-okeh”
(Fiqih itu kalau menyempitkan, ya diupayakan agar longgar)

— KH. Wahab Chasbullah, salah seorang pendiri Nahdlatul Ulama.

For the native, objectivity is always directed against him.

— Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (1961).

Berawal dari NU Menulis ...

NU ditulis dan NU menulis adalah dua hal yang berbeda. NU ditulis, artinya

¹ Lihat Bill Ashcroft, Gareth Griffiths dan Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practices in Post-Colonial Literatures* (London & New York: Routledge, 2002), edisi ke-2.

pernah menulis dan memanggungkannya.

Ini pula yang terjadi pada NU. “NU ditulis”, artinya berbicara tentang kehadiran orang-orang yang punya otoritas menulis tentang NU, sejarahnya, komunitas, perilakunya, dan juga masa depannya. NU ditulis, mengandaikan adanya *author*, dan juga *authority*. Maka menulis adalah mirip dengan sebuah penemuan, di mana ada subyek penemu, sang “tuan”, “induk semang”, dan ada obyek yang ditemukan. Hukum adat misalnya selalu lekat dengan van Vollenhoven, yang menulis dan menemukannya. Nama bunga Raflesia tidak terlepas dari otoritas induk semang penemunya, Raffles, si orang Inggris. Tari kecak yang terkenal di Bali itu juga tidak lekang dari nama tuannya, Walter Spies. van Vollenhoven, Raffles dan Walter Spies adalah deretan para tuan, majikan, induk semang — singkatnya, *author*. Nama boleh berbeda tapi otoritas tetap sama.

Demikian pula, ketika NU ditulis, lahir sejumlah *author*, tuan, majikan dan induk semang. Pada tahun 1970-an Ben Anderson sudah mengisyaratkan perlunya NU ditulis. “Belum ada disertasi doktor yang ditulis tentang NU”, ungkap Ben Anderson pada 1977.² Lalu muncullah kemudian sejumlah proyek dan program pemberdayaan pesantren sejak per-



tengahan 1970-an. Waktu itu beriringan pula dengan keluarnya NU dari politik praktis dengan Kembali ke Khittah 1926 pada pertengahan 1980-an. Tulisan-tulisan tentang NU pun mengalir, bersamaan dengan menumpuknya sejumlah calon doktor yang haus akan bahan disertasi. Salah satu tulisan yang mengundang perhatian orang luar adalah konstruk Mitsuo Nakamura tentang NU sebagai “tradisionalisme radikal” (1981). Yang menarik tentu adalah racikan tentang radikalisme itu yang terkesan eksotik – dalam arti tidak punya kaitan dengan tradisi kiri, merah atau komunisme, tapi sesuatu yang tradisional!

Paska Mukhtamar NU Cipasung 1994, yang menandai perlawanan hebat kalangan *muktamirin* terhadap intervensi

² Lihat Ben Anderson, “Religion and Politics in Indonesia since Independence”, dalam *Religion and Social Ethos in Indonesia*, (Clayton, Victoria: Monash University, 1977).

pemerintah dalam bursa pencalonan ketua umum, NU pun kian banyak ditulis. “NU vis-à-vis State,” “NU dan Civil Society”, “NU dan Demokrasi”, demikian sejumlah isu seksi seputar NU di era 1990-an. Jadi, NU menarik untuk ditulis karena ia merupakan *palempsis* – semacam batu nisan atau prasasti — tempat modernitas menuliskan sejarahnya. Buku kompilasi terakhir dari pakar NU luar tentang NU berjudul *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia* (1996) menunjukkan bagaimana NU ibarat batu nisan atau prasasti tempat para ahli NU “bule” menuliskan memori dan otoritasnya sebagai tuan dan majikan.

Tapi, Apa yang Terjadi Kemudian Paska 11 September 2001?

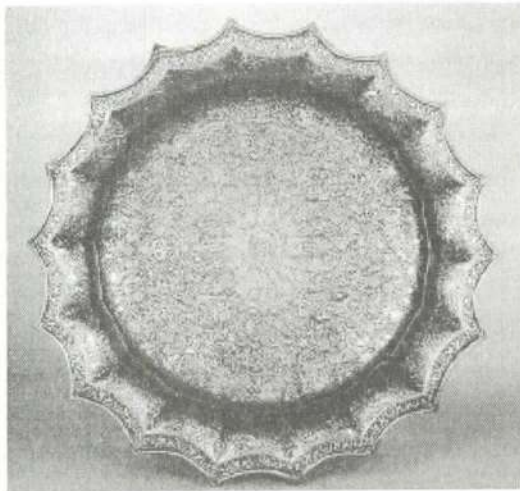
NU sudah tidak lagi menjadi “aktor panggung”. Isu seksinya sudah berganti. Dan induk semangnya sudah beralih profesi. Kini yang menarik adalah isu “fundamentalis vs. liberal”, “benturan peradaban”, dan juga isu “jihad” dan “radikalisme Islam”. NU sedikit demi sedikit mulai tidak lagi seksi. Sisa-sisa

tulisan tentang NU, demokrasi dan reformasi, tapi tentu saja serius, dapat ditemukan pada Martin van Bruinessen.³ Selebihnya, para “pakar NU” lebih tertarik menulis tentang Islam Radikal, tentang transmisi radikalisme Timur Tengah ke Indonesia atau tentang jaringan terorisme di Indonesia.⁴ Soalnya dalam isu seperti inilah mereka menjadi majikan baru, menjadi induk semang lagi. Mereka pun kemudian menulis tentang Hizbut Tahrir di Indonesia, tentang Laskar Jihad, Pesantren Ngruki Solo, atau tentang jaringan teroris Jamaah Islamiyah di Asia Tenggara.

Kalau paska 11 September 2001, NU terlihat melakukan sesuatu, maka yang diarahkan adalah bagaimana NU mengikuti isu seksi di atas. Misalnya bagaimana NU menjadi Islam moderat, bagaimana menjadi muslim toleran, pluralis, dan seterusnya. Dan, kalau perlu, NU diharap punya andil dalam memerangi terorisme dan segenap antek-anteknya. Tapi, kalau NU misalnya menunjukkan terobosan baru atau gerakan radikal dalam *pembauran* pemikirannya — seperti menolak Is-

³ Lihat Martin van Bruinessen, “Back to Situbondo? Nahdlatul Ulama Attitudes towards Abdurrahman Wahid’s Presidency and his Fall”, dalam Henk Schulte Nordholt dan Irwan Abdullah (eds.), *Indonesia in Search of Transition*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁴ Seperti Greg Fealy yang dikenal sebagai penulis kawakan tentang NU, seperti bukunya *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967* (LKIS, 2003), kini beralih menjadi penulis gerakan Islam radikal di Indonesia, seperti dalam bukunya *Joining the Caravan?: Pengaruh Islamisme Timur Tengah di Indonesia* (Teraju, 2006), dan belakangan aktif dalam lembaga kebijakan Lowy Institute for International Policy di Australia. Demikian pula, Sidney Jones, yang pernah meneliti dinamika NU di Kediri era 1980-an, untuk disertasi doktoralnya. Kini Sidney sudah beralih menjadi ahli Islam radikal dan terorisme di ICG (*International Crisis Group*).



epistemologis” dan revolusi paradigmatik, yang jelas akan menjungkirbalikkan tesis-tesis modernis-liberal selama ini tentang NU.

Bagaimana Persisnya NU Menulis Sebagai Subyek?

Saya terlebih dahulu ingin menunjukkan sesuatu dari Edward W. Said. Dan memang saya banyak belajar darinya. Ia adalah seorang Palestina, dan pejuang gigih hak-hak rakyat Palestina yang independen dan merdeka dari segenap bentuk imperialisme, kolonialisme dan Zionisme. Tulisan-tulisannya banyak mengkritik kebijakan AS tentang Islam, tentang Timur Tengah, dan lebih khusus lagi, tentang Palestina. Diakui, segenap pendidikan Edward Said adalah di Amerika. Dan khazanah keilmuan yang dikuasainya adalah sepenuhnya Barat. Tapi, “because I am an Arab Palestinian, I can also see and feel *other things*”.⁵ Apa artinya ini?

Said adalah pengagum karya-karya besar dalam dunia sastra dan filsafat Barat. Seperti Conrad, Vico, Gramsci, Feurbach, Renan, dan Flaubert. Ia puluhan tahun bermukim di AS, dan sudah melahap habis segenap khazanah peradaban dan kebudayaan Amerika. Tapi, yang justru membuat orang-orang Barat jengkel dan

lam Liberal, menolak hermeneutika, menolak Neo-liberalisme atau globalisasi, atau mengungkap agenda picik nasionalisme AS — maka tentu hal itu bukanlah dianggap isu yang seksi, sehingga tidak akan ditulis. Apalagi akan dianggap sebagai “pembaruan”. Dan tidak akan ada pula yang akan memanggungkannya. Orang-orang, apalagi media, malah lebih senang memanggungkan atau *memblow-up* konflik-konflik internal NU atau dalam PKB (Partai Kebangkitan Bangsa).

Inilah problem NU ditulis, dalam posisi dirinya sebagai obyek. Tapi, tentu ceritanya akan lain kalau NU memposisikan dirinya sebagai subyek yang menulis. Sebagai *author* sendiri, sebagai tuan dan majikan atas dirinya sendiri. Ini jelas sebuah strategi, sebuah “keterputusan

⁵ Edward W. Said, “Zionism from the Standpoint of its Victims”. *Social Text*, No. 1 tahun 1979. Dimuat kembali dalam Anne McClintock, Aamir Mufti & Ella Shohat (eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation & Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), cet. 3, hal. 19—huruf miring dari teks asli.

gusar kepada Said, adalah karena ia bersuara lain. Ia sendiri menyebut suaranya “polyphonic” – mirip suara musik dan bunyi HP mutakhir.⁶ Ia belajar Conrad, tapi yang muncul adalah suara Palestina. Ia bergumul dengan teori-teori kritik sastra, namun yang keluar dalam tulisan-tulisannya adalah kritik terhadap kolonialisme Eropa dan imperialisme AS. Jadi, karena Said menulis lain, sebagai orang Palestina, maka ia pun melihatnya dengan cara lain dan dari sudut pandang yang berbeda pula.

Dengan kata lain, kasus Edward Said ini menunjukkan adanya upaya “*changing the subject*”, mengubah posisi subyek, juga untuk mengganti pokok dan posisi pembicaraan. Pandangan orang-orang yang diuntungkan oleh imperialisme tentu berbeda dengan pandangan orang-orang yang dirugikan. Bagi yang pertama, imperialisme adalah positif. Sementara bagi yang terakhir tentu negatif, sebagai korban. Zionisme dan imperialisme ingin menunjukkan dirinya seragam, dan menampilkan diri satu warna di hadapan orang-orang yang mengalaminya. Imperialisme misalnya tampil sebagai “misi pemberadaban bangsa-bangsa terbelakang”. Tapi, pengalaman orang-orang Palestina dengan imperialisme dan Zionisme justru berlainan. Tanah dan hak-

hak mereka direnggut. Mereka dikorbankan. Orang-orang Palestina melihat dirinya berbeda dalam pengalamannya dengan imperialisme. Dan itulah yang dirasakan oleh Edward Said. Dan demikian pula yang dilakukan NU.

NU belajar dan mengenal demokrasi, misalnya. Tapi yang keluar adalah sesuatu yang lain, yang berbeda dari demokrasi yang dipakemkan di seberang sana. Artinya, demokrasi dalam pandangan NU adalah *polyphonic*. Demokrasi, seperti yang diangkat Abdurrahman Wahid, adalah demokrasi yang identik dengan kebangsaan dan populisme. Kalau sejumlah penulis NU banyak mengutip dari khazanah kitab kuning, maka itu merupakan varian lain dari demokrasi di mana NU tampil bersuara sebagai subyek. Bahkan, *istighatsah* pun, sebagaimana ditunjukkan paska reformasi, merupakan satu bentuk demokrasi dalam imajinasi politik warga NU. Dengan kata lain, demokrasi dibuka sebagai arena kontestasi, di mana ada perubahan subyek, dan relasi pusat-pinggiran dijungkirbalikkan. Dalam konteks pemaknaan seperti inilah, demokrasi tidak mungkin berarti tunggal dan monolitik, yakni sebuah proses borjuasi politik atau kepanjangan dari ideologi kapitalisme dan modernisasi — sebagaimana yang dikampanyekan Ame-

⁶ Lihat Edward W. Said, “Performance as an Extreme Occasion”, dalam *The Edward Said Reader* (ed. Moustafa Bayoumi dan Andrew Rubin) (New York: Vintage Books, 2000). Metode “polyvocality” dalam etnografi baru sedikit banyak menimba dari ide Bakhtin dan juga dari Said ini. Lihat Paula Saukko, *Doing Research in Cultural Studies* (London: Sage, 2003). Lihat M.M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984).

rika. Jadi, bagaimanapun pengalaman NU dengan sekian tradisi pemikiran dan politik Barat, yang mencuat keluar adalah suara populis NU.

Dalam sejarah gerakan modern Islam, seperti yang ditulis Deliar Noer dalam *Gerakan Islam Modern*, NU hanya ditampilkan sebagai kelompok reaksioner terhadap gerakan kemodernan Islam. Ketika NU misalnya menjadi partai politik pada tahun 1950-an, ia dibaca sebagai pengingkaran atas idealisme politik Islam seperti yang diusung Masyumi. Dan ketika dilihat dekat dengan Orde Baru, ia dibaca bermental *kawulo*, seperti yang dibaca Kuntowijoyo dalam *Paradigma Islam*. Tentu sebagaimana halnya gerakan-gerakan populis, suara mereka memang dibungkam. Memang ada yang bertanyanya, seperti diungkap dalam satu diskusi yang digelar *Institute for NU Studies* di Kantor LTN-PBNU, Januari 2005 silam. Mengapa misalnya kelompok cendekiawan yang tergabung dalam ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia) yang dekat dengan rezim Orde Baru, menyebut diri mereka bereksperimen demokrasi dalam Islam Indonesia, sementara NU yang (di)dekat(i) rezim yang sama dianggap bermental *kawulo* dan merugikan demokrasi Indonesia?

Belakangan yang menarik perhatian adalah kasus penolakan para peserta Mukhtar NU terhadap hermeneutika dan kelompok Islam Liberal. Penolakan itu dianggap sebagai cerminan *kesenjangan* antara dunia berpikir anak muda dan kalangan kiai tua. NU dibungkam dengan menyebutnya tradisional. Maka, dalam

status ketradisionalannya itu, sesuatu yang berbeda yang dikatakannya dianggap tidak punya nilai dan tidak punya kontribusi apa-apa bagi pengembangan pengetahuan. Penolakan mereka terhadap hermeneutika dan Islam Liberal bukan dibaca sebagai sebuah pengetahuan tandingan atau wacana alternatif. Tetapi malah dianggap sebagai “cerminan pengekan kebebasan berpikir” dan “pergeseran ke cara beragama yang kanan”!

Dulu, NU menarik perhatian pengamat luar, karena kulturnya dan ketradisionalannya yang dianggap eksotik. Selain tentunya yang menarik adalah kultur “demokratik”-nya seperti resistensinya terhadap negara. Artinya, para peneliti luar ingin mengamati *copy* atau kembarannya demokrasi Barat maupun “masa lalu” Barat yang eksotik dalam diri NU. Namun, ketika pencitraan itu buyar, dan *copy* itu sudah tidak sesuai lagi dengan yang dibayangkan, maka NU pun mulai tidak menarik. Apalagi, kalau Mukhtar NU di Solo lalu hanya menghasilkan produk yang tidak bagus dan kurang menggigit: menangnya Hasyim Muzadi atau ditolaknya hermeneutika. Menang-nya Hasyim dibaca sebagai matinya demokrasi dalam NU. Sementara ditolaknya hermeneutika dilihat sebagai gagalnya kelompok progresif dalam NU.

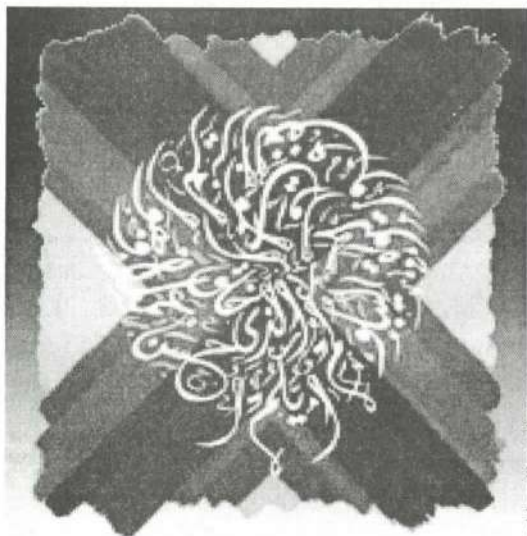
Tentu yang seperti ini adalah NU yang diposisikan sebagai obyek, yang dibaca, dan bukan sebagai subyek yang membaca dirinya. Artinya, bagaimana seandainya NU sebagai subyek menulis sendiri sejarahnya, yang menyatakan

sendiri suaranya. Tentu ada perubahan bukan hanya menyangkut perspektif yang sifatnya epistemologis tetapi juga perubahan relasi kuasa. Soalnya, pengetahuan mereka berada di antara persilangan yang berbahaya dan mengancam hegemoni pengetahuan resmi.

Proses berbicara dan bersuara, menulis dan membaca, adalah momen-momen di mana otoritas dipertaruhkan. Tidak ada lagi *author* yang sabdanya dirujuk selamanya. Dalam proses ini, orang yang terbiasa berceramah dan menggurui, misalnya, kini dipaksa menjadi pendengar yang baik. Sedangkan pihak yang terbiasa atau dibiasakan diam dan tak bersuara, sebagai pendengar yang patuh, akan bersuara dan balik berceramah. Produksi pengetahuan

yang selama ini merupakan monopoli “orang-orang terpelajar” kini dibalik. Produksi pengetahuan justru direngkuh oleh orang-orang yang selama ini menjadi obyek dari pengetahuan sang terpelajar.

Dalam kasus hermeneutika dalam Muktamar NU lalu misalnya, orang-orang yang memperkenalkan hermeneutika, sadar atau tidak sadar, sedang memposisikan subyek-subyek NU sebagai “kelainan yang mengkonsolidasikan dirinya sebagai kelainan” (*self-consolidating otherness*).⁷ Ini serupa dengan konstruk tentang “petani yang *irasional*”, “buruh yang *tidak bebas*”, “penganut agama tradisional yang mistik dan khurafat”, atau tentang “masyarakat Timur pra-kapitalis”. Dan, ketika hermeneutika diperkenalkan, asumsinya adalah bahwa NU perlu dicerahkan dalam menilai tradisinya, dan perlu dibebaskan dari segenap penafsiran yang konservatif, untuk membuat NU jadi moderat dan liberal. Karena asumsinya NU sebagai kolektifitas *in toto* adalah obyek yang tidak mengerti akan dirinya, yang belum sadar dan belum tahu apa-apa. Maka, dalam logika ini, diperlukan orang luar. Atau orang dalam tetapi ditarik keluar untuk bisa tercerahkan dan mengerti akan kondisi dirinya yang terbelakang dan belum maju. Maka kerja yang terakhir inilah yang efektif. Demikianlah hermeneutika diperkenalkan dari



arabicalligraphy.com

⁷ Gyan Prakash, “Can the ‘Subaltern’ Ride? A Reply to O’Hanlon and Washbrook”, dalam Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (London & New York: Verso, 2000), hal. 229.

dalam. Tetapi para kiai NU punya logikanya sendiri, dan ternyata subversif: orang-orang NU bukanlah obyek, tetapi subyek! Hermeneutika, dan juga yang menyertainya, Islam Liberal, kandas, tidak berkutik, dan gagal. Dengan demikian, kalau kasus hermeneutika diambil sebagai contoh, maka segenap pendekatan luar dengan sendirinya akan gagal.

Genealogi NU Studies: NU Kultural, Abdurrahman Wahid Kultural, Post-Tradisionalisme

Dari konteks menulis dan membaca sebagai pengalaman *the other* inilah NU Studies muncul. Tentu ia tidaklah lahir begitu saja. Sebelumnya ia muncul dengan sejumlah nama: “NU Kultural”, “Abdurrahman Wahid kultural”, hingga “post-tradisionalisme”. Masing-masing dengan caranya sendiri, mengukuhkan suara lain di mana NU dengan tradisi Aswaja-nya hadir sebagai sebuah strategi kultural.

“NU Kultural” bukan sekedar luapan emosional kembali ke Khittah 1926 untuk meninggalkan kebosanan hiruk-pikuk politik era 1980-an. Oleh Abdurrahman Wahid, ia dipahami sebagai sebuah “pembaruan” dan “kebangsaan”. “Tujuan NU adalah transformasi sosial secara lebih paripurna dan lebih mendasar. Sasarannya adalah kelangsungan proses demokratisasi kehidupan bangsa kita secara lebih menyeluruh”, demikian Wahid dalam satu tulisannya pada 1987.⁸ Meski ada pula

yang mencibir, kembali ke Khittah waktu itu berarti “NU mengurus akuntansi, peternakan, perbengkelan dan kerajinan atau membuka kursus bahasa Inggris”. Pilar pembaruan waktu itu dipelopori oleh KH Ahmad Siddiq dengan konsep “*tajdid*” dan “*Khittah Nahdliyah*”-nya (semacam “garis-garis besar haluan NU”). Sementara pilar kebangsaan memperlebar pemakaian ke-NU-an sebagai bagian dari segenap komponen kebangsaan. Artinya, dalam pandangan kebangsaan ini, ke-NU-an dan ke-Islam-an bukanlah tandingan atau alternatif terhadap bangsa, tapi bagian dari komponennya yang saling menguatkan. Prinsip “*ukhuwah wathaniyah*” (persaudaraan kebangsaan) yang melampaui “*ukhuwah Islamiyah*”, seperti diputuskan dalam Mukhtamar NU di Situbondo pada 1984, memperoleh momentumnya dalam konteks kebangsaan ini.

Dengan demikian, sebutan NU pada “NU Kultural” tidak lagi menunjukkan sebuah komunitas yang selama ini dianggap tradisional. NU Kultural adalah sebuah *civil society*, masyarakat sipil. Ia hadir di tahun 1990-an, ketika santrinisasi birokrasi atau Islamisasi politik sedang gencar-gencarnya diarak di panggung politik nasional. Kebangsaan pun dimaknai secara eksklusif sebagai keislaman. Maka, saat itu, menjadi NU berarti sebuah oposisi, dan segenap desain politisasi Islam atau Islamisasi politik masa itu

⁸ Abdurrahman Wahid, “NU dan Politik”. *Kompas*, 24 Juni 1987.

terganjal oleh oposisi ini. Sementara baju “kultural” mengandaikan sebuah koreksi bersama atas konsep kebangsaan yang saat itu dikatakan mengarah kepada “primordialisme dan sektarianisme”. “*The last bastion of civil society*”, demikian sebutan yang dilekatkan Daniel Dhakidae tentang NU era 1990-an yang bergerak sebagai oposisi saat itu.⁹ Dari sini sebutan “kultural” sebagai *empowering civil society vis-a-vis state* kian dimantapkan setelah Muhammad AS. Hikam muncul dengan idenya “NU sebagai *Civil Society*.”¹⁰ Tapi justru pada diri Abdurrahman Wahid-lah simbol oposisi dan masyarakat sipil era 1990-an itu melekat. Seperti ditunjukkan pada pembentukan Forum Demokrasi (Fordem), dalam Mukhtar NU di Cipasung tahun 1994 hingga dalam kasus 27 Juli 1996 yang terkenal dengan jargon “*people’s power*”-nya.

Dengan demikian, NU Studies adalah juga sebuah *rediscovery* atau penemuan kembali “Abdurrahman Wahid kultural”. Yang terakhir ini biasa diartikan secara ketat sebagai warisan pikiran-pikiran Abdurrahman Wahid “pra-istana”. Yakni sebuah khazanah pemikiran sebelum Abdurrahman Wahid mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan sebelum menjabat presiden keempat Republik Indonesia sejak 1999 hingga 2001. Saat itu, sebagaimana gencar dikampanyekan oleh kalangan aktivis muda NU, Abdurrahman Wahid kultural adalah sebuah eksperimen

kontemporer dalam gerakan kultural dan transformasi sosial di Indonesia. Selain sebagai sebuah wacana, “Abdurrahman Wahid kultural” adalah juga sebuah perlawanan, pada tataran wacana maupun pada level praksis, terhadap bentuk-bentuk hegemoni yang dibangun oleh negara dan kapital, termasuk mesin-mesin politik “totalitas” maupun lembaga-lembaga agama resmi. Abdurrahman Wahid kultural adalah wacana dan praksis “anti-kebenaran”, “anti-esensialis”, dan dari sana kemudian kita dengar sebutan-sebutan – kadang sinis – kepadanya: “gila Gus Dur”, “kiai ketoprak”.

Nietzsche sempat terkubur lama dalam sejarah “rasionalisme Barat” karena kegilaannya, kini ditemukan kembali Foucault; Heidegger yang terlupakan bahkan di negerinya sendiri karena keterkaitannya dengan Nazi Jerman dibangkitkan lagi oleh Derrida dalam konteks anti-esensialismenya; Paul de Man yang ditenggelamkan karena sikap anti-Semit-nya kini dipentaskan kembali oleh Derrida. Kini giliran Abdurrahman Wahid secara perlahan namun pasti dipinggirkan “secara kultural”, bukan cuma oleh lawan-lawan politiknya, oleh Amerika yang tidak suka dengan idenya tentang poros “Indonesia-India-Cina”, dan bahkan oleh para pendukungnya sendiri. Dipinggirkan secara kultural, karena wacana dan praksisnya secara dominan mulai dipolitikasi dalam negara, dengan slogan

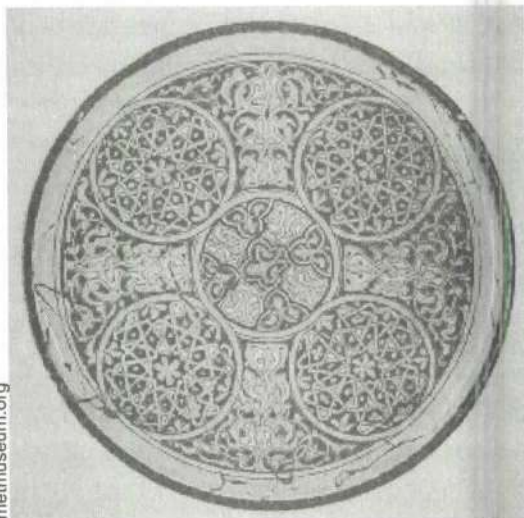
⁹ Lihat Daniel Dhakidae, “Langkah Non-Politik dari Politik Nahdlatul Ulama”, dalam Ellyasa KH. Dharwis (ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 125-131.

¹⁰ Lihat Ahmad Baso, *Civil Society versus Masyarakat Madani* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).

“membela yang benar”, sementara sikap “anti-kebenaran” dan “anti-esensialis”-nya digeser ke pinggir. Gagasan-gagasan Wahid tentang “Islam sebagai etika sosial”, tentang “pribumisasi Islam”, tidak pernah mendapatkan tempat dalam konteks politisasi tersebut.

Walau demikian, penemuan kembali ini bukanlah berarti membangkitkan sesuatu apa adanya bagai mengungkap fosil yang lama terkubur. Penemuan kembali ini adalah sebuah proses yang tetap terus berlanjut tiada henti – persisnya, *politically contested, historically unfinished*. Ia tepatnya tidak pernah menemukan rumah atau oase di mana kita bisa sejenak istirahat melepas lelah dan mencukupkan diri dengan kesejukan dan ketenangannya. Saya menyebut pemikiran-pemikiran Abdurrahman Wahid kultural sebagai “*unfinished text*”, sebagai teks yang belum (dan tidak akan) tamat, yang belum (dan tidak akan) merampungkan halaman-halaman bukunya. Sebagai sebuah teks, pemikiran-pemikiran tersebut masih terbuka untuk dikritisi, direkonstruksi dan juga dielaborasi lebih lanjut – sebagaimana halnya sebuah buku masih memungkinkan munculnya *sequel*, serial dan juga catatan-catatan lepas dan bersambung. Karena memang di sana tidak ada akar (*roots*), yang dirawat dan dielus-elus dengan penuh keintiman dan kesucian, yang dipertahankan mati-matian bagai tak bertepi; ia sederhananya hanya *routes*, tergantung sejauhmana arah perjalanan yang telah ditempuh pemikiran-pemikiran tersebut.

Namun demikian, ada bahaya tersen-



diri kalau hanya menfokuskan diri pada pikiran-pikiran Abdurrahman Wahid pra-istana. Karena akan mengabaikan sejumlah isu krusial. Seperti halnya NU Kultural, Abdurrahman Wahid kultural juga lahir di tengah euforia berhasilnya elemen-elemen masyarakat sipil memeloroti kekuasaan otoriter negara. Negara, dengan aparat militernya, adalah tersangka utama dari sekian permasalahan dan krisis yang dihadapi bangsa ini. Gugatan terhadap negara ini pun mempengaruhi penilaian kelompok masyarakat sipil terhadap Abdurrahman Wahid sebagai presiden. Dan, memang, elemen-elemen *civil society* dalam NU digiring untuk tidak mempercayai negara, dan untuk meragukan efektifitas negara dalam mengatasi masalah-masalah masyarakat dan kebangsaan. Sehingga pernah muncul celetukan di kalangan aktifis muda NU saat itu, “Apakah Gus Dur sebuah rezim?!”

Padahal ada sejumlah agenda global, yang mungkin tidak nampak di mata publik, tapi menyimpan sesuatu yang

sangat strategis, dalam relasi antara kebangsaan dan rezim kapitalisme global yang saat itu kian menggurita. Dan Abdurrahman Wahid – sebagai presiden RI ke-4 - hadir justru untuk memotong jari-jari gurita tersebut dengan merancang poros baru yang menakutkan AS saat itu: Indonesia-India-Cina. Di saat bersamaan, buku Hasyim Wahid, saudara kandung Abdurrahman Wahid, juga muncul dengan judul *Telikungan Kapitalisme Global dalam Sejarah Nasionalisme Indonesia* (LKIS, 1999). Pada waktu itulah isu globalisasi mencuat ke permukaan di lingkungan aktifis anak muda NU. Dari situlah kemudian alasan mengapa sebutan post-tradisionalisme sebagai sebuah “ideologi” hadir di kalangan anak muda NU sejak 2001. Ideologi ini yang kemudian diperhadapan dengan “Islam Liberal” yang memang pro-kapital.

NU Studies, Melampaui Islamic Studies

Seperti yang saya sudah tunjukkan dalam buku saya, *Islam Pasca-Kolonial* (2005), NU Studies juga muncul dari sebuah krisis dalam *Islamic Studies* yang mengadiluhungkan Islam sebagai sesuatu yang “universal”. Dan, memang, NU Studies menggarisbawahi dan mencoret universalisme pada saat bersamaan. Kalau ada sesuatu yang dikatakan universal, maka tentu ada yang dianggap “tidak-universal” yang mengganggu pembakuan universalitas itu: “tradisional”, “lokal”, dan juga yang berbau “etnik” dan “komunal”. Seperti halnya studi-studi tentang transisi demokrasi di Indonesia yang begitu *gagap*

membaca faktor etnisitas dan kebangkitan kelompok-kelompok etnis dan “ke-daerahan”, wacana studi-studi Islam juga mengalami kebingungan membaca faktor-faktor lokal tersebut. Bahkan terkadang analisisnya sangat miskin dalam membaca persoalan-persoalan identitas etnik serta hubungannya dengan militansi agama. Biasanya yang dibaca adalah soal potensi konflik dan disintegrasi identitas kesukuan dan kedaerahan itu. Dan kebingungan itu adalah refleksi dari sebuah krisis. Yakni, ketika solusi konflik bernuansa agama itu ditemukan melalui “*local wisdom*”, yakni kembali ke identitas budaya dan lokalitas, seperti *pela gandong*, *baku-bae*, dsb. Dan bukan malah melalui wacana “agama universal” atau “Islam universal”. Dengan kata lain, *Islamic Studies* dengan “Islam universal”-nya tidak lagi punya arti dalam konteks kehidupan keseharian masyarakat dalam lingkungan persilangan identitas agama dan etnik; “Islam universal” hanya bermakna *terbatas* dalam ruang kelas, dalam teks-teks akademik.

Apalagi, ada cerita dari mahasiswa Indonesia di Universitas Leiden. Kalau ingin menulis tesis atau disertasi tentang Indonesia kontemporer, maka diusulkan untuk meneliti sesuatu yang klasik, sesuatu tentang masa lalu. Sedangkan peristiwa kontemporer baru bisa ditulis, lanjut dosen itu, apabila sudah lewat 40 tahun. Dan itu artinya, sang mahasiswa akan ketinggalan zaman dan terasing dari negerinya sendiri selama 40 tahun pula. Baik di Ciputat maupun di Leiden, kemegahan rezim pengetahuan dan studi-studi tentang Islam hanya bisa terlihat

pada masa lalu, dan bukan di masa kini, apalagi ke masa depan. Modernitas dalam studi-studi Islam berhenti pada era modern. Setelah itu adalah akhir sejarah – tetapi tetap modern. Yang tersisa kemudian adalah sejarah masa lalu hingga masa modern, yang dalam konteks Indonesia hanya sampai di era Orde Baru. Paska Orde Baru, sejarah sudah berakhir. Hanya dianggap pengulangan sejarah belaka. Puncaknya ada di masa modern. Kasus 11 September 2001 menunjukkan bahwa proyek modernitas di kalangan umat Islam belum selesai, dan kesalahan, sekali lagi, ditimpakan kepada pikiran umat Islam yang belum selesai dan sempurna kemodernannya. Mereka dianggap masih terjebak pada pikiran masa lalu yang fundamentalis atau tradisional. Pengulangan-ulangan kata “madrasah” atau “pesantren” di kalangan Muslim kota maupun di media massa internasional, yang disebut sebagai ajang kaderisasi kelompok-kelompok teroris, mendukung satu formasi diskursif bahwa modernisasi di kalangan umat Islam belum rampung, atau, bahwa umat belum siap memasuki dunia modern.¹¹

Ada yang menarik dalam forum diskusi di PBNU yang digelar oleh P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), Juli 2005 lalu, dengan

Prof. Khaled Abou el-Fadhl dari AS. Topik diskusi adalah tentang *The Place of Tolerance in Islam*. Ada dua hal yang jadi fokus, “toleransi” dan “Islam”. Yang dimaksud Khaled dengan Islam dalam diskusi itu tentu bukan pengalaman umat Islam dalam menghayati agama dalam konteks kebudayaan yang beragam dan dinamis, seperti umat Islam di Mesir, tempat ia dibesarkan, atau Muslim di AS, di mana ia tinggal sekarang. Yang jadi acuan adalah Islam sebagai teks. Tepatnya, Islam sebagaimana yang ada dalam teksnya yang dipakemkan, yakni dalam al-Qur’an. Maka, dalam kerangka “Islam sebagai teks” inilah, Khaled berupaya mengotak-atik sejumlah ayat dalam al-Qur’an, untuk kemudian ditafsirkan sesuai dengan tafsirannya tentang toleransi. Seperti ayat “*laula daf’ullahinnas*”, dst.

Maka, ketika diskusi berlangsung, saya mengajukan kerangka yang lain dalam mendekati persoalan toleransi, agar tidak terkesan, bahwa apa yang ditunjukkan oleh umat Islam hanya sesuatu yang ideal dalam teksnya, bukan dalam pengalaman hidupnya. Saya ingin tunjukkan apa yang ditunjukkan oleh umat Islam Indonesia, terutama di kalangan NU, dalam menghayati arti toleransi ini. Saya mengatakan, mereka tidak langsung merujuk kepada al-

¹¹ Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985); Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change* (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997). Lihat kritik Mohammed Arkoun terhadap “rezim” Islamic Studies ini dalam Mohammed Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, dalam John L. Esposito (ed. in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford: Oxford University Press, 1995), vol. 2, hal. 332-340.

Qur'an, tapi ke kitab *Fathul Mu'in*. Seperti yang menyebut "daf' dlarar mashumin". Namun, ketika direspon, tak disangka, sang profesor langsung merah telinganya, emosional, dengan suara terangkat, seakan saya mendiktenya tentang apa arti merujuk ke kitab kuning, seakan-akan ia dikesankan tidak mengerti tentang kitab kuning. Tampak, bahwa Khaled merasa *uneasy* dan terganggu dengan rujukan kitab kuning itu dibanding misalnya kalau saya seandainya merujuk ke al-Qur'an, seperti yang ia lakukan dengan ilmiah, sebuah bidang di mana ia bisa merasa *comfortable* dan sejuk-menyegarkan. Karena ia sedang menunjukkan sesuatu yang "berwibawa-ilmiah" dalam studi Islam.

Tapi justru di sinilah masalahnya. Saya kira, ini adalah gambaran dari konstruk tentang Islam seperti yang di Barat, yang ingin dipahami oleh Barat, dan juga sesuatu yang diinginkan oleh Barat agar Islam seperti itu. Ini pada gilirannya memberi kesan kepada umat Islam bahwa Islam memang seperti itulah yang mesti ditampilkan, yang dipanggungkan, dalam konteks kemodernannya. Yakni, bisa dikatakan, *staging Islam in its modernness, in its textuality, and in its fixedness*. Bicara tentang studi Islam, dalam konteks fikasiasi Islam ini, berarti berangkat dari asumsi dasar yang dikatakan orisinal dan otentik, dan juga universal, dan itu adalah teks asalnya pada al-Qur'an dan Hadis. Sementara merujuk kepada apa yang dikatakan kitab kuning, bukanlah bercirikan sesuatu yang modern, universal, otentik dan orisinal. Siapa di antara orang-orang Islam di Barat atau or-

ang-orang Barat sendiri yang tahu apa itu kitab *Fathul Mu'in* misalnya. Tentu tidak akan ada. Di Arab Saudi saja, di mana ada Mekah dan Madinah, pusat ibadah umat Islam di seluruh dunia, *Fathul Mu'in* jarang ditemukan di toko-toko kitab sana. Apatah lagi dalam pengajian-pengajian agama di mesjid-mesji besar di Mekah dan Madinah.

Barangkali suatu saat nanti pandangan Barat akan mengarah kepada buku ini, kalau seandainya ada seorang teroris yang tertangkap dan ketahuan menyimpan buku ini di rumah kontrakan-nya. Maka, publik Barat pun akan segera membaca dan menelaah kitab *Fathul Mu'in*. Bagian-bagian mana misalnya dalam buku itu yang merupakan rujukan bagi sang teroris dalam melancarkan aksi bom bunuh dirinya itu.

Selama ini, yang ditemukan dalam buku-buku kaum teroris adalah karya-karya para ulama Wahabi dan Ikhwanul Muslimin. Ini yang banyak dijadikan rujukan oleh anggota kelompok al-Qaeda maupun yang disebut-sebut dengan jaringan Jamaah Islamiyah. Kini berkembang sejumlah penerbitan dalam bahasa Inggris atas karya-karya Ibn Baz dan al-Utsaimin, ulama Wahabi, yang kemudian menggemparkan publik Barat. Meski demikian, respons atas karya itu cukup beragam, tergantung posisi seseorang berada. Ada yang menyebut karya-karya itu tidaklah mencerminkan sesuatu yang universal dari Islam. Ada pula yang melihat bahwa Islam memang agama kemunduran, seperti dibuktikan dari tulisan-tulisan ulama Wahabi itu, yang

mereka lihat sebagai ikon atau tanda kemunduran. Seperti fatwa tentang haramnya perempuan mengendarai mobil sendiri.

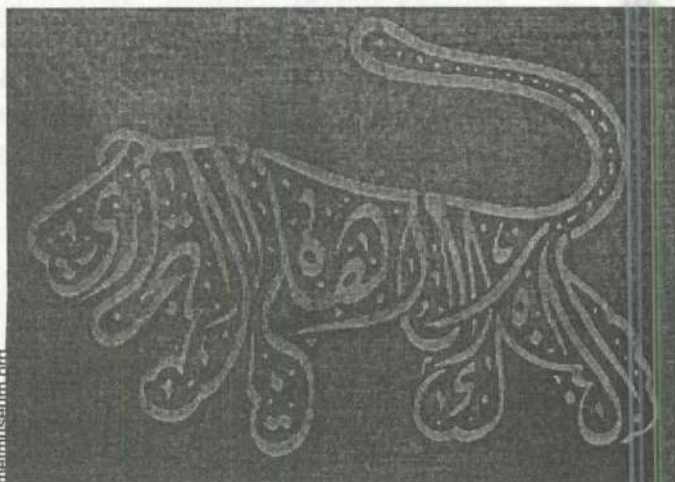
Ini berbeda kalau yang ditemukan itu adalah al-Qur'an. Publik Barat akan mengangkat sekian makna dan tafsir. Sehingga memungkinkan menjinakkan berbagai bentuk apropriasi dan rekayasa makna. Misalnya, kalau ada seorang teroris atau fundamentalis Islam yang menyebut jihad dalam al-Qur'an sebagai pembenaran teror, maka akan segera dicap bahwa tafsirannya keliru, tidak pluralis dan tidak modern. Maka, dicarilah tafsir-tafsir yang sesuai dengan hasrat Barat itu, yaitu tafsir al-Qur'an yang dikatakan liberal dan modern itu. Misalnya mencari dalam Islam sesuatu modern-liberal itu, "a close friend" yang akomodatif terhadap Barat. Ini tentu tidak seperti buku-buku Wahabi atau *Fathul Mu'in* yang selalu dianggap problematik, *unpredictable*, susah dikendalikan, dan tidak cocok dengan selera Barat yang kosmopolit dan suka mengotak-atik makna. Jadi, seperti itulah konstruk Orientalisme tentang Islam.

NU Studies, Aswaja Sebagai Translasi Dua-Arah dan Strategi Kultural Pengetahuan Subaltern

Adakah sesuatu yang disebut "teori dan pengetahuan NU"? NU Studies, tentu, bukanlah sesuatu yang mirip dengan judul buku Harun Nasution yang terkenal itu,

"NU Ditinjau dari Berbagai Aspeknya". NU Studies bukan sekedar masalah teologis, yang biasa berkutat dengan masalah-masalah khilafiyah atau soal-soal perebutan pemaknaan atas Khittah 1926. Atau soal-soal yang biasa digeluti kaum sarungan – sebutan sinis orang-orang luar terhadap NU. NU Studies, seperti saya ungkap di atas, adalah sebuah persoalan "pergeseran subyektifitas". Coba Anda bayangkan, seorang peneliti dari universitas terkemuka di AS atau Eropa, datang ke pesantren, menemui sejumlah santri, kiai dan pengurus NU, melakukan wawancara, lalu mengambil kesimpulan tentang sesuatu yang dikatakan khas NU. Kesan apa yang muncul dari hasil penelitian semacam ini? NU berbicara nanti setelah *direpresentasikan* oleh sang peneliti. Orang-orang bisa mengenal suara dan identitas NU, setelah keluar melalui otoritas sang peneliti yang dianggap punya kapasitas "ilmiah" dan "obyektif".

Dan, memang, selama ini, karya-karya penulis berkulit putih dari Barat



sudah menjadi bagian dari kehidupan sehari-hari dari para pelajar, mahasiswa dan para peneliti dalam kerja-kerja konstruksi ke-NU-an. Hampir setiap saat sejumlah peneliti dari negara-negara Barat yang kaya datang ke sini untuk mengenal lebih jauh “makhluk” apakah gerangan NU itu, termasuk kaitannya dengan sejumlah isu atau sistem politik dan kebudayaan. Apalagi, kini isu seksinya adalah NU dan hubungannya dengan terorisme. Dengan kian membludaknya berbagai lembaga keterpelajaran dan akademik yang menulis tentang NU, posisi subyektifitas NU sebagai “obyek pengetahuan”, dengan demikian, kian diperdalam. Dalam konstruksi ilmiah nan obyektif ini, NU bukanlah lokus produksi pengetahuan. NU hanyalah penerima yang pasif atau sebuah situs tes atau uji ilmiah bagi teori-teori pengetahuan yang datang dari Barat. Artinya, NU ditempatkan hanya sebagai “informan”, dan bukan sebagai “peneliti”. Kehadiran NU dalam konteks ini hanya untuk mencukupkan dirinya sebatas sebagai pemberi informasi dan penyedia data-data yang diperlukan. Sementara peneliti bertugas mengolah informasi dan data-data terse-

but untuk kemudian dipajang dalam kemegahan “museum ilmiah” kesarjanaan Barat. Seperti halnya konstruksi mereka tentang “Jawa”, “La Galigo” atau “suku-suku Borneo”.

Maka, NU Studies adalah konstruksi tentang subyektifitas NU sebagai peneliti, yakni NU sebagai subyek pengetahuan. Tapi, tentu ada yang bertanya, seperti saya singgung di atas, apakah ada yang dinamakan “teori atau pengetahuan NU”? Apakah ada dalam NU risalah filsafat atau teori-teori ilmiah tentang demokrasi dan *civil society* misalnya? Apakah NU melahirkan sejumlah doktor dan profesor yang standar keilmuannya diakui dunia? Demikian sejumlah pertanyaan yang bisa muncul, yang sebetulnya mengesankan kalau selama ini NU didominasi, maka dengan NU Studies ini mereka pun ingin balik mendominasi!¹²

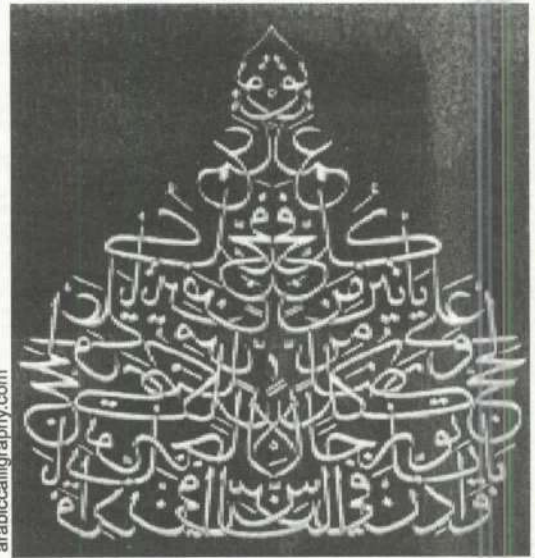
NU Studies, meminjam kalimat Walter Mignolo, subalternis asal Argentina, dalam konteks Zapatista, adalah “*project of inter-connections from subaltern perspective and beyond the managerial power and monotopic inspiration of any abstract universal*”.¹³ Tentang pengetahuan subaltern ini, saya ingin menunjukkan konteks

¹² Kesan seperti ini yang tertangkap ketika buku saya, *Islam Pasca Kolonial* (2005), dalam satu posting di milis “Jaringan Islam Liberal” dan milis “KMNU” tertanggal 8 Juli 2005: “tapi saya berharap Mas Baso, Mbah Nadir, Syeh Rizqon, Kang Nano, Syeh Dedi Vandelp dan para dedengkot KMNU yang lainnya, bisa memimpin NU nantinya ... supaya NU tidak hanya mengekor Barat tapi bisa menjajah Barat”.

¹³ Walter D. Mignolo, “The Zapatistas’s Theoretical Revolution: Its Historic, Ethics And Political Consequences”. Makalah konferensi “Comparative Colonialisms: Preindustrial Colonial Intersections”, 31 Oktober-1 November 1997. Lihat juga bukunya, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, (Princeton: Princeton University Press, 2000).

global dari perlawanan komunitas yang dipinggirkan selama ini dalam arus kolonisasi dan modernisasi. Tahun lalu, IN-SIST Yogyakarta menerbitkan versi terjemahan buku Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies* (1999).¹⁴ Di sini ia menunjukkan satu metode penelitian dan bahkan agenda penelitian dimana komunitas Maori menjadi subyek peneliti.

Dan kongkretisasi dari pengetahuan subaltern itu tampak pada diri sejumlah kiai NU, seperti Kiai Ahmad Shiddiq, Kiai Sahal atau Abdurrahman Wahid. Mereka bukanlah murid (*apprentice*) dari seorang profesor atau guru besar manapun di lingkungan akademik Barat. Mereka lahir dari pergumulan *penamaan* atas sesuatu yang merupakan “milik sendiri”. Dan itu ditunjukkan misalnya oleh Abdurrahman Wahid dalam bukunya *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*.¹⁵ Apa yang ditulis Abdurrahman Wahid tentang potret sejumlah kiai ini bukan sekedar pantulan tentang “apa yang sebenarnya” NU. Bahasa mereka bukanlah representasional, tidak berpretensi mewakili kenyataan NU. Bahasa yang dipakai tidak lagi berfungsi sebagai cermin alam atau *mirror of nature*, yang merepresentasikan NU “yang sebenarnya”. Bahasa-nya NU adalah sebuah tindakan subversif, sesuatu yang “melanggar batas”. Guyonan ala kiai,



plesetan-plesetan bahasa ala pesantren, atau kepolosan berbahasa cara orang-orang NU asal Madura, adalah sekian bentuk bahasa “pragmatis” — dalam pengertian semiotika — yang subversif, dan tidak mewakili realitas seutuhnya. Para kiai yang disebut “nyentrik” dalam tulisan Wahid itu adalah tanda dari “pelanggaran batas” itu. Dengan kata lain, potret kiai itu bukan seperti yang digambarkan secara eksotik di kalangan modernis sebagai “kelompok sarungan”, yang dengan sandal bakiaknya *ngurusin* tahlilan dan *kenduren*.

Coba diperhatikan, para kiai ini menunjukkan dirinya bukan seperti yang disebut Geertz sebagai “*cultural broker*”, “makelar budaya” yang pasif. Konsep

¹⁴ Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, (London: Zed Books, 1999).

¹⁵ Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), cet. III.

Geertz ini pas untuk para birokrat Orde Baru dulu yang meminta para kiai menjadi “kepanjangan tangan” atau “penyambung lidah” dari program-program pembangunan, seperti KB (Keluarga Berencana) atau dalam program “Golkarisasi” pesantren. Sebaliknya, posisi para kiai mirip seorang penerjemah atau penafsir yang aktif, yang hidup di antara persilangan budaya (*cross-roads of cultures*). Di satu sisi, mereka berposisi sebagai penerjemah wacana ke-NU-an ke dalam konteks kebangsaan dan kemodernan. Sementara, pada sisi lain, mereka juga menerjemahkan wacana kebangsaan dan kemodernan ke dalam konteks ke-NU-an.

Biasanya, kerja-kerja translasi atau penerjemahan ini secara ideologis *unidirectional*, monolog, bersifat “satu-arah”. Seperti yang kita temukan kini dalam himbauan dari pemilik kapital global agar para kiai menjadi “penerjemah yang baik” dari program-program Amerika tentang “anti-terorisme” atau “Islam moderat-liberal”. Namun demikian, posisi para kiai sebagai penerjemah ini adalah “*bi-directional*”, dua-arah — atau *polyphonic* dalam bahasa Edward Said seperti dikemukakan di atas. Para kiai tidaklah berpretensi membuat NU menjadi tunggal, misalnya menjadi modern, membuatnya “sadar sekolah” seratus persen atau melek-profesional. Ini dibuktikan misalnya dari keengganannya Abdurrahman Wahid mene-

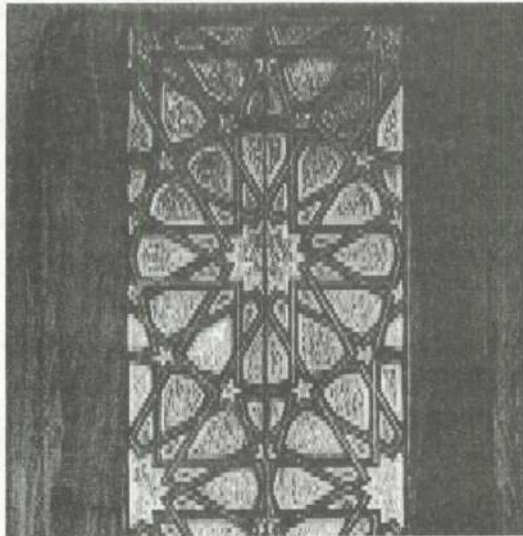
rima tawaran Nakamura untuk menjadi pengajar di sebuah universitas bergengsi di Jepang di sela-sela Mukhtar NU di Cipasung 1994. Artinya, posisi penerjemah ganda dan dua-arah ini berada dalam momen transisional, *exhilarating* sekaligus *disturbing, destruction* tapi juga sebuah *creativity*. Sebagaimana ditunjukkan dalam studi-studi Poskolonial, posisi penerjemah dan penafsir adalah ambigu tapi subversif.¹⁶ Jadi, dalam konteks persilangan budaya atau pelanggaran batas-batas ini, jangan harap Anda akan menemukan “sesuatu yang riil” dan “yang benar” tentang NU yang mudah Anda paketkan untuk kepentingan kampanye “anti-terorisme” atau mobilisasi “Islam Liberal-moderat” misalnya.

Posisi penerjemah ganda dan dua-arah ini ditampilkan misalnya oleh seorang kiai nyentrik, seperti Gus Miek. Pada siang hari sang kiai melayani umat dalam ritual *sema'an* (bersama-sama mendengarkan bacaan al-Qur'an oleh para penghafal), namun pada malam harinya “dugem” — dunia gemerlap malam — adalah hidupnya. “Baru belakangan orang menyadari, bahwa Gus Miek menempuh dua pola kehidupan sekaligus. Kehidupan tradisional orang pesantren, tertuang dalam rutinitas *semaan*, dan gebyarnya kehidupan dunia hiburan modern. Gebyar, karena dia selamanya berada di tengah diskotik, *night club, coffee shop,*

¹⁶ Ashcroft, et. al., *The Empire Writes Back*, h. 79-81.

dan 'arena persinggahan perkampungan orang-orang tuna susila', tulis Wahid.¹⁷ Apakah ini sebuah kontradiksi? "Ternyata tidak," lanjut Wahid,

"karena di kedua tempat itu ia berperan sama. Memberi kesejukan kepada jiwa yang gersang, memberikan harapan kepada mereka yang putus asa, penghibur mereka yang bersedih, menyantuni mereka yang lemah dan mengajak semua kepada kebaikan. Apakah itu petuah di pengajian sesuai *semaan*, sewaktu konsultasi pribadi dengan pejabat dan kaum elite lainnya, atau pun ketika meladeni bisikan kepedihan yang disampaikan dengan suara lirih ke telinganya oleh wanita-wanita penghibur, esensinya tetap sama. Manusia mempunyai potensi untuk memperbaiki keadaannya sendiri".¹⁸



metmuseum.org

Posisi-posisi seperti inilah yang tergambar dalam potret para kiai dalam buku *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Seperti ditunjukkan pada diri Kiai Muchit, seorang kiai tipe "ulama-intelek", pada diri Kiai Wahab Chasbullah dengan argumen fiqihnya "sulit masuknya, mudah keluarnya" waktu merespons gagasan Soekarno tentang DPR-GR di awal 1960-an, atau siasat-siasat kultural Kiai Ali dan Kiai Razaq menjawab tantangan zamannya.¹⁹

Translasi dua-arah yang dimainkan para kiai ini dimungkinkan oleh konsep kosmologi yang mereka anut. Yaitu pandangan-dunia Aswaja (singkatan dari Ahlussunnah Waljama'ah). Tradisi Aswaja memungkinkan warga NU melihat segala sesuatu secara simbang, dua-arah, harmonis, dan dari berbagai tepian. Aswaja mencakup aspek *aqidah* (teologi), syariat dan tasawuf (*akhlaq*, etika). Mengambil satu aspek saja dan mengabaikan aspek lainnya, jelas akan merusak tatanan kosmis yang seimbang dan harmonis ini. Walaupun ada beberapa kekurangan sejak dirumuskan oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan al-Maturidi, namun pandangan doktrinal-moderat seperti inilah yang dianggap langgeng dan abadi oleh para ulama NU.

Terkait di sini adalah pandangan tentang keseimbangan antara kehidupan

¹⁷ Abdurrahman Wahid, "Gus Miek: Wajah Sebuah Kerinduan", dalam *Kiai Nyentrik*, h. 127

¹⁸ *Ibid.*, h. 128.

¹⁹ Lihat Wahid, *Kiai Nyentrik*.

dunia dan akhirat. Seperti dalam tulisannya, "Ustadz yang Hidup dalam Dua Dunia", terbit pertama kali dimuat di Majalah *Tempo* tahun 1981, Wahid menulis tentang filosofi seorang kiai muda asal Betawi: membedakan hidup di dunia dari hidup di akhirat, tapi meletakkan keduanya dalam jalur dan kadar yang sama.

"Dunia ini persiapan untuk kehidupan akhirat kelak, kata sang ustadz sewaktu mengaji di Ciganjur. Kehidupan akhirat sangat tergantung pada kualitas hidup di dunia: kalau bodoh, melarat dan terbelakang, tidak banyak yang dapat diperbuat di dunia ini untuk kepentingan akhirat kelak. Kalau tidak kuat ekonominya, tidak mungkin kuat menunaikan ibadah haji, padahal ibadah haji adalah persiapan lebih sempurna lagi untuk kepentingan kehidupan akhirat itu. Kehidupan bahagia di akhirat berkaitan erat dengan kebahagiaan hidup di dunia pula, karena kebahagiaan dunia adalah bagian dari kehidupan akhirat."²⁰

Ini yang kemudian ditulis oleh Abdurrahman Wahid beberapa tahun kemudian dalam satu tulisannya di jurnal *Prisma*:

"Inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU adalah perpautan organis antara tauhid, *fiqh* dan tasauf secara tidak berkeputusan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara

dimensi duniawi dan ukhrowi dari kehidupan. Yang paling disukai di lingkungan NU adalah ungkapan berikut: "Hidup dunia sangatlah penting kalau dijadikan persiapan untuk kebahagiaan akhirat, dan akan kehilangan artinya jika tidak diperlakukan seperti itu". Perpautan dimensi duniawi dan ukhrowi dari kehidupan ini merupakan mekanisme kejiwaan yang berkembang di lingkungan NU untuk menghadapi tantangan sekularisme terang-terangan blatant yang timbul dari proses modernisasi.

Dari tradisi keilmuagamaan seperti itu sudah tentu logis kalau lalu muncul pandangan kemasyarakatan yang tidak bercorak "hitam-putih". Perpautan kedua dimensi duniawi dan ukhrowi dalam kehidupan manusia tidak memungkinkan penolakan mutlak kepada kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat. Dengan kata lain, seburuk-buruk kehidupan dunia, ia haruslah dijalani dengan kesungguhan dan ketulusan.

Hal ini sudah tentu ada implikasinya sendiri kepada pandangan kenegaraan yang dianut warga NU yang masih belum kehilangan tradisi keilmuagamaannya. Kewajiban hidup bermasyarakat, dan dengan sendirinya bernegara, adalah sesuatu yang tidak boleh ditawar lagi. Eksistensi negara mengharuskan adanya ketaatan kepada pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengaturan hidup, yang dilepaskan dari perilaku pemegang kekuasaan dalam kapasitas pribadi. Kesalahan tindakan atau keputusan pemegang kekuasaan tidaklah mengharuskan adanya perubahan dalam sistem pemerintahan."²¹

Jadi, dalam proses tranlasi dua-arah

²⁰ Abdurrahman Wahid, "Ustadz yang Hidup dalam Dua Dunia", dalam *Kiai Nyentrik*, hal. 76-77.

²¹ Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini". *Prisma*, edisi April 1984, hal. 32.

ini, NU menyerap banyak berbagai aliran sungai, segenap bau dan kotoran yang ada di kedua tepinya, tapi pada saat bersamaan airnya tetap segar untuk diminum. Karena sumber mata airnya tidak pernah keruh. Pada poin inilah kelahiran NU, dan juga kemunculan Abdurrahman Wahid, adalah sebuah proses abrogasi, dan apropriasi sekaligus. Dengan demikian, pengetahuan NU adalah hasil dari sebuah pertemuan atau *encounter*, yang lahir dari proses ganda “abrogasi” dan “apropriasi”. Seperti cara NU memahami demokrasi yang dikaitkan dengan praktik ritual

istigatsah. NU melucuti pengertian demokrasi yang dipakemkan di dunia sana (abrogasi), lalu mengisinya dengan pemahaman yang mereka miliki sendiri (apropriasi).

Strategi-strategi translasi dua arah itu yang kemudian ditunjukkan misalnya dalam paradigma-paradigma fiqh yang umum dikenal dalam tradisi NU: “ketat tapi longgar”, “sulit masuknya, mudah keluarnya”, “*tasharruful imam ala ra’iyyah manuthun bil mashlahah*”, “*al-muhafazhah alal qadimish shalih wal akhdz bil jadidil ashlah*”, dan sebagainya. ♦

