

# FIQIH POLITIK NU: Akar-akar Pergumulan Kelahiran Konsep *Wali al-Amr al-Dlarury bi al-Syaukah*



## Asep Taufik Akbar

Koordinator Divisi Kajian dan Pengembangan SDM  
Institute for The Study of Religion and Democracy (IRD)  
Jakarta dan Staf Pengajar UIN Jakarta

Pada pertengahan dasawarsa 50-an muncul suatu jargon fiqih politik Islam (*fiqh siyasah*) yang cukup polemis, yaitu *waliy al-amr al-dlarury bi al-syaukah*. Istilah ini mengandung arti “terdapatnya suatu otoritas politik sementara yang secara *de facto* menjadi instrumentasi-legal bagi kelangsungan penyelenggaraan kebijakan publik”. Menimbang pentingnya konsep ini, seorang pengamat asing, Emile Tyan, menyebut konsep *tauliyah* (*delegation*) semacam ini sebagai inti pelaksanaan administrasi dalam hukum Islam.<sup>1</sup>

Term itu terwacanakan secara populer utamanya sejak para ulama di bawah

nahkoda KH. Masjkur dari NU, yang kala itu menjabat Menteri Agama, menyelenggarakan konferensi pada tanggal 2-7 Maret 1954 di Cipanas. Menariknya, pemunculan istilah ini sering dipertalikan dengan struktur kekuasaan, utamanya menyangkut legitimasi terhadap Soekarno yang kala itu menjadi presiden. Lebih dari itu, labelisasi ini melahirkan pelbagai interpretasi politis-pejoratif yang sering menyudutkan para tokoh NU. Bahkan, tidak tanggung-tanggung, organisasi ini sering dilekatkan pada *trademark* yang kedengarannya sinis dan kurang sedap: “kelompok oportunist”.<sup>2</sup>

1 Emile Tyan, *Histoire de L'Organisation Judiciaire en Paysd' Islam* (Sejarah Susunan Peradilan di Negara-negara Islam) sebagaimana dikutip Daniel S. Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT Intermasa, 1986), hlm. 68.

2 Perdebatan menarik seputar labelisasi gelar ini dapat dilacak dalam *Harian Kompas* pada tahun 1982-an. Misalnya, Gus Dur dalam tulisannya menawarkan pemikiran, “Dapatkah secara keagamaan dibenarkan adanya wewenang para penghulu yang menikahkan/menceraikan/merujukkan dengan

Sesungguhnya, akan ditemukan banyak tafsir untuk membaca *setting* pemunculan istilah itu: bisa melalui pendekatan teks-normatif-keagamaan, pembacaan relasi kekuasaan, pembacaan sosiologis, dan seterusnya. Tentu saja, ragam pembacaan ini akan melahirkan simpul pemaknaan yang berbeda pula.

Tulisan ini hendak mencoba menelusuri konsep itu dari salah satu penghampiran di atas, utamanya pendekatan sosiologis dan teks-normatif yang tertuang dalam kitab fiqh klasik atas kelahiran konsep itu. Alasannya, dibanding pendekatan-pendekatan lainnya, pendekatan sosiologis dan teksnormatif dirasa lebih membuka ruang tafsir yang lebih terbuka karena secara psikologis netralitas dialog lebih mudah diverifikasi. Alasan lain, selama ini pembacaan-pembacaan terhadap lahirnya konsep: *wali al-amr al-dlarury bi al-syaukah* lebih sering teraksentuasi pada dataran relasi-kuasa *per se* yang secara reduksionis berkesimpulan: itu hanya suatu intrik pragmatisme politik demi kepentingan sesaat warga *nahdliyin*, *point of no return*. Padahal, tampaknya masih ada pendekatan lain yang secara sadar dapat memberikan gambaran bagaimana proses pemunculan istilah itu terjadi.

Namun demikian, tulisan ini tidak berpretensi untuk melakukan elaborasi yang tuntas dan paripurna dari sudut pendekatan sosiologis dan teks normatif Islam (*fiqh*). Tulisan ini tidak lebih sebagai refleksi pengantar dan pembacaan singkat dari dari generasi belakangan. Penulis hendak berbagi dalam kerja intelektual menurut caranya sendiri untuk meramalkan wacana yang sempat tertunda, barangkali berguna dan ada relevansinya dengan perkembangan mutakhir budaya politik dan politik kebudayaan NU.

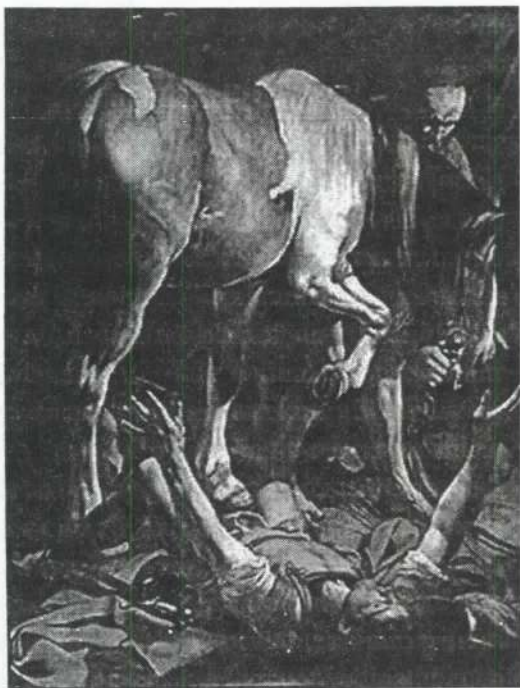
#### Dari Pergulatan Ideologi sampai Pertukaran Wacana Munas

Sejak kelahiran bangsa ini, keinginan para tokoh Islam untuk memberikan porsi lebih banyak kepada Islam sangatlah kuat. Salah satu tuntutan yang diperjuangkan adalah pemberlakuan kembali Piagam Jakarta. Akan tetapi, tuntutan ini selalu kandas. Sebagai konsesi politiknya, maka dibentuklah Departemen Agama (Depag). Kaum nasionalis berdalih, penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta itu dilakukan demi harga bangsa yang lebih besar, yaitu keutuhan bangsa. Dengan logika demikian,

---

mempergunakan patokan keagamaan? Dan seterusnya. Maka, kemudian muncullah respons yang menolak gagasan yang ditawarkan Gus Dur itu. Antara lain di tulis oleh Fachry Ali dan Ridwan Saidi. Di pihak lain terdapat polemik yang cukup menarik dalam *Majalah Panji Masyarakat* antara lain dapat dibaca dalam tulisan A. Dahlan Ranuwiharjo, "Mengapa Presiden Sukarno Diangkat Waliyul Amri?", *Panji Masyarakat*, No. 357 Tahun 1982, hlm 38-39; Ivo Mardiah, "Waliyul Amri al-Dharuri bi al-Syaukah: Antara Fakta Historis dan Politis", *Majalah Panji Masyarakat*, No. 452-XXVI; H. Zaini Ahmad Noeh, "Waliyul Amri Dlaruri Bissyaukah, Antara Fakta Historis dan Politik", *Majalah Panji Masyarakat*, No. 456 Tahun 1985.





kaum nasionalis menawarkan kompensasi pembentukan Depag sebagai konsesi politik berikutnya.<sup>3</sup>

Oleh karena itu, mudah dimengerti, bahwa kaum nasionalis—terutama yang non-Muslim—tidak pernah sepenuh hati menerima kehadiran departemen ini, karena ditengarai konsesi ini tidak menguntungkan mereka. Oleh karena konsesi ini dianggap merugikan mereka,

3 Penjelasan yang agak tuntas seputar masalah ini dapat dibaca dalam Geo. McT. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1952); B.R. O.G. Anderson, *Java in Time of Revolution*, (Ithaca: Cornell University Press, 1972)

4 Pada saat yang sama, 18 Agustus 1945, telah dicabut pula rumusan mengenai pelembagaan Syariat Islam dari UUD 1945. Golongan yang menentang terbentuknya Departemen Agama diwakili oleh Latuharhary dari Kristen, Iwa Kusumasumanteri, seorang nasionalis, dan Ki Hadjar Dewantara, pemimpin gerakan pendidikan nasional. Mohammad Yamin, *Naskah*, hlm. 462 dan 475. Namun yang mengherankan, usul yang mula-mula diajukan secara resmi untuk pendirian departemen itu justru diajukan bukan dari kalangan Islam, tetapi oleh intelektual nasionalis, Moh. Yamin, dalam suatu rapat Panitia Persiapan Kemerdekaan pada tanggal 15 Juli 1945. *Ibid*, hlm. 333.

maka harus dibayar dengan harga politik yaitu merangkul kalangan Islam untuk masuk ke dalam basis perjuangannya. Dalam konteks inilah kalangan Nahdliyyin sering dipertalikan dan seterusnya dipandang sering berbagi kepentingan dengan kaum Priyayi Jawa. Pandangan ini tidak sepenuhnya benar, karena bukan hanya kalangan Nahdliyyin yang ada di barisan sana. Ada kalangan politisi lain yang ambil bagian dalam kepentingan itu.

Sesuatu yang unik memang telah terjadi dalam proses berdirinya departemen ini. Semula, usul terbentuknya departemen ini ditolak oleh Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), dan hanya enam orang dari dua puluh tujuh anggota yang menyetujuinya.<sup>4</sup> Selain itu, para pihak yang menghendaki ideologi negara sekuler, berdirinya departemen ini diyakini sebagai suatu ganjalan bagi terwujudnya konsepsi negara modern. Terbukti, selama masa revolusi dan pasca penyerahan kedaulatan tanggal 29 Desember 1949, anggota-anggota PNI, PKI, PSI, dan lainnya secara peribadi mengusulkan agar Depag dihapuskan saja. Pada tahun 1952, Rangkyo Rasuna Said, seorang pemimpin wanita non-partai,

menuduh bahwa departemen ini bukan saja tidak berguna, tetapi malah merugikan. "Politik adalah masalah tersendiri, sedang agama adalah masalah lain," begitu dalihnya. Lebih lanjut, ia menuding bahwa kesejahteraan spiritual rakyat telah dikorbankan demi kepentingan para ulama dengan kedudukan politik dan imbalan gaji dari pemerintah.<sup>5</sup>

Dalam ranah internal umat Islam, eksistensi Depag ini juga telah memunculkan konflik berkepanjangan dengan skala yang berbeda, bahkan hingga kini. Menurut Daniel S. Lev, ada dua persoalan utama yang muncul dari konflik ini: *pertama*, terjadi antara departemen itu sendiri dengan para pendukungnya, dan *kedua*, terjadi dalam relasi departemen ini dengan masyarakat Islam secara keseluruhan.

Isu *pertama*, konflik dalam institusi politik Islam mendorong terjadinya perebutan kekuasaan dan kontrol di dalamnya, utamanya antara NU dan Masyumi pada tahun 1952. Dalam konteks ini, jika membaca proses awal konstalasi politik di departemen ini akan

tampak bagaimana para pihak yang menguasai departemen ini cenderung menempatkan para tokoh ulama yang disenangi pada pelbagai lini jabatan. Karena itu, berlaku hukum kuat-lemah dan besar-kecil dalam skala kontestasi organisasi. Organisasi Islam yang kecil, seperti PERTI (Persatuan Tarbiyah Islamiyah), PUSA (Persatuan Ulama seluruh Aceh), Jam'iyatul Washliyah dari Sumatera Timur, dan lain-lain, hanya mendapatkan porsi yang relatif kecil dibanding NU dan Muhammadiyah untuk menempati posisi atau jabatan-jabatan penting di Depag Pusat—bahkan tampaknya hingga kini. Konsekuensi logis dari pemetaan itu, kebanyakan organisasi Islam yang kecil itu lebih berpusat di daerah, utamanya di Sumatera. Sementara para pemimpin Muhammadiyah dan NU yang umumnya dari Jawa, menempati jabatan-jabatan strategis di Depag Pusat. Atas dasar inilah dua organisasi Islam terbesar ini sering dilabeli dan dituduh sebagai *Jawa-sentrik*.<sup>6</sup>

Isu *kedua*, tampaknya ini lebih rumit karena menyangkut doktrin normatif

5 Beberapa alasan lain dari Ny. Rasuna Said antara lain: Bahwa ia merasa kesal mengapa film-film yang memotivasi semangat dari Republik Rakyat Tiongkok disensor, sedang film yang kasar dan merendahkan martabat bikinan Amerika diloloskan. Hal ini dipandang sebagai hasil rekayasa politik. Selain itu, ia merasa heran adanya laporan jurnalistik bahwa Menteri Agama, yang dalam hal ini KH Masjkur (dari NU) akan banyak menggunakan anggaran belanja untuk menyelenggarakan suatu Konferensi Alim Ulama, hanya sekedar untuk menentukan permulaan tanggal bulan Ramadhan yang menurutnya dinilai sebagai masalah yang tak kunjung selesai. Penjelasan yang lebih tuntas mengenai persoalan ini dikemukakan Daniel S. Lev, *op. cit.*, hlm. 66 sebagaimana dikutip dari *Ichtisar Parlemen*, 1952 No. 53.

6 Menurut Daniel Lev, tuduhan yang paling jelas dalam masalah ini dilontarkan oleh KH. Siradjuddin Abbas, pemimpin PERTI. Bahkan, tambah Lev, pemerintah turut memberikan respons atas tuduhan itu dalam *Ichtisar* No. 111/1952, dari hasil sidang tanggal 14-21 Mei 1952. Lev, *ibid.* hlm. 66-67



pemahaman keagamaan serta perbedaan konsepsi perjuangan Islam di daerah pada satu sisi dan representasi kepentingan partai politik Islam di sisi yang lain. Pertimbangan kerumitan ini utamanya dalam melihat perimbangan *outputs* dari departemen ini bagi umat Islam. Apakah departemen ini akan mampu memajukan Islam atau justru menjadi penyakit yang menghambatnya? Artinya, di satu sisi, eksistensi Depag merupakan peluang dan kesempatan emas umat Islam untuk meraih prestisenya dalam memperkuat barisan lembaga-lembaga Islam dan konsolidasi umat Islam keseluruhan, namun di sisi lain lembaga ini dijadikan jerat (*trape*) oleh kaum nasionalis untuk mendomestikasi dan memberikan pembatasan ruang gerak politik umat Islam, sebagai *vested interest* mereka.<sup>7</sup>

Suatu parameter untuk memberikan pembenaran atas logika di atas, antara lain terpotret dalam Konferensi Alim Ulama tahun 1954 yang telah melahirkan konsep *waliy al-*



*amr al-dlaruri bi al-syaukah*. Inilah salah satu konsep politik Islam, yang sebenarnya sudah tercatat dalam literatur klasik jurisprudensi Islam, sebagai masalah yang relatif pelik dalam belantika pemikiran politik umat Islam.

### NU dan Munas Alim Ulama: Pergumulan Mencari Makna

Disadari sejak awal bahwa kekuasaan politik sebagai realitas kehidupan menjadi suatu persoalan mendasar bagi umat Islam, oleh karena masalah-masalah agama yang menjadi persoalan publik tidak mungkin menafikan pentingnya relasi kuasa. Menyangkut hukum Islam dalam tataran aplikasinya, sebagian ada yang dapat diimplementasikan dengan atau tanpa otoritas negara.<sup>8</sup> Oleh karena itu, dalam sejarah sosial hukum Islam tercatat dua istilah: *diyani* dan *qadla'i*. Artinya, ada hukum Islam dengan karakter *diyani* semata dan ada yang bersifat *diyani* dan *qadla'i* dalam waktu yang sama. Dikatakan *diyani* karena sangat menekankan

7 Sebagai misal adalah pernyataan Ja'cob Rasjidi, Ketua Gabungan Organisasi Islam di Jakarta. Menurutnya, pada tahun 1952, sebanyak 15.000 para pemimpin agama di seluruh Indonesia telah menerima jabatan-jabatan pemerintahan. Hal demikian, tambahnya, akan mengubah sikap dan cara hidup mereka sebagai pemimpin rakyat menjadi pegawai negeri. Laporan jurnalistik Kantor Berita APB tanggal 30 Agustus 1952 sebagaimana dikutip Lev, *Ibid*.

8 Misalnya mengenai hukum zakat dan haji. Dulu, tanpa intervensi negara, ibadah haji dan zakat masih dapat dipraktikkan oleh masyarakat Muslim, sekalipun tidak begitu efektif. Namun dewasa ini masyarakat dan negara sedang memikirkan secara serius untuk melegislasikannya.

ketaatan individu yang menjadi subyek hukum, dan dikatakan *qadla'i* karena berhubungan dengan persoalan yuridis.<sup>9</sup> Hukum yang bersifat *diyani* dalam kehidupan bermasyarakat dapat ditangani secara profesional oleh mufti atau jabatan yang setingkat, dan hukum yang bersifat *qadla'i* ditangani secara profesional oleh *qadli* atau hakim melalui lembaga peradilan yang memutuskan perkara berdasarkan undang-undang yang berlaku. Asumsinya, kedua istilah ini dapat berlaku secara harmonis, namun sesungguhnya di lapangan tidak demikian. Banyak terjadi ketimpangan dan pertentangan yang kemudian memerlukan otoritas untuk menjembatani penanganannya. Artinya, ketika terjadi konflik hukum, maka diperlukan keputusan yang mengikat dan memaksa.<sup>10</sup> Pada tataran implementasinya memang terkadang melahirkan konflik antara para teoritis dengan kalangan praktisi hukum (antara *al-qadli* dan *hakim*) mengenai suatu putusan hukum. Oleh karena itu, ada adagium *yashihhu dinan wa la qadla'an* (secara teoretis-keagamaan

sah namun tidak demikian menurut praktik peradilan). Demikian sebaliknya, *yashihhu qadla'an wa la dinan* (sah dalam praktik peradilan, namun secara normatif tidak).<sup>11</sup>

Pembedaan tugas hakim dan mufti dapat dilihat dari kasus cerai dalam hukum perkawinan dan kasus pembebasan hutang-piutang dalam hukum ekonomi/keuangan. Seorang hakim dapat memutuskan cerai untuk suami yang mengucapkan kata cerai tanpa sengaja kepada istrinya, tetapi dapat dipandang sebagai belum terjadi perceraian melalui keputusan mufti. Hakim juga dapat memutuskan tetap berhutang pada seorang penghutang yang telah dibebaskan oleh kreditur pemberi hutang tanpa pemberitahuan, tetapi telah bebas dari hutang menurut keputusan mufti. Dalam dua kasus ini, hakim memutuskan cerai dan tetap berhutang secara *qadlai* berdasarkan data lahir yang dimilikinya, dan mufti memutuskannya berdasarkan kenyataan pribadi yang bersifat *diyani* yang ia cermati dari kasus yang dikemukakan.<sup>12</sup>

9 Dua teori (*diyani* dan *qadlai*) dalam sejarah sosial hukum Islam pernah dikemukakan secara ringkas oleh sosiolog dan pemikir Turki, Ziya Gokalp, pada awal abad ini. Lihat, Ziya Gokalp, dalam Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York: Columbia University Press, 1959), hlm. 200. Gokalp mengistilahkannya sebagai *diyane* dan *qaza'*. Teori yang sama juga diintrodusir oleh Mushthafa Ahmad Al-Zarqa dalam *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Am* (Beirut: Dar al-Fikr, 1966-67), hlm. 58-59. Al-Zarqa menyebutnya sebagai *hukm al-qadla* dan *hukm al-diyane*.

10 Mengenai kepastian hukum ini dapat dijumpai misalnya sejarah peradilan, *qadli*, suatu institusi hukum yang memiliki kewenangan paksa (*ilzam*). Perbedaan antara hukum dan qada ialah yang pertama berarti keharusan (*luzum*) sedangkan yang kedua berarti paksaan (*ilzam*). M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1998), catatan kaki 103, hlm. 306

11 Ibid.

12 Al-Zarqa, *op. cit.*, hlm. 58



Kategorisasi *diyani* dan *qadlai* ini akan selalu berkembang sesuai perubahan dan perkembangan masyarakat. Sebuah masalah yang tadinya dipandang *diyani* semata, bisa jadi pada suatu kesempatan akan dipandang sebagai *diyani* dan *qadlai* sekaligus dalam kesempatan yang berbeda.

Jelas sekali, dari dua teori fiqih di atas, bahwa satu pihak mendasarkan pemikirannya pada kesimpulan-kesimpulan teoretis mengikuti penalaran tekstual akademis, sementara pihak lain melihat dari pendekatan yang sama namun dengan tambahan menghubungkannya dengan kebutuhan riil yang terjadi di pengadilan. Namun, patut disayangkan beberapa literatur yang masuk ke Indonesia justru representasi fiqih pertama saja, sementara fiqih yang berkembang nyata dalam yurisprudensi yang hidup sepanjang abad pertengahan hampir sama sekali tak tersentuh. Padahal selama hampir 12 abad lamanya lembaga-lembaga pengadilan ini telah berdiri dan mengalami metamorfosis, namun sedikit sekali yurisprudensi itu masuk ke negeri ini. Umumnya, kitab-kitab fiqih yang masuk ke Indonesia hanya fiqih teoretis yang kemudian dikenal dengan *fiqh taqdiri* yang berisi kumpulan fatwa mengikuti alur penalaran tekstual dan menembus segala kemungkinan, sekalipun secara faktual kadang tidak terjadi. Sementara kitab-kitab *fiqh qadla'i* relatif sedikit sekali, walaupun ada

kitab-kitab itu berbentuk karya terjemahan.<sup>13</sup>

Dalam evolusi kekuasaan Indonesia, konflik antara kebutuhan pranata hidup keseharian dan tuntunan sistem keimanan Islam senantiasa memainkan peranan yang begitu penting. Di bawah kekuasaan Belanda, konflik semacam ini bahkan semakin diperparah dengan kebijakan penjajah yang memberikan pengaruh secara langsung kepada implementasi hukum Islam. Kebijakan ini dikarakteristikan dengan dua macam pendekatan. *Pertama*, pendekatan yang diimplementasikan selama fase pertama pemerintahan Belanda, dan yang lainnya selama dekade-dekade akhir dari administrasi pemerintahan penjajah Belanda di Nusantara.<sup>14</sup> Pada tahun-tahun awal abad ke-17 hingga akhir abad ke-18 ditandai dengan toleransi dari pihak Belanda terhadap hukum Islam, pada waktu di mana Kompeni Dagang Hindia Belanda (*Vereenigde Oost-indische Compagnie* atau disingkat VOC), lebih terkonsentrasi dengan tugas-tugas ekstensi pengambilan komoditi pertanian dari negeri jajahan. Namun begitu, periode kedua ditandai dengan transfer kekuasaan dari VOC kepada pemerintahan Belanda sendiri, suatu proses yang mendorong kepada semakin berkembangnya kebijaksanaan yang sifatnya intervensionis dalam area hukum Islam dan hukum adat setempat.

13 Ali Haidar, *op. cit.*, hlm. 267

14 Lihat, Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 29

Terlepas dari kecurigaan Belanda terhadap agama-agama non-Kristen, berdirinya pemerintahan Belanda pada akhir abad ke-17 pada kenyataannya tidak terlalu berpengaruh terhadap hukum yang hidup dalam masyarakat pribumi. Pada masa awal ini, rezim kolonial memilih untuk tidak ikut campur tangan institusi hukum Islam. Hukum Keluarga Islam, utamanya peraturan yang menyangkut masalah perkawinan dan kewarisan, secara umum diaplikasikan.<sup>15</sup> Namun begitu, suatu perubahan muncul ketika pada tanggal 25 Mei 1670, VOC mengundangkan Resolusi Pemerintahan Hindia Belanda (*Resolutie der Indische Regeering*), yang juga diketahui dengan sebutan Koleksi Hukum Freijher (*Compedium Freijher*). Resolusi ini merupakan peraturan yang pertama terbit yang berisi Kompilasi Hukum Islam mengenai perkawinan dan kewarisan sebagaimana diaplikasikan oleh pengadilan VOC. Selain kewarisan, hukum perkawinan mendapatkan perhatian yang penting pada masa penjajahan.<sup>16</sup> Terbukti dengan terbentuknya lembaga penghulu untuk keperluan pengaturan perkawinan. Pada tahun 1882, pemerintah Belanda membuat peraturan mengenai wilayah dan komposisi *priesterraad* (pengadilan agama) dan

pada tahun 1931 memperbaharuiinya dengan sebutan *pengadilan penghulu* yang otoritas kekuasaannya dibatasi hanya mengenai perkawinan (waris tidak masuk) dengan *Stabatsblad van Nederlandsch Indie* Nomor 166.<sup>17</sup> Pasca pembentukan Depag tanggal 3 Januari 1946, masalah-masalah keagamaan kemudian menjadi tanggung jawab departemen ini, tentu saja dengan di sana-sini dilakukan amandemen dan perubahan terhadap ordonansi Belanda itu.

Pembacaan di atas menunjukkan bahwa penekanan kebijakan departemen ini lebih terkonsentrasi pada hukum keluarga, walaupun bidang lain semacam pendidikan, penerangan, dan sebagainya juga ada. Konsep hukum perkawinan ini dipandang menyentuh langsung kebutuhan riil yang memerlukan penanganan otoritas kekuasaan secara sah. Yang paling tampak dari potret pemikiran ini adalah ketika Menteri Agama mengeluarkan peraturan No. 4 Tahun 1952 tentang wali hakim yang berlaku di daerah luar Jawa dan Madura, yang berisi—antara lain—menetapkan wewenang pengangkatan para *qadli* nikah (pegawai pencatat nikah) oleh kepala kantor urusan agama kabupaten.<sup>18</sup>

Keputusan tersebut kemudian mendapat respons yang relatif keras dari para

15 Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario* (Jakarta: Akademika, 1980), hlm. 15-17

16 Bahkan, hingga kini pun hukum perkawinan masih mendapatkan sorotan dan kritik dari pelbagai pihak. Dalam Kompilasi Hukum Islam yang memuat tiga Buku: Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan, maka yang paling menarik untuk diperdebatkan dan didiskusikan adalah hukum perkawinan itu, utamanya dari perspektif demokrasi, kesetaraan dan keadilan gender, dan seterusnya.

17 Z. A. Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), hlm. 23

18 Lihat, Ali Haidar, *op. cit.*, hlm. 268



ulama Sumatera Barat, melalui partai Perti yang kemudian diajukannya ke pemerinah dalam sidang DPRS. Di Minangkabau, prosedur pengangkatan wali bagi mempelai wanita yang telah mempunyai wali sendiri, telah melembaga sebelumnya melalui lembaga *ninik mamak* yang oleh Inyi' Candung (Syekh Sulaiman Arrasuli) disebut sebagai *ahl al-hall wa al-'aqd*,<sup>19</sup> atau oleh Van Vollenhoven dalam bukunya, *Adatrecht II*, dinamakan *de tot losmaken en binden bevoegden* (majelis pemilih kepala negara yang baru).<sup>20</sup> Seterusnya, Menteri Agama KH. Masjkur merespons pertanyaan tersebut dalam sidang DPRS pada tanggal 3 September 1953 dan menjanjikan akan mengundang kalangan ulama dengan skala yang lebih luas untuk membahasnya dalam suatu konferensi. Konferensi berlangsung pada tanggal 2-7 Maret 1954, dihadiri sejumlah ulama dari pelbagai golongan dengan mengagendakan empat pokok bahasan, termasuk di dalamnya masalah *tauliyah* (pengangkatan) wali hakim.<sup>21</sup> Konferensi ini tampaknya sangat prestisius, karena dihadiri oleh para ulama terkemuka di

daerahnya, hampir seluruh Indonesia, kecuali dari Yogyakarta, seperti K.H. Abdurrahman Ambo Dalle (Pare-Pare Sulawesi Selatan), Syekh Sulaiman Arrasuli (Bukitinggi), Tubagus Ahmad Khatib (Banten), K.H. Abu Amar (Solo); K.H. Machrus Ali (Kediri), dan KH. Muchtar Siddik (Jakarta).<sup>22</sup>

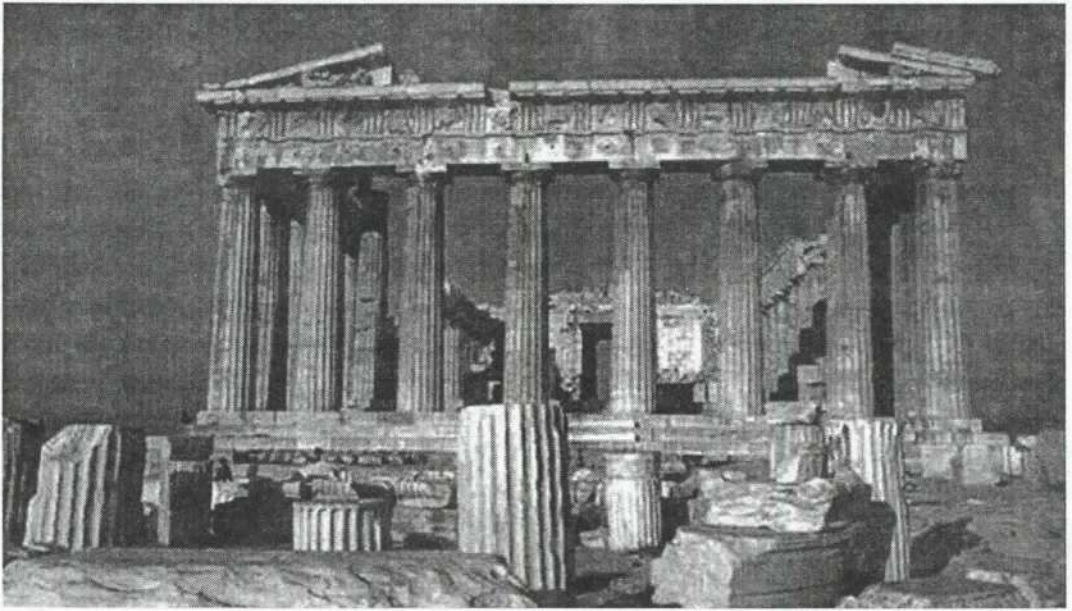
Sebagaimana dikatakan Ali Haidar, Peraturan Menteri Agama No. 4 Tahun 1952 itu diturunkan setelah mempertimbangkan fatwa dari Konferensi Alim Ulama di Tugu, Jawa Barat, pada tanggal 12-13 Mei 1952, yang kemudian ditindaklanjuti dengan pertemuan pada 4-5 Mei 1953. Salah satu argumen pembedaannya adalah penolakan Perti terhadap peraturan-peraturan tersebut. Kedua konferensi tersebut diselenggarakan tatkala KH. Faqih Usman dari Masyumi menjabat Menteri Agama. Konferensi yang kedua ini, di samping memutuskan wali sebagai salah satu rukun perkawinan, juga mengesahkan otoritas Menteri Agama dalam mengatur ketentuan-ketentuan yang termuat dalam peraturan itu. Penunjukan wali hakim bagi mempelai

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Uraian seputar ini dapat dibaca dalam Zaini Ahmad Noeh dalam pengantar buku Daniel S. Lev, *op. cit.*, hlm. 2. Bahkan, para ulama klasik pun memberi nama yang beragam terhadap istilah *ahl al-hall wa al-'aqd* ini. Ibnu Taymiah menamakannya sebagai *ahl al-syaukah*, al-Mawardi menamainya sebagai *ahl al-ikhtiar*, ada lagi yang menamakan *ahl al-syura* dan seterusnya.

<sup>21</sup> Menurut laporan tahunan Departemen Agama, sebagaimana dikutip Ali Haidar, konferensi diselenggarakan pada tanggal 3-7 Maret 1954. Sehari sebelumnya diselenggarakan pertemuan pendahuluan di Jakarta dan penutupan di tempat yang sama. Ulama yang diundang berasal dari 13 daerah di Indonesia, hadir 20 orang dan tidak hadir 18 orang. Pertemuan pendahuluan dihadiri 11 orang utusan, 6 orang dari Partai Perti, 3 orang dari NU, dan 2 orang dari Muhammadiyah. Ali Haidar, *op. cit.*, catatan kaki 110, hlm. 307

<sup>22</sup> Dawam Raharjo, "Ulil Amri," dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. IV, Th. 1993, hlm. 26



wanita yang tidak mempunyai wali sendiri harus di lakukan oleh *dzu syaukah*, karena itu menjadi relevan bila otoritas menteri agama turut serta dalam penyelesaian. Namun, terhadap keputusan dua kali konferensi alim ulama itu, Partai Perti merasa belum puas, maka kemudian diajukan pertanyaan kepada menteri agama lewat DPRS sebagaimana disinggung di atas, agar diselenggarakan konferensi alim ulama yang ketiga, yang kemudian terlaksana pada tanggal 2-7 Maret 1954.<sup>23</sup>

Menurut Z. A. Noeh, dalam konferensi yang terakhir ini, KH. Sulaiman Arrasuli meralat redaksi keputusan konferensi terdahulu yang sebelumnya

tertulis *dzu syaukah* menjadi *bi al-syaukah*. Menurutnya, *dzu syaukah* dalam referensi fiqih berarti kepala negara yang kafir (*shulthan kafir*), sementara kepala negara yang Muslim pada negara yang belum memenuhi syarat sebagai negara dalam tradisi fiqih dikenal *bi al-syaukah*, atau lengkapnya: *waliy al-amr al-dlaruri bi al-syaukah*.<sup>24</sup> Konferensi Alim Ulama yang terakhir ini memutuskan:<sup>25</sup>

1. Presiden sebagai kepala negara, serta alat-alat negara sebagai dimaksud dalam UUD pasal 44, yakni Kabinet, Parlemen, dan sebagainya adalah *waliy al-amr al-daruri bi al-syaukah*.
2. *Waliy al-amr al-daruri* wajib ditaati oleh rakyat dalam hal-hal yang tidak

<sup>23</sup> Ali Haidar, *op. cit.*, hlm. 267

<sup>24</sup> Uraian yang lebih tuntas dapat dibaca dalam: Zaini Ahmad Noeh, "Waliyul Amri Dlaruri Bissyaukah: Antara Fakta Historis dan Politis" dalam *Panji Masyarakat*, Th. 1985, No. 456, hlm. 63-65

<sup>25</sup> Ali Haidar, *op. cit.*, hlm. 270



menyalahi Syariat Islam.

3. Tauliyah wali hakim dari presiden kepada menteri agama dan seterusnya kepada siapa saja yang ditunjuk, termasuk juga *tauliyah* wali hakim yang menurut kebiasaan yang hidup di tempat-tempat yang ditunjuk oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*, adalah sah. Untuk menjalankan akad-akad nikah, Wali Hakim, sesuai dengan yang dimaksud oleh UU Pencatatan Perkawinan, talaq, dan ruju' harus ada surat peresmian (tertulis *pengresmian*) lebih dahulu dari pemerintah.
4. Berhubung dengan ayat 1, 2, dan 3 tersebut di atas, maka nyatalah bahwa peraturan menteri agama No 4 Tahun 1952 tentang wali hakim untuk luar Jawa dan Madura adalah sah.

Dalam Konferensi Alim Ulama di Cipanas ini sebenarnya ada empat agenda yang dibahas, yaitu: (a) *Tauliyah* wali hakim, menghasilkan konsep yang tengah dibahas tulisan ini; (b) Penetapan permulaan Ramadhan dan Syawal 1373 H., yang merupakan pembahasan klasik, soal hisab-rukuyat; (c) Sekitar masalah arah kiblat di Suriname, sesuai permintaan warga Muslim di sana; (d) Dasar penentuan waktu shalat dan puasa di tempat-tempat terbit dan terbenamnya matahari yang tidak biasa.<sup>26</sup> Namun, yang mendapatkan perhatian relatif serius adalah menyangkut

hukum keluarga, yang dalam hal ini masalah *tauliyah* dalam pernikahan.

Konferensi tahun 1954 ini menyepakati dan meneguhkan Peraturan Menteri Agama No 4 Tahun 1952 dan mengakui Menteri Agama dalam mengangkat (*tauliyah*) wali hakim bagi perkawinan wanita yang tidak mempunyai wali nasab (sedarah), atau walinya sendiri ghaib, menolak, dan seterusnya.

Sebagaimana disinggung di atas, hasil konferensi ini ditanggapi sebagai labelisasi dengan pemberian gelar kepada Presiden Soekarno. Konsep *waliy al-amr al-daruri bi al-syaukah* dipandang tidak tepat karena para ulama dianggap tidak mampu membuat inferensi hukum dari sumber ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan hadis, sebagaimana dituduhkan Persis.<sup>27</sup>

Perdebatan mengenai masalah ini sebenarnya bisa dikembangkan ke mana saja, tapi satu hal bahwa keterlibatan para penyusun konferensi alim-ulama dalam birokrasi negara menjadikan konsep pemikiran mereka berangkat dari asumsi kenegaraan yang telah melembaga, yaitu negara RI. Tidak adanya pengakuan bahwa negara RI sebagai negara umat Islam (*dar al-Islam*, bukan negara Islam) berarti suatu pengingkaran terhadap jerih payah perjuangan mereka sendiri menjelang perang kemerdekaan. Bahkan, perang sendiri dinyatakan sebagai wajib individual (*'ainiyah*).

26 Zaini Ahmad Noeh, *Panji Masyarakat*, Th. 1985, No. 456, hlm. 63

27 Ali Haidar, *Nahdlatul...*, Op.Cit. hlm. 273

Oleh sebab itu, negara RI harus diterima sebagai realitas negara umat Islam sendiri. Dengan asumsi ini, maka upaya menjadikan hukum Islam sebagai bagian dari sistem hukum nasional dalam negara RI adalah sesuatu yang wajar. Bahkan, dewasa ini pemikiran semacam itu mendapatkan relevansinya. Terbukti, setelah terbentuknya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Hukum Perkawinan, Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang pembentukan Kompilasi Hukum Islam dan kini Inpres ini masih terus dikaji dan didiskusikan untuk mendapatkan masukan dan penyempurnaan. Ini artinya, persoalan hukum keluarga merupakan sesuatu yang realistis untuk dibahas dalam bumi Indonesia ini.

Dalam konteks perumusan konsep *waliy al-amr al-daruri bi al-syaukah* di Cipanas itu, NU sebenarnya berpijak pada pendekatan fiqh semacam itu. Hanya barangkali karena KH Masjkur (dari NU)<sup>28</sup> yang kala itu menjabat sebagai Menteri Agama, bias-bias tuduhan labelisasi gelar dari ulama NU kepada Soekarno itu menjadi seolah mendapatkan pembenaran. Mengapa demikian? Karena NU secara konsisten dapat diuji dari kerangka pendekatan fiqh ini.

Penghampiran fiqh yang digunakan NU dalam melihat realitas sosio-politik dalam hidup berbangsa seperti ini bukan hanya terlihat dalam kasus konferensi Cipanas itu. NU juga pernah memberikan penilaian bahwa substansi UU pokok Agraria yang dibahas DPRGR akhir tahun 1960 dapat diterima juga dari kerangka pendekatan fiqh, di samping bahwa asas Ketuhanan Yang Maha Esa yang mempunyai fungsi sosial ekonomi. Pemilikan tanah produktif yang berlebihan, misalnya, justru berdampak pada pemupukan kekayaan dan kepincangan sosial ekonomi, dan ini harus dicegah untuk mengadvokasi hak-hak petani yang lemah sekaligus untuk menjamin pemerataan penghasilan dan penyediaan pangan bagi penduduk.<sup>29</sup> Pertimbangan fiqh yang digunakan NU dalam memahami UU ini dapat dengan mudah dipertemukan dengan literatur klasik yang mengisahkan kasus Umar bin Khattab tentang penolakannya untuk menetapkan tanah *ghanimah* yang subur (*sawad al-'iraq*) untuk diserahkan kepada militer kala itu.

Hal yang lebih jelas lagi, bahwa NU jauh sebelum Konferensi tahun 1954 itu juga pernah mengintrodusir penghampiran fiqh sebagai landasan teologis bagi

28 Sebenarnya, ada beberapa ulama lain yang aktif dalam Muktamar itu, antara lain KH Machrus Ali. Menurut Zaini Ahmad Noeh, para ulama NU termasuk KH Masjkur—yang kala itu menjadi Menteri Agama—rata-rata lulusan Pondok Pesantren Manba' ul Ulum di Surakarta, suatu pesantren yang didirikan atas perintah Susuhunan Paku Buwono X sebagai "Opleiding School". Pesantren ini telah banyak menyumbangkan para ulama yang berdedikasi di bidang kepenghuluan pada tahun 50-an. Lihat, Pengantar Zaini Ahmad Noeh dalam Daniel S. Lev, *op. cit.*, hlm. 6-7

29 Ali Haidar, *op. cit.*, hlm. 278





perjuangan melawan penjajah, yaitu yang terkenal dengan sebutan Resolusi Jihad. Resolusi ini difatwakan oleh Hadhratus Syekh Hasyim Asy'ari menjelang pertempuran melawan penjajah bulan oktober 1945 di Surabaya. Isi Resolusi Jihad ini antara lain, bahwa tiap-tiap orang Islam berkewajiban membela Negara Republik Indonesia yang diproklamirkan pada 17 Agustus 1945. Sifat kewajiban ini tertuju kepada masing-masing person, *fardl a'in*.<sup>30</sup>

Semua pemikiran di atas ini memberikan penjelasan bahwa pola pemikiran fiqh politik NU dalam *continuum* sejarahnya menunjukkan titik temu epistemologisnya, yaitu semuanya memberikan pembacaan terhadap realitas sosial-politik bangsanya.

## Legitimasi Fiqh Sosial sebagai Opsi Tahapan Perjuangan

Peta polarisasi pergerakan (politik) umat Islam yang sesungguhnya terpecah ke dalam pelbagai kubu gerakan bertumpu pada paradigma yang diyakini masing-masing pihak, utamanya menyangkut konsepsi legal fiqh. Celakanya, otoritas paradigmatis itu susah terkomunikasikan secara baik sehingga peluang dialog antar-masing-masing pihak relatif terhambat. Lebih dari itu, masih tersisanya sikap mental masing-masing pihak yang eksklusif yang tidak mau beranjak untuk menembus ambang batas tafsir baru. Sebagian umat Islam tampaknya masih menghadapi kendala psikologis untuk melakukan rekonstruksi pemahaman terhadap literatur Islam klasik itu, sekalipun disadari bahwa fiqh oleh mereka diyakini sebagai instrumen-normatif bagi pemecahan problem-problem keumatan.

Kerangka konseptual di atas membuktikan kebenarannya bahwa memang belum ada gerakan-gerakan Islam yang secara radikal mampu mengubah paradigma politiknya bergeser dari tepian paradigma fiqh yang mapan itu. Tuntutan untuk mengisi kemerdekaan di masa-masa awal membuat para garda depan intelektual Islam memperoleh kesempatan seluas-luasnya untuk melakukan eksperimen dan mengimplementasikan konsep politiknya berdasar nilai-nilai

30 Zaini Ahmad Noeh, *Panjimas* Th. 1985, No. 456, hlm. 65

normatif Islam tersebut. Di sinilah perlunya mencari peluang konvergentif dari kerumitan penafsiran untuk melakukan legalisasi terhadap gerakan yang hendak dilakukan.

Paling tidak ada dua pola pendekatan dari gerakan-gerakan Islam yang dapat diamati dalam menjembatani kesenjangan ini. *Pertama*, kelompok yang cenderung menghadapkan secara konfrontatif antara paradigma fiqih dengan paradigma nasionalisme. Misalnya, Masyumi yang sampai akhir hayatnya tetap konsisten memperjuangkan terbentuknya negara Indonesia berdasarkan Islam. Artinya, partai ini hendak berusaha memaksakan paradigma fiqih sebagai pengganti paradigma nasionalisme. Dalam waktu yang sama, institusi ini mengklaim sebagai gerakan yang berdasarkan landasan perjuangannya pada nilai Islam seutuhnya. Akibatnya, lembaga politik ini telah mengalienasi gerakan-gerakan Islam lain yang tidak selaras dengan visi politiknya.

*Kedua*, kelompok yang mencoba memberikan solusi dengan cara pendekatan fiqih. Fiqih diletakkan dalam kerangka epistemologis untuk menyelesaikan masalah, yaitu melakukan penafsiran terhadap literatur fiqih klasik guna

mencapai sasaran gerakan yang diidealkan, yaitu kemaslahatan kehidupan berbangsa. Kelompok ini mencoba men-carikan argumen teologis gerakannya dengan –misalnya—berpegang pada kaidah fiqih “*ma la yudraku kulluh la yutraku kulluh*” (‘sesuatu yang tidak bisa dicapai seluruhnya, dapat menempuh sebagian cara lain’). Hal utama yang diperhatikan kelompok ini adalah keabsahan negara dalam optik fiqih, dan berlakunya fiqih dalam lingkup komunitas yang terbatas (umat) di mata negara. Pada model kedua inilah NU mendasarkan nilai perjuangannya, sebagaimana dijelaskan di bagian awal tulisan ini. Dari kerangka paradigmatis NU terhadap fiqih model inilah kemudian lahir konsep yang cukup populer, yaitu *waliy al-amr al-dlaruriy bi al-syaukah*. Bagi NU, inilah strategi penahapan dalam perjuangannya untuk menegakkan nilai-nilai Islam.

Terkait dengan konsep *waliy al-amr al-daruri bi al-syaukah*, maka mengelaborasi makna *walyi al-amr* menjadi penting untuk mengawalinya. Penafsiran makna *waliy al-amr* merupakan salah satu konsep yang menarik untuk diperbincangkan. Puluhan tafsir berusaha membincang konsep ini.<sup>31</sup> Di dalam al-Qur’an, konsep

31 Kata “*wali al-Amr*” dalam artikulasi pemahaman ke-Indonesiaan diambil dari kata “*waliy-u ‘l-amr*” (bahasa Arab). Kata ini bisa diartikan “Penguasa”. Kedua bagian kata majemuk ini sudah lazim dipakai dalam bahasa Indonesia: yaitu, kata “*amr*” biasa di bunyikan “*amar*” yang mengandung arti: perintah atau suruhan (misalnya: dengan amar raja, diartikan: atas perintah raja). Tetapi dalam kata asalnya, ia mempunyai arti yang lebih luas. Selain berarti *order*, *komando*, *otoritas*, *power*, ia juga berarti urusan, persoalan, perkara, atau masalah penting. Dari akar kata “*amr*” ini timbul bentuk kata “*amir*”, *amiral* (admiral), “*amiralay*” (brigadier general), *amir al-mu’minin* (khalifah), “*imarah*” (sifat keamiran,



wali al-amr atau uli al-amr setidaknya terdapat di dua tempat, yaitu dalam surah al-Nisa ayat 59 dan 83. Namun, yang lebih kental muatan makna kekuasaannya adalah ayat 59.<sup>32</sup>

Ayat ini relatif panjang, karena memuat pelbagai prinsip secara amat padat, sehingga menimbulkan tafsir yang beragam. Muhammad Yusuf Ali, dalam tafsirnya, *The Holy Qur'an*, mencoba merumuskannya dalam suatu entitas pemaknaan yang utuh. Prinsip utamanya, tidak ada pemisahan tegas antara wilayah sekuler dan yang sakral, namun yang terpenting adalah refleksi keseimbangan antara hukum (*law*) dan moral. Baginya, ayat 59 ini menggariskan tiga aturan yang berkaitan erat dengan kesejahteraan umat Islam. Karena itu tekanannya tercermin dalam integrasi pemahaman yang utuh dari tiga pemahaman: (1) kepatuhan

transendental [Allah dan Rasul], (2) kepatuhan atas dasar otoritas relasi-kuasa [pemimpin], dan (3) kesediaan merujuk kepada sumber utama, Allah dan Rasul-Nya, bila terjadi konflik pemahaman.<sup>33</sup>

KH. Moenawar Khalil, setelah mendudukan pengertian *uli al-amr*, ia secara kategoris memberikan pemahaman bahwa yang disebut "ulil amri" yang wajib ditaati oleh segenap umat pada tiap-tiap masa itu bukanlah para raja, hakim, dan para ulama ahli ijtihad saja—sekalipun mereka termasuk di dalamnya—tetapi yang dikehendaki dengan "ulil amri" itu adalah *ahl hall wal 'aqd*<sup>34</sup> dari kaum Muslimin yang terdiri dari beberapa puluh orang yang mempunyai keahlian atau mempunyai keistimewaan dalam ilmu pengetahuan.<sup>35</sup>

Muhammad Taufiq al-Syawy dalam bukunya, *Fiqh al-Syura wa al-Istisyarah*,

---

atau markasnya, atau wilayahnya). Ali Yafie, "Pengertian Wali al-Amr dan Problematika Hubungan Ulama dan Umara," dalam Budi Munawar Rahman, et al., *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 595-596. Di pihak lain, kata "wali" juga sudah lazim dipakai dalam bahasa Indonesia, yang berarti: orang yang menurut hukum diserahi mengurus anak yatim serta hartanya selama anak itu belum dewasa; pengasuh mempelai perempuan ketika nikah, yaitu keluarga dekatnya yang melakukan janji/akad nikah dengan pengantin laki-laki. Bahkan dalam konteks pernikahan ini, dikenal juga adanya *wali hakim*, yaitu pejabat urusan agama yang bertindak sebagai wali. *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation dan Comentary*, (Kasmir: Kashmiri Bazar-Lahore, 1975), hlm. 198

34 Secara semantik, *ahl al-hall wa al-'aqd* berarti orang yang dapat memutuskan dan mengikat. Para ahli fiqih siyasah merumuskan pengertian *ahl al-hall wa al-'aqd* sebagai orang yang memiliki kewenangan untuk memutuskan dan menentukan sesuatu atas nama umat (warga negara). Dengan kata lain, *ahl al-hall wa al-'aqd* adalah lembaga perwakilan yang menampung aspirasi atau suara masyarakat. Ada banyak nama yang digunakan untuk menyebut istilah ini. Al-Mawardi menyebutnya sebagai *ahl al-ikhtiyar*; Ibnu Taimiyah menyebutnya sebagai *ahl al-syaukah*. Yang lainnya menyebutnya dengan *ahl al-ikhtiyar* atau *ahl al-ijma'*. Bahkan, al-Baghdadi menyebutnya sebagai *ahl al-ijtihad*. Abdul Hamid Isma'il al-Anshari, *Al-Syura wa Atsaraha fi al-Dimuqrathiyah*, (Kairo: Mathba'ah Salafiyah, 1080) hlm. 233-234

35 KH. Moenawar Khalil, *Ulil Amri*, (Solo: CV. Ramadhani, 1984)

mengatakan bahwa jika saja pengertian “wali al-amr” ini dihubungkan dengan konsep *al-dlarury bi al-syaukah*, “pemegang kekuasaan dalam keadaan darurat (pra pemilihan) secara efektif dan otoritatif,” maka yang menjadi titik tekan bahasannya adalah otoritas sementara sebelum dilakukan pemilihan secara legal atas pertimbangan representasi umat Islam.

Dalam konteks keterwakilan/permusyawaratan (*syura*), prinsip darurat (*dharuriy*) dapat dipahami dari dampak hukum yang ditimbulkannya, utamanya wilayah teologis.<sup>36</sup> Artinya, darurat yang membuka peluang pergeseran hukum boleh (*ibahah*) itu adalah yang tidak melampaui batas-batas emergensinya. Ukuran yang dapat distandardisasi untuk melihat baik-tidaknya darurat itu difungsikan, adalah melalui standar *syura*. *Syura* lah yang dapat menentukan garis demarkatif sebuah regulasi melanggar atau tidak.

Prinsip darurat sebagai suatu teori umum yang mempunyai daya jangkau makna yang luas merupakan dasar bagi fleksibilitas pembacaan terhadap ragam hukum Islam, baik yang bertalian dengan sistem keyakinan (akidah), sistem ritus (ibadah), pemerintahan, atau mu’amalah. Karena itu, fokus pembacaan ini adalah bagaimana membuat kriteria bahwa

“sesuatu itu *darurat*” yang dapat menjadi parameter legal bagi pengakuan otoritas pemerintahan, sekalipun dalam tataran nilai idealnya belum menyentuh makna syari’at dalam arti sesungguhnya.<sup>37</sup>

Di dalam peta pemahaman fiqih politik NU, konsep *waliy al-amr al-daruri bi al-syaukah* ini akan mudah dipahami dari kerangka pendekatan fiqih, sebagai disinggung di atas. Dalam pelbagai kesempatan, Gus Dur, ketika membahas NU dalam relasi kekuasaan, seringkali mengawali bingkai epistemologinya dengan mengutip hasil Mukhtamar tahun 1936 di Banjarmasin. Menurutnya, dalam Mukhtamar itu, NU telah membuat keputusan sangat unik yang kemudian akan melandasi sikap NU terhadap pilihan ideologi, politik, dan pemerintahan di Indonesia.<sup>38</sup> Misalnya menyangkut status tanah Hindia Belanda, yang sedang diperintah oleh penguasa non Muslim, Belanda: haruskah ia dipertahankan dan dibela dari agresi luar. Jawaban atas pertanyaan itu, bahwa diperlukan argumen teologis yang dibangun dari kerangka pendekatan normatif, yaitu fiqih. Salah satu referensi yang digunakan adalah *genre* kitab kuning yang cukup populer di kalangan Nahdliyin, yaitu *Bughyah al-Mustarsyidin* karya Abd al-Rahman ibn

36 Amatan ini didasarkan pada pemikiran Muhammad Al-Taufiq al-Syawi dalam bukunya “*Fiqih al-Syura wa al-Istisyarah*” yang diterbitkan Gema Insani Press menjadi “*Syura bukan Demokrasi*”, hlm. 583-651

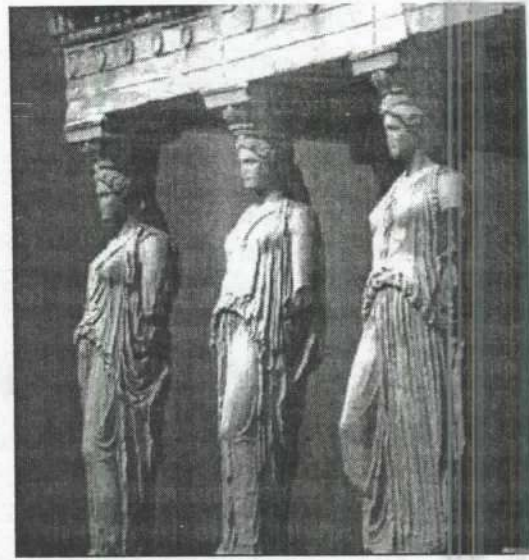
37 *Ibid*, hlm. 592

38 Abdurrahman Wahid dalam pengantar buku Einar Martahan Sitompul “*NU dan Pancasila*”, (Jakarta: Sinar Harapan, 1989), hlm. 9



Muhammad al-Ba'lawy. Secara material, substansi pemahaman kitab ini adalah, bahwa Tanah Jawa (Indonesia) adalah *dar al-Islam*, dengan argumen pernah ada kekuasaan politik di tangan umat Islam yaitu ketika zaman kerajaan-kerajaan Islam<sup>39</sup> dahulu dan bagian terbesar penduduknya beragama Islam.<sup>40</sup>

Sebenarnya spirit pemikiran fiqh kenegaraan ini, dalam pandangan Gus Dur, muncul dari *mindset* fiqh politik kalangan Syafi'iyah tentang tiga jenis pemetaan wilayah negara: *dar al-Islam*, *dar al-harb*, dan *dar al-shulh* (diartikan Gus Dur sebagai: negara Islam, negara perang, dan negara damai/sangga).<sup>41</sup> Negara Islam, menurut pandangan ini, harus dipertahankan dari serangan luar, karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan dalam Islam, dengan ciri utama berlakunya syari'at Islam sebagai undang-undang negara. Negara perang atau negara anti Islam harus diperangi, karena berbahaya



bagi kelangsungan hidup negara Islam, dan dengan demikian akan mengakibatkan lepasnya fungsi syari'at Islam dari undang-undang negara. Negara damai atau *sangga* harus dipertahankan, karena syari'at sebagai etika sosial masih dilaksanakan oleh kaum muslim di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang negara.<sup>42</sup>

39 Di antara bentuk dan sistem pemerintahan Kerajaan Islam di Indonesia yang tampaknya meninggalkan ciri-ciri pada sistem pemerintahan dewasa ini adalah Kerajaan Mataram di Jawa, utamanya ciri-ciri jabatan keagamaannya. Misanya, jabatan di tingkat desa disebut Kaum, Amil, Modin, Kayim, Lebai dan sebagainya, dan biasanya jabatan itu ada di samping Kepala Desa. Pada tingkat kecamatan atau kewedanaan selalu ada Penghulu Naib, yang dewasa ini dikenal sebagai Kepala KUA Kecamatan, Pegawai Pencatat Nikah. Pada tingkat kabupaten, seorang bupati didampingi oleh seorang patih untuk bidang umum dan seorang Penghulu di bidang agama. Pada tingkat Pemerintahan Pusat Pemerintahan Kerajaan Mataram, baik Surakarta maupun Yogyakarta, terdapat jabatan Kanjeng Penghulu atau Penghulu Ageng. Bahkan fungsi Raja di Jawa yang tersirat dalam gelar mereka, yaitu: Hinggang Sinuhun (penguasa pemerintahan), Senopati Hing Aloga (panglima perang), dan Sayyidin Panatagama Kalipatullah (pemimpin agama). Lihat, R. T. KH. Abdul Mu'thi Hadiningrat dalam Buku Laporan Latihan Hakim Agama I/1971.

40 Abd al-Rahman ibn Muhammad al-Ba'lawy, *Bughyah al-Mustarsyidin*, (Kairo: al-Masyhad al-Husyaini, tt.), hlm. 245

41 *Ibid*, hlm. 10

42 *Ibid*

Hukum yang demikian rinci, yang selama ini terpendam dalam khazanah kitab kuning, ternyata diaplikasikan secara tuntas dalam kehidupan negara oleh NU. Kalangan Nahdliyin melihat, jika saja hakikat keagamaan dari sikap NU ini tidak dimengerti, maka berbagai pihak akan dengan mudah melihat NU tidak konsisten dalam pandangannya tentang Republik Indonesia. Pada tahun 1945, di mana negeri ini menerima ideologi Pancasila sebagai asasnya, maka kalangan Nahdliyin memandangnya sebagai kate-gori teritori *dar al-shulh* atau *negara damai/ sangga*, bukan negara Islam, dan tidak pula mengadakan pembangkangan terhadap Islam.<sup>43</sup>

Secara metamorfosis, NU membuat pilihan-pilihan politik hukum (*istinbat al-hukm al-siyasy*) terhadap pola-pola perubahan sistem kekuasaan. Pada saat

sidang Konstituante tahun 1958-59, NU memperjuangkan berlakunya syari'at dalam undang-undang negara; pada tahun 1959, NU menerima dekrit presiden Soekarno untuk memberlakukan kembali Undang-Undang Dasar 1945, dan di tahun 1983 (Munas) dan 1984 (Muktamar) di Situbondo, NU menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan. Bagi NU, penerimaan dekrit presiden 1959 dan penerimaan Pancasila sebagai asas negara adalah dalam konteks teritori Indonesia sebagai negara sangga (*dar al-shulh*), sedangkan perjuangan pemberlakuan syari'at Islam di dalam konstituante merupakan wujud komitmen kepada idealisme *dar al-Islam*, yaitu gagasan mengaplikasikan syari'at melalui legislasi undang-undang negara.<sup>44</sup>

43 Uraian yang cukup menarik tentang masalah ini dapat di baca artikel Nurcholish Madjid, "Dar al-Islam dan Dar al-Harb: Damai dan Perang dalam Islam" dalam Jurnal *Uhumul Qur'an*, No. 2, Th. 1995, hlm. 80-92. Dalam artikel ini, ada penjelasan menarik, misalnya "istilah '*Dar al-Islam*' sendiri berarti sekitar "*Negeri Islam*" lebih banyak daripada berarti "Negara Islam". Tetapi, karena istilah lawannya, *Dar al-Harb*, yang berarti "Negeri Perang" atau Kawasan Peperangan, maka Dar al-Islam lebih tepat diartikan sebagai Negeri Damai atau Kawasan Kedamaian. Berkenaan dengan istilah *Dar al-Islam* itu, istilah yang dalam Al-Qur'an secara harfiah sangat mirip adalah istilah "*Dar al-Salam*" yang bermakna "Negeri Damai." Dalam makna seperti itu, maka makna *Dar al-Salam* adalah sama artinya dengan *al-Balad al-Amin* yang merupakan nama lain untuk kota Mekkah, juga sama artinya dengan *Urusyolim (Yerussalem)* yang merupakan nama asli dari bahasa Suryani atau Arami untuk kota al-Quds atau Bait al-Maqdis di Palestina di mana berdiri Masjid al-Aqsha. Uraian yang lebih luas lagi tentang pengertian Dar al-Islam, silahkan baca buku: Cornelis. Van Dijk, *Rebellion Under The Banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*, diterjemahkan menjadi "*Darul Islam: Sebuah Pemberontakan*", (Jakarta: Grafiti Pers, 1983). Buku ini menjelaskan bahwa kata Dar al-Islam merujuk pada bentuk gerakan-gerakan yang terjadi di Indonesia, atau lebih tepatnya "melakukan pemberontakan". Gerakan Dar al-Islam, menurut buku ini, bermula di Jawa Barat, tempat Negara Islam Indonesia diproklamasikan pada 7 Agustus 1949. Gerakan ini kemudian menyebar kebagian-bagian Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, dan Aceh. Gerakan ini pun dilaporkan (merasuk) di daerah Nusa Tenggara, Maluku, dan Halmahera. Tetapi, daerah-daerah ini hanyalah proses infiltrasi dari Sulawesi Selatan, tanpa berkembang menjadi gerilya sepenuhnya seperti di daerah-daerah lain. Baca, C. Van Dijk, *Ibid*, h. xvii-xviii

44 Lihat, Abdurrahman Wahid dalam Einar Martahan Sitompul, *op. cit.*, hlm. 10-11



Dari pengamatan ini, dapat diketahui bahwa NU memang pernah mempunyai sikap perlunya mendirikan negara Islam (*dar al-Islam*) yang sesuai dengan landasan normatif keagamaan. Namun, begitu upaya itu menemui jalan buntu, dengan sendirinya, realitas *dar al-shulh* harus diterima. Kalangan *Nahdliyin* mendasarkan pola pemikiran demikian pada kaidah fiqih "*ma la yudrak kulluh la yutrak kulluh*," sebagaimana disebut di awal tulisan ini. Ukuran bahwa sesuatu itu baik atau tidak dalam alam kehidupan publik adalah kemaslahatan, sehingga atas pertimbangan itulah diambilkan kaidah fiqih berikutnya, yaitu *tasharruf al-imam 'ala ra'iyah manuthun bi al-mashlahah* (segala kebijakan publik seorang penguasa haruslah didasarkan atas pertimbangan kemaslahatan dan kesejahteraan publik)." Sesuai ungkapan Gus Dur dalam salah satu tulisannya:

"Pendekatan serba fiqih atas masalah-masalah kenegaraan itulah yang membuat NU relatif lebih mudah menerima ketentuan pemerintah tentang asas Pancasila dalam kehidupan berorganisasi dewasa ini. Dalam pandangan fiqih, asas Pancasila adalah salah satu dari sekian buah persyaratan bagi keabsahan negara Republik Indonesia; hal itu pun bukannya persyaratan keagamaan sama sekali. Dengan sendirinya, tidak ada alasan apa pun untuk menolaknya, selama ia tidak berfungsi untuk menggantikan kedudukan fungsi

agama dalam kehidupan organisasi yang bersangkutan... Karena itu, tuduhan oportunistik dalam watak politik NU tidaklah tepat."<sup>45</sup>

Pernyataan Gus Dur ini selaras dengan pendapat KH. Saefuddin Zuhri dalam memoarnya, ketika menetralsir polemik dikeluarkannya rumusan konsep *wali al-amr al-daruri bi- al-syaukah*:

"Bagi orang yang mengerti hukum fiqih, sebenarnya keputusan Cipanas itu perkara wajar (*laa buda minhu*), memang mesti begitu. Hanya saja, karena situasi politik masa itu, di mana Presiden Soekarno sedang menjadi incaran golongan oposisi dan NU sedang menjadi sasaran kritik golongan tertentu. Masalah labelisasi itu seakan-akan menimbulkan ledakan kehebohan. Ditambah lagi dengan kekisruhan yang ditimbulkan oleh orang-orang yang tidak memahami ilmu fiqih: khususnya mereka yang tidak menguasai bahasa Arab, menyebabkan istilah tersebut diputar-balik dan terdistorsi menjadi *Ulil Amri*. Dan bahkan ada yang sangat jauh, menjadi *Khalifah*, seolah-olah NU telah mengangkat Presiden Soekarno menjadi *Khalifah* atau *Amir al-Mukminin*. Padahal teks asli dari keputusan Konferensi Ulama di Cipanas adalah: Presiden, sebagai Kepala Negara, serta alat-alat negara sebagai dimaksud oleh UUD (sementara, pen.) pasal 14, yakni Presiden dan Wakil Presiden, Menteri-menteri, Dewan Perwakilan Rakyat, Mahkamah Agung dan Dewan Pengawas Keuangan Negara, adalah *Wali 'l-amri Daruri bi'l-Syaukah*".<sup>46</sup>

45 Abdurrahman Wahid, "Nahlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa ini", dalam Taufik Abdullah (et al.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3S, 1989), hlm. 200-201

46 Baca: KH. Saefuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren*, (Jakarta: Gunung Agung, 1987)

Dari dua pandangan tokoh terkemuka NU ini makin meneguhkan pemahaman bahwa setidaknya ada dua hal fundamental yang muncul dan memberikan pengaruh kuat terhadap lahirnya konsep *wali al-amr aldaruri bi al-syaukah* ini, yaitu masalah fiqh sebagai suatu teks normatif ajaran dan realitas sosiologis yang menjadi fakta empiris. Dari dua elemen inilah NU mengambil pertimbangan untuk merumuskan argumen-argumen teologis dalam menapaki kehidupan berbangsa dan bernegara. Sementara masalah politik, dalam pengertian adanya asumsi labelisasi gelar terhadap Bung Karno itu hanyalah eksek dari dua kerangka pendekatan itu, bukan instrumen fundamental yang mengawali.

Memahami fiqh politik NU harus diletakkan dari kerangka yang padu dan tersambung dalam suatu *continuum* pemikiran, tidak bisa hanya dipahami dari kerangka perkasus dan dipilah dari suatu realitas tertentu, lalu disimpulkan. Kerangka berpikir fiqh politik NU setidaknya bisa diawali dari landasan normatif-konstitusional hasil Mukhtar Banjarmasin tentang status negara ini. Kemudian hasil-hasil pemikiran para ulama NU yang kemudian dilembagakan dalam bentuk fatwa-fatwanya—bahkan hingga kini sebagaimana terefleksi dalam lembaga bahtsul masa'il—seharusnya diderivasikan dari nilai-nilai hasil Mukhtar Banjarmasin itu, sebagaimana sering dikatakan Gus Dur. Seperti labelisasi konsep *wali al-amr al-dlaruri bi al-syaukah* terhadap Presiden Soekarno, hanya

karena menteri agama kala itu KH. Masjkur, padahal jauh sebelum itu pada tahun 1945, NU di bawah fatwa Hadhratus Syekh Hasyim Asy'ari mengeluarkan Resolusi Jihad untuk menentang penjajah demi empati dan tanggung jawab terhadap bangsa. Sebagaimana disinggung di atas, NU juga pernah memberikan penilaian bahwa substansi UU pokok Agraria yang dibahas DPRGR akhir tahun 1960 dapat diterima juga dari kerangka pendekatan fiqh, di samping bahwa asas Ketuhanan Yang Maha Esa yang mempunyai fungsi sosial ekonomi. Bahkan masih banyak contoh-contoh fatwa NU dari kerangka pendekatan fiqh, dan yang paling fenomenal adalah soal penerimaan Pancasila sebagai ideologi dalam Munas 1983 di Situbondo, dan mendapatkan peneguhan dalam Mukhtar tahun 1984 di tempat yang sama. Karena itu, peta politik NU secara konsisten dapat diuji dari kerangka pendekatan fiqh ini.

NU sebagai suatu organisasi (*jam'iyah*) juga mengandung wilayah sosiologisnya, yaitu *jamaah*. Oleh karena itu, persoalan normatif dan sosiologis merupakan dua tepian dari satu *entitas* yang padu. Jika di atas telah dideskripsikan banyak hal menyangkut wilayah normatifnya, yaitu fiqh, maka tak lengkap tampaknya bila dimensi sosiologis begitu saja dinegasikan. Mengapa demikian? Sebab, memahami peta fiqh politik NU, termasuk konsep *wali al-amr al-dlaruri bi al-syaukah*, dari penghampiran sosiologis ini, secara mudah akan terbantu dari sisi verifikasi sosialnya. Oleh karena itu, ihwal



kelahiran konsep *waliy al-amr al-dlarury bi al-syaukah* ini, di samping lahir karena konsideran teologis (*fiqh*), juga diduga kuat karena pengaruh problem sosiologis yang menjadi prakondisi kelahirannya. Berikut ini beberapa problem sosial yang diduga memicu lahirnya konsep tersebut. *Pertama*, kasus pemberontakan Darul Islam Tentara Islam Indonesia yang populer disebut DI/TII. Munculnya gerakan DI/TII di bawah kepemimpinan Kartosuwiryo, jelas mempengaruhi realitas pengambilan keputusan Konferensi Cipanas itu.<sup>47</sup> Atas pembacaannya terhadap realitas sosio-politik yang berkembang, NU memandang bahwa pemberontakan *Darul Islam* ini bukan hanya membahayakan kesatuan negara dan ancaman yang serius terhadap negara yang sedang belajar mengisi kemerdekaan, tetapi juga membahayakan masa depan Islam di Indonesia yang mencoba hadir mengatasmamakan agama Islam. Terlebih lagi, Kartosuwiryo mengangkat dirinya sebagai kepala negara Islam Indonesia, dan oleh karena itu kedudukan Presiden

Soekarno dapat goyah di mata umat Islam. Dalam kondisi demikian, KH. Masjkur, menteri agama ketika itu, mencoba mengundang para ulama dalam konferensi itu. Sebagaimana dikatakan Effendi Yusuf (at.al.):

“Hal itu dirasakan sebagai sesuatu yang penting oleh karena beberapa hal. Antara lain oleh karena untuk daerah-daerah tertentu, umat Islam harus melakukan pilihan terhadap adanya “Kepala Negara” selain Presiden Soekarno. Misalnya, S.M. Kartosuwiryo yang di daerah Jawa Barat menyebut dirinya sebagai Kepala Negara dari negara Islam Indonesia. Juga oleh karena sebagai Presiden Republik Indonesia, Soekarno harus mengangkat pegawai-pegawai yang menangani urusan-urusan yang langsung berkaitan dengan masalah keagamaan seperti wakaf, waris, pernikahan dan lain-lain. Sedang dalam pandangan ulama di Indonesia, urusan-urusan itu harus dilakukan oleh pejabat yang berwenang yang diangkat oleh kekuasaan yang sah dilihat dari hukum Islam”.<sup>48</sup>

Penolakan NU terhadap konsep negara menurut Kartosuwiryo (baca:

47 A. Dahlan Ranuwiharja dalam tulisannya, *Mengapa Presiden Sukarno Diangkat Waliyyul-Amri?* menyebut alasan pertama ini (faktor DITII Kartosuwiryo), sebagai ‘Legitimasi Agamis’. Menurutny, Presiden Sukarno pernah berbincang-bincang dengannya, ketika dia menjabat Ketua Umum PB HMI tahun 1952. Dalam percakapan itu, Bung Karno menyinggung sikap partai-partai Islam terhadap gerakan DI/TII. Menurut Bung Karno, gerakan itu sifatnya ilegal konstitusional. Sementara partai-partai Islam menempuh jalan parlementer-konstitusional. Kemudian Bung Karno bertanya: Mengapa partai-partai Islam tidak menyikapi gerakan itu dari sudut ajaran Islam? Dapatkah Kartosuwiryo dengan gerakan DI/TII-nya itu dibenarkan oleh ajaran agama Islam? Kemudian ulama-ulama NU merespons dengan menghukumi DI/TII sebagai *bughat* (pemberontak negara) dan kemudian memberikan gelar itu kepada Presiden Sukarno. Lihat: A. Dahlan Ranuwiharjo, “Mengapa Presiden Sukarno Diangkat Waliyul Amri?”, *Panji Masyarakat*, No. 357, hlm. 38-39

48 Slamet Effendi Yusuf, et.al., *Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak dan Pergolakan Internal NU*, (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 46

Negara Islam Indonesia) itu kemudian menghukuminya bertindak *bughat* (pemberontak) yang dalam ilmu fiqh pemberontak itu harus dibasmi. Untuk keperluan itu, dikukuhkanlah kedudukan Kepala Negara Republik Indonesia (dan perangkat-perangkat negara lainnya, sebagai disinggung di atas) sebagai *waly al-amri al-dlaruri bi al-syaukah*. Gelar itu, pada pihak lain, memberikan kemantapan atau kepastian bagi umat Islam untuk mematuhi tindakan pemerintah yang dipimpin Soekarno terhadap DI/TII. Keputusan itu, dalam pandangan NU, makin diperlukan mengingat Masyumi tidak tegas, bahkan cenderung simpati, terhadap gerakan DI/TII.<sup>49</sup>

*Kedua*, sebagai respons terhadap pernyataan Perti yang mempersoalkan kewenangan Menteri Agama dalam pengangkatan wali hakim, sebagaimana telah ditetapkan oleh Konferensi Ulama yang terjadi dua tahun sebelumnya di Tugu, Puncak, bulan Mei 1952. Jadi, Konferensi Cipanas merupakan kelanjutan dari Konferensi Tugu yang keputusannya menjadi dasar Peraturan Menteri Agama No. 4 Tahun 1952 tentang penunjukan kepala-kepala Kantor Urusan Agama kabupaten di Jawa dan Madura untuk bertindak sebagai wali hakim yang otoritasnya bisa dilimpahkan kepada para penghulu di bawahnya sebagai wali hakim. Pada waktu itu, yang menjadi Menteri

Agama dalam Kabinet Wilopo adalah KH. Faqih Usman, dari Masyumi.<sup>50</sup>

Menurut para ulama dan cendekiawan NU, bahwa kedudukan lembaga wali hakim itu sangat esensial dalam kehidupan kaum Muslim. Seorang wanita yang tidak mempunyai *wali nasab* (ayah kandung, saudara kandung, atau paman dari pihak ayah), jika bermaksud melangsungkan pernikahan, maka untuk mencapai ketentuan legalnya, memerlukan wali hakim, termasuk jika wali nasabnya tidak berada di tempat dalam jarak yang membolehkan salat *jama'* (merangkap shalat) dan *qashar* (menyingkat raka'at shalat) atau karena halangan lain.<sup>51</sup>

Artinya, pengaruh geo-politik dan kultural di luar Jawa dan Madura utamanya di Sumatera Barat sulit dinafikan bagi proses perumusan konsep itu. Di sana, lembaga Wali Hakim telah berlaku berabad-abad, yang ditetapkan berdasarkan hasil konsensus *ninik-mamak* pemangku adat, yang menurut hukum fiqh sesuai dengan ketentuan adat di situ, dianggap sebagai *ahlul halli wa al-'aqd*.<sup>52</sup>

*Ketiga*, ditilik dari optik sosio-politik, adanya kesamaan pandangan antara NU secara kultural dengan pemerintah dalam mendudukkan posisi negara, secara tidak langsung berpengaruh terhadap proses pembentukan konsep *waliy al-amr al-dlaruri bi al-syaukah*. Beberapa tatanan nilai dan tradisi dan ajaran keagamaan NU

49 Einar Martahan Sitompul, *op. cit.*, hlm. 136

50 Dawam Raharjo, "Ulil Amri", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. IV, Th. 1993, hlm. 26-27

51 *Ibid.*

52 Uraian lebih jelasnya tentang *ahl al-hall wa al-'aqd*, periksa footnote nomor 27



tengah terusik keberadaannya oleh gerakan-gerakan yang mengklaim sebagai kelompok pembaharu. Pihak lain, pemerintah, sejak menjelang kemerdekaan, tengah menghadapi banyak tekanan dan ancaman dari kaum penjajah dan pemberontak. Di sini, pemerintah membutuhkan banyak dukungan dari pelbagai pihak untuk mengeliminasi para penjajah itu. Maka, tidak heran, jika mulai tanggal 22 Oktober 1945, salah seorang tokoh garda depan NU, KH. Wahid Hasyim, mendesak pemerintah untuk menghalau Inggris dan menyerukan perang suci ( *Jihad fi sabilillah*).<sup>53</sup> Pada Akhir tahun 40-an, NU berusaha memberikan penyadaran agar warga Nahdliyin terhindar dari keterlibatannya dalam pemberontakan *Darul Islam* Kartosuwiryo, sekalipun ia ikut menolak perjanjian Linggarjati dan Renville yang dianggap terlalu lunak terhadap kekuatan kolonial.<sup>54</sup> Alur pemikiran ini memberikan keseimbangan dalam peta kognitif fiqih politik NU, bahkan hingga Konferensi Cipanas itu.

Pendek kata, bahwa dua wilayah ini, normatif dan historis, bagi NU adalah suatu proses dialektis bagi pencitraan entitas makna. Hasil bahtsul masa'il yang sering menjadi keputusan lembaga adalah bukan suatu kebetulan dari rekayasa jangka pendek untuk mendapat

citra, melainkan sintesis dari penjumlahan normatif agama dan dimensi sosiologis. Oleh karena itu, kondisi sosio-politik apa pun yang terjadi di dalam negeri ini, prinsip ini tetap secara konsisten akan dipertahankan oleh warga Nahdliyin.

Salah tafsir yang sering dialamatkan ke dalam komunitas dan kebijakan Nahdliyin ini barangkali juga karena realitas politik yang dialaminya sering tampil zig-zag. Ketika menapaki wilayah publiknya—bahkan dalam ruang domestik pun—warga NU sering diperhadapkan dengan tangga-tangga pendakian yang relatif pelik. Bahkan, tampak dari replika perjalanan organisasi ini, NU nyaris sering masuk pada jebakan-jebakan yang cukup melelahkan, yang sebenarnya tidak perlu terjadi. Betul, bahwa proses metamorfosis yang terjadi baik di tingkat kelembagaan maupun di tingkat kebudayaanarganya terus mengalami perubahan yang menggembirakan, namun juga tidak sedikit yang memprihatinkan. Oleh karena itu, mengingat teropong sejarah yang telah dinarasikan dalam konstelasi sejarah sosial warga NU, termasuk proses perumusan konsep *waliy al-amr al-dlaruri bi al-syaukah* pertengahan tahun 50-an itu dapat menjadi cermin pengingat bahwa yang demikian itu sesekali dapat muncul dalam perjalanan organisasi ini. []

53 *Majalah Aula*, No. 7, Th. II

54 Lihat, M. Ali Haidar, *op. cit.*, hlm. 255-259