

# Jejak-jejak Liberalisme NU

## Penghampiran Wacana

LIBERAL? Kata ini barangkali masih “terlalu mewah” dan seringkali memancing kontroversial di kalangan sebagian besar warga Nahdaltul Ulama (NU). Hal ini bisa dipahami karena secara generik istilah “liberalisme” sejauh dikaitkan dengan agama (baca, Islam) memang mengandung konotasi negatif, karenanya ia menjadi *debatable*. Akibatnya, ketika kata ini dikaitkan dengan NU sebagai komunitas beragama, secara otomatis juga mengandung unsur *debatable* itu tadi. Dengan demikian bisa dipahami jika “liberalisme NU” juga mengandung sejumlah kontroversi baik

pada tingkat istilah maupun substansinya. Debatableitas kedua kata tersebut karena sepintas keduanya memang mengandung *contradictio in terminis*. Kontradiksi itu terletak pada pemahaman bahwa Islam adalah agama wahyu yang meniscayakan ketundukan secara mutlak, kepasrahan, pembatasan-pembatasan, kepastian, transedensi dan bersifat aksiomatik<sup>1</sup>. Sedangkan liberalisme yang berasal dari filsafat dekonstruksi cenderung menegasikan kekuatan mutlak, menghendaki kebebasan (tanpa batas), menolak kepastian, bersifat sekuler serta anti aksioma.<sup>2</sup>

Pandangan demikian sepintas memang

---

<sup>1</sup>Para penulis tentang Islam selalu mendefinisikan Islam sebagai “agama ilahi yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw melalui malaikat Jibril...” dan seterusnya. Pengertian demikian mengesankan bahwa Islam seolah-olah hanya sebagai “fenomena wahyu” semata, bukan sebagai “fenomena historis”. Kedua pandangan ini membawa konsekuensi yang sangat berbeda. Islam sebagai “fenomena wahyu” semata mengharuskannya *kalis* dari kritik karena yang ada adalah *taken for granted*. Sedangkan Islam sebagai “fenomena historis” memungkinkannya untuk diperlakukan dengan menggunakan kerangka ilmu-ilmu sekuler. Namun sayangnya, pandangan pertama lebih mendominasi daripada pandangan kedua. Pandangan semacam ini membawa dampak yang luar biasa terhadap perkembangan keilmuan Islam, yaitu munculnya sikap *over sensitive* (sensitifitas yang berlebihan) terhadap agamanya, karenanya kritik terhadap “Islam historis” dianggap mengkritik wahyu, yang berarti juga mengkritik Tuhan. Padahal wahyu mempunyai unsur historis yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Mengenai historisitas wahyu dan kajian kritis terhadapnya, lihat “Revolusi Nalar Islami: Menanggukuhkan teks dan mencurigai subyek” Jurnal Gerbang, edisi 02 tahun II April-Juni 1999. Lihat juga misalnya karya Mohammed Arkoun, Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru, (Jakarta: INIS, 1994) dan juga berbagai karya Arkoun yang lain.

<sup>2</sup>Lihat artikel singkat Rumadi “Epistimologi ‘Islam Liberal’”, Media Indonesia, 28 April 2000. Lihat pula Leonard Binder, *Islamic liberalism: A critique of Development Ideologies*, (Oxford: Oxford University Press, 1988), h. 4-5. Untuk menelusuri akar-akar liberalisme di dunia Arab, lihat Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, (Cambridge: (Cambridge: University Press, 1962).

benar. Namun, jika dilakukan renungan yang agak mendalam anggapan tersebut sangat simplistik kalau tidak dikatakan reduksionistik. Reduksi itu terletak pada kenyataan bahwa Islam bukanlah semata-mata agama wahyu, tapi juga “agama sejarah”. Ia bukan hanya kumpulan teks-teks wahyu tapi juga agama yang sudah dipraktekkan dan dipikirkan oleh umatnya dalam konteks sejarah tertentu. Jika agama wahyu sudah ditangkap, dihayati dan dipraktekkan oleh manusia, maka pada saat yang sama ia telah mempunyai predikat lain sebagai “agama historis”.

Untuk menghindari kesalahpahaman lebih jauh, penulis merasa perlu untuk melakukan beberapa klarifikasi mengenai istilah “Islam liberal” di mana discourse liberalisme NU masuk di dalamnya. Dengan mengklarifikasi istilah “Islam liberal” (dan berbagai istilah yang semakna) diharapkan istilah “liberalisme NU” juga terklarifikasi.

Paling tidak ada dua istilah liberal yang sering dilekatkan dengan kata Islam, yaitu *Islamic Liberalism* dan Liberal Islam. Istilah pertama dipakai oleh Leonard Binder dalam bukunya yang sangat terkenal berjudul *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (1988), sedang istilah kedua dipakai oleh Charles Kurzman dalam bukunya berjudul *Liberal Islam* (1998). Perbedaan dua judul buku tersebut bukan secara kebetulan tapi memang keduanya mengandung pengertian yang berbeda. *Islamic liberalism* mengandung pengertian bahwa Islam merupakan bagian dari liberalisme (*a subset of liberalism*). Dengan demikian keseluruhan ajaran Islam mengandung unsur-unsur liberalisme. Sedangkan liberal Islam mengandung pengertian bahwa liberalisme merupakan bagian dari Islam (*a subset of Islam*).<sup>3</sup>

Terlepas dari perbedaan kedua istilah tersebut, yang pasti adalah bahwa hal tersebut merupakan hasil ekspresi intelek-

---

<sup>3</sup>Lihat Charles Kurzman, “Liberal Islam and Its context”, dalam Charles Kurzman, *Liberal Islam, A Source Book*, (Oxford: Oxford University Press, 1998), h. 13. Lebih jauh Kurzman menjelaskan sejarah munculnya liberalisme Islam. Menurutnya, setiap wilayah di dunia Islam paling tidak mempunyai tiga tradisi sosio-religius. Pertama, *customery Islam* (Islam adat) yang ditandai dengan adanya pembauran antara Islam dengan tradisi lokal yang kemudian melahirkan apa yang disebut “Islam sinkretik”. Kedua, *revivalist Islam*. Islam revivalis merupakan respon ekstrim dari Islam adat yang dianggap “Islam yang tidak murni”. Mereka melakukan gerakan purifikasi untuk mengembalikan kemurnian Islam. Ketiga, *liberal Islam*. Sebagaimana Islam revivalis, liberal Islam juga berlawanan dengan Islam adat, namun mereka sudah bersentuhan dengan modernitas. *Liberal Islam*, menurut Kurzman, dimulai oleh Syah Waliyullah (India, 1703-1762 M) yang kemudian dipertegas bentuknya oleh tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897 M), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898 M), Muhammad Abduh (1849-1905 M) dan sebagainya. Saya kurang *sereg* dengan teori Kurzman yang lebih meletakkan Islam liberal dalam konteks “praktek keberagamaan” dan mensejajarkannya dengan Islam adat dan Islam revivalis (puritan). Saya lebih senang meletakkan Islam liberal dalam konteks wacana pemikiran keagamaan yang melakukan *counter discourse* terhadap wacana pemikiran keagamaan yang sudah terortodoksi, pro status quo, tidak memihak kepada kaum tertindas, minoritas, pro penguasa dan seterusnya. Wacana Islam liberal ingin mengembalikan semangat Islam yang membebaskan yang hampir punah karena ditelan proses ortodoksi.

tual umat Islam terhadap agamanya. Meski demikian perlu dicatat, kehadiran Islam dalam pentas sejarah tidak berjalan konstan. Kedatangan Islam pada awalnya mempunyai semangat pembebasan, baik dalam pengertian fisik maupun non fisik termasuk pemikiran. Namun dalam perkembangan sejarahnya semangat tersebut semakin liris dan akhirnya menghilang melalui proses ortodoksi yang terjadi pada hampir semua wacana keagamaan. Akibatnya, yang terjadi kemudian adalah pembalikan semangat keagamaan,

dari pembebasan ke pembelengguan; dari keadilan ke diskriminasi; dari dinamis ke statis; dari pro perubahan ke pro status quo dan seterusnya. Semangat Islam liberal pada dasarnya ingin mengembalikan semangat keagamaan yang revolusioner, semangat keagamaan yang rasional dan membebaskan.<sup>4</sup>

Lebih dari itu, Islam liberal -menurut hemat penulis- merupakan kelanjutan (*continuity*) dan perubahan (*change*) dari Islam tradisional atau tradisionalisme Islam<sup>5</sup>. Liberalisme Islam bukan merupakan

4Mengenai hilangnya semangat Islam yang membebaskan ini lebih jauh lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. ix-xii dan bab I.

5Istilah tradisionalisme Islam belakangan dekat sekali dengan tokoh Islam Iran, Sayyed Husein Nasr terutama dalam bukunya *Traditional Islam in the Modern World*, (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987). Karena adanya segi kontinuitas tersebut, sebagian orang yang tidak *sreg* dengan istilah liberalisme menyebutnya post-tradisional. Istilah ini agaknya memang lebih netral dan lepas dari beban-beban ideologis meskipun basis epistemologisnya belum jelas betul. Istilah ini muncul untuk menunjuk gerakan dengan ciri-ciri khusus dan tidak bisa dibaca dengan menggunakan kategori tradisional, neo-tradisional; modernis, neo-modernis. Secara sederhana post-tradisionalisme dapat dipahami sebagai gerakan "lompat tradisi". Sebagaimana neo-tradisionalisme, gerakan ini berangkat dari tradisi yang diasah secara terus menerus, diperbarui dan mendialogkannya dengan modernitas. Dari sini kemudian lahir "loncatan tradisi" menuju pada sebuah tradisi baru (*new tradition*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Dari satu sisi memang terjadi kontinuitas, namun di sisi yang lain juga terjadi diskontinuitas dari bangunan tradisi sebelumnya. Tradisi baru ini (sebutlah post-tradisionalisme) biasanya diikuti dengan "liberalisasi pemikiran" yang seringkali berisi gugatan terhadap tradisinya sendiri maupun tradisinya orang lain (*the others*). Karena sifatnya yang demikian, maka satu-satunya pintu masuk (*entry point*) post-tradisionalisme adalah tradisionalisme itu sendiri. Dari perspektif inilah kita bisa memahami lompatan tradisi inetelektual NU yang menjurus pada liberalisme. Di sinilah sebenarnya kesalahan Greg Barton dalam memahami orang seperti Gus Dur dan Masdar F. Mas'udi yang ia kelompokkan sebagai neo-modernis yang berangkat dari ideologi modernisme dan berbagai variannya, bahkan liberalisme disamakan dengan neo-modernisme. Orang seperti Gus Dur dan Masdar serta kader-kader muda NU yang kritis lainnya, jalan berfikirnya jelas bukan berangkat dari modernisme, bahkan mereka sangat kritis terhadap ideologi modernisme, kalau tidak dikatakan menolak. Maksud post-tradisionalis demikian agaknya juga yang dikehendaki Ahmad Baso ketika dia mengumpulkan beberapa artikel Mohammad Abed al-Jabiri dan memberinya judul Post Tradisionalisme Islam, (Yogyakarta: LKIS, 2000). Mengenai kesalahpahaman Greg Barton dapat dilihat dalam bukunya, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi. Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, (Jakarta: Paramadina-Pustaka Antara, Yayasan Adikarya dan The Ford Foundation, 1999).

sesuatu yang datang dengan tiba-tiba, dan ia juga bukan -pinjam logika Hegelian-antitesa terhadap Islam tradisional. Hal ini penting untuk ditegaskan karena biasanya orang lebih senang melihat berbagai macam corak pemahaman keislaman tersebut secara dialektis di mana antara satu dengan yang lain cenderung saling menafikan, atau paling tidak menimbulkan asumsi bahwa "ini" lebih baik dari "itu".

Cara pandang demikian secara tidak disadari memunculkan semangat "penindasan" atas satu kelompok dengan kelompok yang lain, di samping juga akan menjadikan kita gagal untuk memahami segi-segi keterkaitan antara satu gerakan

dengan gerakan yang lain. Dalam konteks Islam di Indonesia, misalnya, kita mengenal tipologisasi "tradisional" dan "modern" yang keduanya sering diperhadapkan secara diametral, sehingga muncul kesan bahwa tradisional itu jelek, kolot, irrasional, statis dan pada saat yang sama harus dicerca, dihindari, bahkan kalau perlu dimusnahkan. Sedang "modern" diasumsikan sebaliknya, sesuatu yang baik, dinamis, rasional dan seterusnya, sehingga harus dipuji, dibela bahkan diikuti.<sup>6</sup> Tentu saja cara pandang demikian sangat "membahayakan" karena kita akan kehilangan kearifan. Dengan menggunakan teori "kontinuitas dan perubahan"<sup>7</sup> kita akan mendapatkan

6Hassan Hanafi mempunyai sikap yang sangat bagus dalam menghadapi dua hal tersebut dan menjadikannya dalam sebuah proyek pemikiran yang sangat besar, kalau tidak dikatakan ambisius yang ia sebut sebagai proyek *Al-Turâts wa al-Tajdid* (Tradisi dan Pembaruan). Dia membagi proyek itu dalam tiga agenda besar yang masing-masing memiliki sub agenda yang bersifat elaboratif-derivatif. Agenda besar pertama dia sebut *Mauqifunâ min al-Turâts al-Qadîm* (Sikap Kita terhadap Tradisi Lama) yang kemudian dielaborasi dalam tujuh buku antara lain *Min al-'Aqidah ilâ al-Tsaurah* (Dari Teologi ke Revolusi), *Min al-Naql ilâ al-Ibda'* (Dari Transferensi ke Inovasi) dan sebagainya. Agenda besar ke dua disebut *Mauqifunâ min al-Turâts al-Gharbi* "Sikap Kita terhadap Tradisi Barat" yang kemudian dielaborasi antara lain dalam buku *Muqaddimah ilâ 'Ilmi al-Istigrâb* (Pengantar ke Ilmu Oksidentalisme). Agenda besar ketiga disebut *Mauqifunâ min al-Waqi'* "Sikap Kita terhadap Realitas". Dalam agenda ketiga ini Hanafi mengembangkan paradigma interpretasi. Ketiga agenda besar yang dikemukakan Hassan Hanafi tersebut sebenarnya merupakan proses dialektis antara 'ego' (*al-âna*) dan 'the others' (*al-âkhar*). Dengan kerangka tersebut kita bisa melihat betapa pentingnya tradisi untuk membangun sebuah peradaban, tradisi tidak bisa diabaikan begitu saja. Karena itulah saya mengatakan bahwa paradigma "Islam liberal" harus berangkat dari tradisi, yaitu tradisionalisme yang tercerahkan (*enlightenment*).

7Teori "kontinuitas dan perubahan" ini banyak diterapkan oleh John O. Voll dalam berbagai risetnya. Azyumardi Azra dalam karyanya *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVII*, (Bandung: Mizan, 1994) juga menggunakan pendekatan ini untuk melihat segi-segi keterkaitan antara apa yang terjadi pada masa tertentu dengan masa-masa sebelumnya. Lihat pula tulisan Harry J Benda, "Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Historis Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 26-41. Asumsi dasar teori ini adalah bahwa segala sesuatu yang terjadi pada masa tertentu bukanlah sesuatu yang terpisah sama sekali dengan masa-masa sebelumnya. Tidak ada sebuah wacana atau gerakan yang datang secara tiba-tiba. Yang terjadi sebenarnya adalah kelanjutan dari masa-masa sebelumnya yang di dalamnya terdapat unsur-unsur perubahan. Segi-segi perubahan itulah yang mengantarkan masyarakat untuk tetap hidup dinamis. Masalahnya, perubahan itu ada yang nampak sangat cepat dan revolusioner, namun juga ada yang sangat lambat dan pelan sehingga hampir-hampir dikesankan tanpa perubahan. Tidak ada sesuatu yang tidak berubah sama sekali.

kearifan intelektual dalam menyikapi dan melihat berbagai masalah yang sekilas saling bertentangan antara satu dengan yang lain.

Masalah selanjutnya adalah bagaimana kita melakukan pembacaan terhadap Islam liberal? Apa parameter yang digunakan untuk mengukur liberalisme pemikiran dalam “kandang” Islam? Sebagai kerangka akademis penulis kira hal ini perlu dikemukakan agar masing-masing kita berangkat dari sudut pandang yang sama. Dalam kaitan ini —lagi-lagi saya mengutip Kurzman meskipun di sana-sini perlu disampaikan kritik— paling tidak ada tiga wilayah yang memungkinkan terjadinya liberalisme Islam. Pertama, liberal syari’ah. Pandangan ini berasumsi bahwa syari’ah pada dasarnya adalah liberal jika ditafsirkan apa adanya. Model ini yang paling banyak mempengaruhi para liberalis. Dengan demikian, liberalisme Islam merupakan sesuatu yang sudah ada dalam “fitrah” Is-

lam meskipun tidak tersentuh oleh unsur luar. Kedua, the silent syari’ah. Artinya, Islam liberal dimungkinkan terjadi pada masalah-masalah tertentu yang tidak ada presedennya dalam Islam baik secara normatif maupun historis. Ketiga, interpreted syari’ah, artinya Islam liberal dimungkinkan pada masalah-masalah yang memang mengandung berbagai kemungkinan penafsiran (*interpretable*).<sup>8</sup> Dalam istilah ushul al-fiqh hal ini dikenal dengan istilah dlanny al-dalalah yaitu masalah-masalah yang penafsirannya masih bersifat ambigu, tidak pasti. Dengan demikian, meskipun suatu masalah terdapat presedennya dalam teks-teks (*nushus*), namun ia masih bersifat interpretable maka ide-ide Islam liberal dapat masuk ke wilayah tersebut.

Dengan menggunakan kerangka tersebut, Islam liberal mempunyai beberapa agenda penting sekaligus menjadi tema

<sup>8</sup>Charles Kurzman, *Liberal Islam*, h. 13-17. Kategori Kurzman tersebut tentu saja masih bisa dipermasalahkan. Hal itu bisa dimulai dengan pertanyaan, jika demikian, wilayah apa yang tidak bisa disentuh oleh Islam liberal? Pertanyaan ini bisa saja muncul karena dengan menggunakan kategori Kurzman tersebut hampir semua wilayah keagamaan tidak ada yang dapat “tersembunyi” dari Islam liberal, kecuali hal-hal yang -pinjam istilah Imam Syafi’i (w. 204 H)-ma’lûm min al-dîn bi al-darûrah seperti kewajiban melakukan salat, jumlah bilangan rakaat salat dan masalah-masalah keagamaan lain yang lebih berdimensi personal. Sedangkan masalah-masalah yang berdimensi publik hampir semuanya masuk pada wilayah liberal. Kurzman tidak secara eksplisit menjelaskan hal ini, namun dilihat dari tulisan-tulisan yang ia edit dan dikategorikan sebagai Islam liberal, nampaknya Kurzman memberi standar yang sangat minimal untuk menentukan liberalisme seseorang. Dari sinilah kita bisa memahami mengapa ia memasukkan Yusuf Qardhawi dan juga M. Natsir dalam gerbong Islam liberal, padahal, menurut hemat saya, kedua tokoh ini lebih dikesankan sebagai penganut Islam fanatik daripada liberal, meski saya juga tidak menutup kemungkinan ada sisi-sisi liberal dari pemikiran mereka. Di samping itu, paradigma Islam liberal Kurzman terlalu berorientasi pada teks, dalam arti “ada tidaknya teks” menjadi titik tolak pemikirannya. Hal ini bisa membawa dampak, Islam liberal hanya akan dipahami pada dataran normatif, dialektikanya adalah dialektika normatif, tidak dialektika historis. Padahal, menurut hemat saya, Islam liberal lebih berdimensi historis daripada normatif meskipun liberalisme itu juga tidak dapat dilepaskan sama sekali dengan aspek normatif.

*discoursenya*, antara lain: tema tentang demokrasi sebagai bentuk perlawanan terhadap paham teokrasi yang banyak berkembang di dunia Islam; memperjuangkan hak-hak kaum perempuan yang selama ini tersubordinasi dalam struktur sosial dan didukung oleh pemahaman teologis tertentu; mengkampanyekan kebebasan berfikir; serta mengajukan pemikiran-pemikiran alternatif untuk kemajuan umat Islam meskipun harus berlawanan dengan *mainstream* pemikiran yang berkembang. Ujung dari wacana itu adalah penghargaan terhadap pluralisme, pemihakan terhadap kaum tertindas, pembongkaran terhadap pemikiran hegemonek seraya menghindari -pinjam istilah Arkoun— pensakralan terhadap hasil pemikiran (*taqdis al-afkar al-diny*).

Dalam rangka memperjuangkan agenda-agenda tersebut, ada beberapa karakteristik yang menandai Islam liberal. Pertama, melepaskan diri dari kungkungan tradisi. Sebagaimana disinggung sebelumnya, Islam liberal harus berangkat dari tradisi, namun tradisi hanya dijadikan sebagai basic atau dasar pijak untuk melakukan transformasi. Dengan demikian, Islam liberal tidak menolak tradisi dan juga tidak menerima apa adanya, namun

mengolahnya secara kreatif dan proporsional. Tradisi di sini bisa berarti praktek keberagaman dan yang lebih penting adalah tradisi pemikiran. Kedua, melepaskan beban sejarah di mana umat Islam tidak merasa menjadi bagian dari sejarah kemanusiaan universal, tapi umat yang mempunyai sejarahnya sendiri, yang harus mengelompok dan punya tradisi sendiri yang berbeda dengan umat lain. Dari sini mereka kemudian ingin mengembangkan kebudayaan Islam sebagaimana dicontohkan Nabi saw yang ujung-ujungnya adalah mendirikan negara Islam. Beban demikian harus dilepas, karena yang menjadi tuntutan bukan masyarakat yang hegemonik di mana yang satu menguasai yang lain, tapi masyarakat plural yang egaliter, demokratis, dan berkeadilan. Ketiga, melepaskan diri dari ikatan harfiyah teks dalam menggali pesan-pesan keagamaan.<sup>9</sup> Ikatan berlebihan terhadap teks ini yang sekian lama telah mengungkung pemikiran umat Islam.

### Modal Sosial-Intelektual NU: Menuju Liberalisme

Komunitas NU dikenal sebagai masyarakat “tradisional”<sup>10</sup>. Tradisionisme tersebut di satu pihak merupakan ham-

<sup>9</sup>Abdul Mun'im DZ, “Gerakan Liberalisme dalam NU” Makalah disampaikan pada sebuah diskusi di Institute for Social Institutions Studies (ISIS) pada bulan Maret 2000 di Hotel Mega Matra Jakarta.

<sup>10</sup>Greg Fealy menjelaskan bahwa istilah “tradisional, tradisionalis dan tradisionisme” biasanya dipakai untuk merujuk kepada komunitas muslim yang menganut salah satu dari empat mazhab hukum Sunni dan cenderung pada praktek-praktek ibadah sinkretis. Sebaliknya, kelompok “modernis” tidak mengakui secara a priori otoritas mazhab apapun dan hanya menganggap al-Quran dan Sunnah sebagai sumber hukum utama. Mereka juga “sangat kritis” terhadap ritual-ritual keagamaan yang dianggap sebagai “tradisi asing”, bukan dari Islam. Greg Fealy, Wahab Chasbullah, Tradisionisme dan Perkembangan Politik NU”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionisme Radikal: Persaingan Nahdlatul Ulama-Negara*, terjemahan dari *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), h.1.

batan perkembangan NU, namun di pihak lain hal itu sekaligus merupakan modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU. Artinya, apapun upaya yang dilakukan untuk “merubah wajah NU” harus berangkat dari realitas masyarakat NU sendiri yang mencakup beberapa aspek: pertama, komunitas ini sebagian besar tinggal di pedesaan, meskipun belakangan terjadi mobilitas vertikal di kalangan elit pedesaan ini, terutama kalangan muda NU terpelajar. Mereka tidak lagi tinggal di pedesaan tapi mulai menjadi agen-agen perubahan di perkotaan. Meski demikian, sebagian besar warga NU tetap tinggal di pedesaan dengan karakternya sendiri. Salah satu karakter pedesaan adalah kurang dinamis, sulit melakukan perubahan dan lebih bersifat defensif terhadap modernitas.

Kedua, NU mempunyai dasar-dasar dan kekayaan intelektual luar biasa yang senantiasa diwariskan dari satu generasi ke

generasi berikutnya melalui lembaga pesantren. Karena kekayaan tersebut sehingga menjadikan NU sangat apresiatif terhadap pemikiran-pemikiran lama meskipun oleh kalangan tertentu diklaim sebagai bid’ah dan khurafat.<sup>11</sup> Melalui geneologi intelektual (*intellectual geneology*) yang cukup panjang dan rumit, peneguhan tradisi intelektual di kalangan ulama NU tak dapat dilepaskan dari jaringan yang dibentuk ulama-ulama perintisnya, terutama KH. Hasyim Asy’ari.<sup>12</sup> Dengan kaidah *al-muhafadlah ‘ala al-qadim al-shlih wa al-akhdhu bi al-jadid al-aslah* (memelihara [hazanah] lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik), kekayaan intelektualisme NU terbentang mulai zaman Nabi Muhammad saw, zaman klasik, pertengahan hingga zaman modern. Khazanah ini merupakan modal kultural-intelektual yang luar biasa bagi NU untuk berdialektika dengan modernitas.

<sup>11</sup>Bandingkan dengan Muhammadiyah yang mengalami keterputusan (diskontinuitas) jalur intelektualnya karena mengenyampingkan khazanah intelektual pada periode pertengahan karena dianggap bercampur dengan bid’ah dan khurafat. Karena tradisi intelektual Muhammadiyah terbatas pada generasi sahabat (*salaf al-shalih*), sedikit Ibnu Taimiyah, kemudian pembaru modern seperti Muhammad bin Abdul Wahab, Jamal al-Din al-Afgani, Muhammad Abduh dan sebagainya. Kenyataan demikian telah menimbulkan kritik bahkan oleh orang yang sering diidentifikasi sebagai kader Muhammadiyah seperti Azyumardi Azra, “Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah” dalam Kompas, 9 November 1990.

<sup>12</sup>Geneologi intelektual ulama NU, terutama generasi NU awal seperti KH. Hasyim Asy’ari, KH. Wahab Hasbullah, KH. Bisri Syansuri dan sebagainya, sebagaimana ulama-ulama Islam pada umumnya menjadikan Haramain (Mekah dan Madinah) sebagai pusat orientasi intelektualnya. Hampir semua ulama NU pernah belajar di Mekah. Sebuah penelitian yang membuktikan mengenai hal ini lihat misalnya Abd. Rachman, *The Pesantren Architects And Their Socio Religious Teachings (1850-1950)*, (Los Angeles: Disertasi UCLA, 1997 (tidak diterbitkan). Dalam disertasi ini Abd. Rachman melakukan penelusuran geneologi intelektual lima ulama besar yang bisa dikatakan sebagai peletak dasar intelektualisme NU. Masing-masing adalah Nawawi al-Bantani (w.1897), Mahfuz al-Tirmasi (w.1919), Khalil Bangkalan (w. 1925), Asnawi Kudus (w. 1959) dan Hasyim Asy’ari (w. 1947). Lihat pula Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982).

Namun sayangnya, dalam waktu yang cukup lama, kekayaan intelektual yang dimiliki NU tersebut tidak mengalami perkembangan yang signifikan. Akibatnya, NU dengan berbagai tradisi dan lembaga pendidikannya (pesantren) hanya menjadi semacam “dapur pengawet” ilmu-ilmu keislaman. Tidak ada upaya serius untuk merevitalisasi, apalagi melakukan transformasi terhadap khasanah tersebut.<sup>13</sup> Hal ini bisa dipahami karena ulama NU pada umumnya mempunyai pengetahuan keagamaan yang hampir seragam, baik di bidang teologi, tasawuf maupun fikih. Sumber pengetahuan yang digunakan, baik dalam arti geneologi intelektual maupun kitab-kitab yang menjadi rujukan, juga dapat dikatakan sama, sehingga belum terjadi apa yang disebut “diversifikasi pengetahuan”. Dalam situasi demikian bisa dipahami jika pada masa-masa ini para pengamat tidak begitu tertarik dengan NU, akibatnya, hingga awal 90-an kita masih sulit untuk menemukan karya-karya berbobot mengenai NU. Kalau toh orang melihat NU paling-paling hanya gemuruh politiknya yang nampak di permukaan, sedang hasil pemikirannya hampir-hampir tidak dilirik orang. Singkatnya, hingga paroh ke dua 80-an NU tidak mempunyai pesona.

Ketiga, NU mempunyai lembaga

pendidikan yang cukup mapan sebagai basis transmisi keilmuannya, yaitu pesantren. Dengan berbagai kekhasan dan subkulturnya, pesantren terbukti mampu bertahan dalam masyarakat yang terus berubah. Meskipun banyak kritik yang ditujukan ke lembaga pendidikan tradisional ini seperti kepemimpinan kyai yang sangat kharismatik, tidak menumbuhkan kritisisme santri, pengajarannya tidak terprogram dan sebagainya, namun pesantren mempunyai kekuatannya sendiri berupa “nilai” yang tidak dimiliki oleh lembaga lain.

Berbagai hal di atas pada gilirannya mengkristal dan menghasilkan pemahaman keagamaan tertentu yang menjadi kekhasan bagi NU meskipun jika dilihat dalam konteks makro dunia Islam pemahaman demikian bukanlah hal yang baru, bahkan dapat dikatakan sebagai penegasan tradisionalisme Islam secara umum. Pemahaman keagamaan itu bertumpu pada ideologi yang di sebut ahl al-sunnah wa al-jamaah (Aswaja) yang dipahami secara khusus oleh NU, yaitu orang yang dalam bidang fikih menganut salah satu mazhab empat (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali), dalam teologi menganut Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi dalam tasawuf mengikuti Junaid al-

---

13Fenomena semacam ini sebenarnya bukan khas NU. Harus diakui tradisi keilmuan Islam sudah lama mengalami pembekuan dan pembakuan melalui proses ortodoksi sejak abad III H. Bahkan, Islam yang datang ke Indonesia dan mengalami proses massifikasi pada abad XII/XIII M adalah Islam yang sudah “turun” dari puncak kejayaannya. Dengan demikian, perkembangan keilmuan NU pada dasarnya merupakan kelanjutan dari tradisi intelektual dalam dunia Islam pada umumnya.

Baghdadi dal al-Ghazali.<sup>14</sup>

Karakteristik yang demikian akhirnya memunculkan asumsi bahwa orientasi kalangan tradisional pada umumnya dianggap lebih terbelakang, cenderung mapan, pro status quo dalam pemahaman mengenai masyarakat dan pemikiran Islam. Hal ini, menurut Abdurrahman Wahid, karena keteguhan mereka dalam memegang tradisi dan hukum Islam ortodoks (fikih) yang mengantarkan mereka pada penolakan terhadap modernitas dan pendekatan rasional dalam kehidupan. Demikian juga dalam teologi, mereka

sangat teguh dalam memegang teologi skolastik al-Asy'ari dan al-Maturidi yang menjadikan mereka bersikap fatalistik dan memandang rendah rasio (*ra'y*). Selanjutnya, kelompok "tradisionalis juga sering dituduh mengabaikan masalah-masalah duniawi dalam praktek mistisisme Islam (tasawuf). Aktivitas mereka dalam organisasi sufi (tarekat) menjadikannya dianggap acuh dengan dinamika modernisasi dan lebih bersikap defensif daripada ofensif.

Dari ilustrasi tersebut di mana NU mempunyai modal sosial-intelektual yang luar biasa, pertanyaan yang kemudian

14Dalam Statuten Perkoempoelan Nahdlatol Oelama pasal 2 disebutkan: "Adapoen toejoean perkoempoelan ini jaitoe: "memegang dengan tegoeh pada salah satoe dari mazhabnja imam empat, jaitoe Imam Moehammad bin Idris Asj-Sjafi'i, Imam Malik bin Anas, Imam Aboe Hanifah An-Noe'man, dan Imam Ahmad bin Hambal, dan mengerjakan apa sadja jang mendjadi kemaslahatan Agama Islam". Rumusan yang berasal dari Qanun Asasi-nya KH. Hasyim Asy'ari ini memang sangat simpel bahkan aspek-aspek yang berkaitan dengan tasawuf dan teologi tidak dicantumkan di sana. Dua aspek lain rumusan Aswaja NU baru dapat kita temukan dalam tulisan KH. Bisri Musthafa, Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, (Kudus:Menara Kudus, 1966). Penjelasan sekilas mengenai hal ini, lihat Rumadi, "Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran", dalam tashwirul Afkar edisi No. 6 tahun 1999. Paham demikian yang ia sebut sebagai "Islam yang murni" sebagaimana dikatakan Achmad Siddiq dalam Khittah Nahdliyah, (Surabaya: Balai Buku, 1980), h. 27 bahwa NU memahami hakekat Ahlussunnah Wal jamaah adalah ajaran **Islam yang murni** sebagaimana diajarkan dan diamalkan oleh Rasulullah saw bersama para sahabatnya" cetak tebal dari saya sendiri R). Dokumen historis lain yang menarik perhatian saya adalah pasal 3 huruf b Perkoempoelan Nahdlatol Oelama yang mengatakan: Memeriksa kitab-kitab sebelunjua jang dipakai oentoe mengadjar soepaja diketahui apakah itu dari pada kitabnja ahli soennah wal djama'ah atau kitab-kitabnja **ahli bid'ah**" (cetak tebal dari saya sendiri R). Kata-kata "Islam yang murni" dan "ahli bid'ah" cukup menarik karena sebagaimana disimpulkan para pengamat bahwa kelahiran NU tidak dapat dilepaskan dari dialektika dengan organisasi "modernis" seperti Muhammadiyah yang kelahirannya mempunyai benang merah dengan gerakan Wahabi di Saudi Arabia yang dipelopori oleh Muhammad bin Abd al-Wahab (1703-1787 M). Tujuan gerakan itu antara lain adalah pemurnian (purifikasi) akidah dan memerangi praktek bid'ah yang dilakukan kelompok "tradisional" yang dianggap Islamnya "tidak murni" dan sering melakukan praktek bid'ah. Namun ternyata, NU juga menggunakan jurus yang sama, "Islam murni" dan "ahli bid'ah" sebagai pangkal gerakannya meskipun di antara dua entitas itu mempunyai pemahaman yang berbeda. Yang ingin saya katakan di sini adalah bahwa telah terjadi klaim "Islam murni" dan "ahli bid'ah" yang keduanya cenderung saling menyalahkan, kalau tidak dikatakan menafikan. Secara akademis hal ini tentu saja sulit diterima karena ketika manusia mencoba memahami pesan-pesan Tuhan melalui praktek kesejarahan, jika terjadi perbedaan maka yang satu tidak bisa mengklaim lebih benar dari yang lain.

muncul, mengapa dalam waktu yang cukup panjang (sejak tahun kelahiran NU sampai paroh kedua 80-an) perkembangan intelektualisme NU hampir-hampir tidak bergerak, bahkan mereka menjadi “palang pintu” penjaga ortodoksi? Pertanyaan ini dapat dijawab dari berbagai perspektif. Pertama, dalam waktu yang panjang tersebut di kalangan NU belum terjadi mobilisasi intelektual dalam arti belum banyak warga NU terpelajar yang menempuh pendidikan tinggi. Hal ini bukan saja terjadi di kalangan NU tapi umat Islam Indonesia pada umumnya, meskipun harus diakui dibanding komunitas lain seperti Muhammadiyah, NU memang cukup tertinggal.

Kedua, akibat dari hal pertama maka geneologi intelektual ulama NU juga hampir seragam, belum terjadi variasi dan diversifikasi sumber keilmuan. Hal ini bukan berarti ulama NU selalu mempunyai

pandangan yang sama mengenai suatu masalah. Meskipun geneologi intelektualnya relatif sama, tapi ekspresi di tingkat personal seringkali berbeda, bahkan bertentangan antara satu dengan yang lain. Ketiga, belum terjadi diversifikasi pengetahuan di antara warga NU. Mereka belum bersentuhan (kalau toh bersentuhan mereka mengambil posisi defensif) dengan “ilmu-ilmu sekuler” yang datang dari Barat sebagai “alat pembacaan” baru terhadap agamanya. Bahkan sebagian besar ulama NU pada masa-masa 70-an dan awal 80-an cenderung menaruh kecurigaan terhadap apa yang mereka definisikan sebagai Barat dan mereka mengambil sikap apologetik.<sup>15</sup>

Mobilitas intelektual komunitas NU baru terjadi pada paroh kedua 70-an dan awal 80-an yang antara lain ditandai dengan mulai banyaknya anak-anak NU yang tidak hanya menjadi penghuni setia pesantren

---

15Sikap demikian agaknya belum sepenuhnya hilang. Ada sebagian ulama NU konservatif yang tetap mencibir apa saja yang berbau Barat termasuk pengiriman mahasiswa (Islam) studi keislaman (*Islamic Studies*) di berbagai universitas Barat. Dengan memperhadapkan antara “Timur” dan “Barat” mereka memandang Barat sebagai musuh Timur. Di dunia Islam pada umumnya, paling tidak ada tiga sikap kaum muslimin ketika mereka berhadapan dengan Barat, yaitu apologetik, identifikatif dan afirmatif. Pertama, sikap apologetik (pembelaan diri) biasanya dilakukan sebagian kaum muslimin dengan mengemukakan kelebihan-kelebihan Islam, di samping untuk menjawab hegemoni politik Barat juga tantangan intelektual Barat yang mempertanyakan beberapa aspek dari “ajaran” Islam seperti jihad, poligami, kedudukan wanita, perbudakan dan sebagainya. Respon demikian biasanya cenderung normatif dan idealistik sehingga cenderung mengabaikan realitas sosial di samping juga mencerminkan sikap reasioner. Sikap ini pada dasarnya merupakan mekanisme pembelaan diri (*defense mechanism*) terhadap ancaman, tantangan dan kritik dari luar. Kedua, sikap identifikatif diambil untuk mengidentifikasi masalah-masalah yang dihadapi untuk merumuskan respon dan sekaligus identitas Islam di masa modern. Respon demikian lebih membuka peluang munculnya pemikiran-pemikiran kreatif dan pro aktif untuk memecahkan masalah yang dihadapi. Ketiga, pendekatan afirmatif dilakukan untuk menegaskan kembali kepercayaan kepada Islam dan sekaligus menguatkan eksistensi masyarakat muslim sendiri. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Posmodernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. iii-vi.

tapi juga sekolah ke perguruan tinggi. Hal ini dimungkinkan sekali setelah NU secara institusional tidak lagi terlibat dalam politik praktis dalam partai politik setelah berfusi ke dalam Partai Persatuan Pembangunan (PPP) bersama faksi-faksi Islam yang lain seperti, Parmusi, PSII dan Perti pada tahun 1973.<sup>16</sup> Peristiwa ini secara politis memang tidak menguntungkan bagi kehidupan politik masyarakat secara umum karena hal itu berarti membatasi hak-hak politik rakyat. Namun secara tidak disadari hal itu mengandung “hikmah terselubung” (*blessing in disguise*) bagi warga NU. Betapa tidak, dengan sedikit “berpuasa” dari kehidupan politik, warga NU jadi mempunyai lebih banyak waktu untuk memikirkan pendidikan generasi mudanya. Pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan lain yang semula terlantar karena semuanya terkonsentrasi dalam politik, mulai mendapat perhatian. Anak-anak muda NU yang semula menjadikan politik sebagai puncak-citanya juga mulai bergeser.

Peristiwa kembalinya NU ke khittah 1926 tahun 1984 agaknya merupakan momentum penting sekaligus sebagai “titik balik” munculnya gairah baru tersebut. Kehadiran KH. Achmad Siddiq dan

Abdurrahman Wahid (masing-masing sebagai Rais ‘Am dan Ketua umum Tanfidziah NU 1984-1989) merupakan dua figur determinan yang mampu mengungkap gairah baru intelektual. Mereka berdua menjadi bagian penting kampanye pembaruan dalam NU yang menandai dimulainya era baru bagi komunitas tradisional ini. Yang menarik, gairah intelektual yang antara lain ditandai dengan sikap terbuka terhadap segala bentuk fanatisme keagamaan tersebut terjadi pada saat-saat di mana dunia Islam pada umumnya justru ditandai dengan reislamisasi, kalau tidak dikatakan fundamentalisasi. Karenanya, dalam konteks makro, seruan liberalisasi duet Achmad Siddiq-Gus Dur tersebut bagaikan “suara liris” di tengah hiruk-pikuk gerakan fundamentalisme Islam.

Dimulainya “tradisi sekolah” ini pada gilirannya melahirkan “generasi baru” NU dengan khasanah intelektual yang tidak hanya berasal dari pesantren tapi juga perguruan tinggi. Singkatnya, mulai terjadi diversifikasi intelektual di kalangan komunitas NU baik pada tingkat geneologi intelektual, pemahaman keagamaan serta jenis ilmu yang digeluti.

<sup>16</sup>Penggabungan beberapa partai yang berhaluan Islam ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan partai yang berhaluan Nasionalis (Murba, PNI, IPKI, Parkindo, dan Partai Katolik) ke dalam Partai Demokrasi Indonesia (PDI) tersebut diumumkan pada 1973 namun baru diundangkan tahun 1975 melalui UU No. 3 tahun 1975, merupakan salah satu program restrukturisasi politik pemerintah Orde Baru melalui penyederhanaan partai-partai politik. Langkah ini ditempuh pemerintah Orba karena banyaknya partai politik dianggap sebagai sumber instabilitas politik. Lebih jauh lihat Syamsudin Haris, *PPP dan Politik Orde Baru*, (Jakarta: PT. Grasindo, 1991), h. 158. Lihat juga Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, (Sala: Jatayu, 1985), h. 266-268. Hampir semua buku-buku yang berbicara tentang NU selalu menempatkan peristiwa fusi ini sebagai salah satu bahasannya sebagaimana ditulis oleh Andree Feillard, Martin van Bruinessen sampai A. Gaffar Karim.

Pada masa-masa ini (tahun 70-an) orientasi intelektual mahasiswa Islam Indonesia, termasuk yang berlatar kultural NU, masih menjadikan Timur Tengah sebagai pusat orientasi intelektualnya sebagaimana ulama-ulama Indonesia pada abad-abad sebelumnya. Mengikuti tradisi ini, hampir semua ulama besar NU, KH. Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah, Bisri Syansuri, Achmad Siddiq, Ali Ma'shum sampai generasi baru seperti Abdurrahman Wahid, Said Aqiel Siradj dan masih banyak lagi generasi baru NU yang pernah belajar di Timur Tengah. Pada akhir 80-an tradisi tersebut mulai bergeser tidak hanya Timur Tengah, tapi juga mulai banyak anak-

anak NU yang belajar ke Barat seiring dengan berbagai kebijakan pemerintah mengirimkan pemuda-pemuda muslim belajar ke luar negeri.<sup>17</sup> Di samping jalur luar negeri, banyak juga anak-anak NU yang masuk ke program pascasarjana baik di IAIN maupun perguruan-perguruan tinggi yang lain.<sup>18</sup>

Dari dua arus besar intelektualisme (Timur Tengah dan Barat) tersebut pada gilirannya akan membentuk dua corak pemikiran dalam NU. Secara umum, generasi NU yang tamatan Timur Tengah akan menampakkan karakter konservatif; sedangkan tamatan Barat lebih liberal.<sup>19</sup> Sedangkan tamatan IAIN dan PTAI yang

17Arus pendidikan mahasiswa Islam ke Barat tidak dapat dilepaskan dari kebijakan Departemen Agama RI yang mulai melakukan kerjasama-kerjasama dengan perguruan tinggi Barat. Kebijakan ini sebenarnya pernah dirintis oleh H.A. Mukti Ali ketika menjadi Menteri Agama meskipun belum menampakkan hasil yang memuaskan. Ketika Munawir Sjadzali menjabat Menteri agama selama dua periode (1983-1993) dia banyak membuat kerja sama dengan universitas-universitas seperti McGill University Canada, Universitas Leiden Belanda, UCLA, Columbia, Chicago, Harvard di AS, Hanburg Jerman, Monash University, Flinders di Australia dan sebagainya. Dengan kerjasama ini, banyak sekali dosen-dosen muda IAIN dari berbagai latar belakang yang belajar di berbagai negara Barat. Selengkapnya lihat "An Intellectual Engineering in IAIN," dalam *Studia Islamika*, Volume 2, Number 1 tahun 1995. Lihat pula Bahtiar Effendy, Hendro Prasetyo dan Arief Subhan, "Munawir Sjadzali: Pencairan Ketegangan Ideologis" dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (Ed.), *Menteri-Menteri Agama RI, Biografi Sosial Politik*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 369-412. Kebijakan tersebut terus berlanjut hingga masa Tarmizi Taher, Malik Fadjar meskipun setelah Indonesia dilanda krisis moneter sejak 1998 program ini agak terhambat.

18Saya tidak berhasil untuk melacak sebaran anak-anak muda NU yang belajar ke pusat-pusat belajar sebagaimana disebutkan di atas, sehingga angka pasti mengenai jumlah mereka tidak dapat tersaji dalam tulisan ini. Di samping tidak ada data yang pasti mengenai hal tersebut, juga terdapat kesulitan-kesulitan metodologis untuk mendefinisikan yang disebut "komunitas NU". Siapa yang dimaksud komunitas NU? Pertanyaan demikian saya kira wajar karena di lapangan ternyata terdapat sejumlah nama yang berlatar belakang keluarga NU tapi sulit dikatakan sebagai gerbong intelektualisme NU. Nama-nama seperti Nurcholish Madjid, Bahtiar Effendi dan sebagainya termasuk tokoh dalam kategori ini. Saya ingin membatasi maksud komunitas NU dalam riset ini, yaitu orang-orang yang menggunakan NU dan berbagai organisasi neven-nya sebagai wahana kulturalnya dalam melakukan pengumpulan. Oleh karena itu, orang seperti Cak Nur meskipun secara kultural dia lebih dekat dengan NU namun ia mempunyai gerbong intelektualnya sendiri yang berbeda dengan gerbong NU.

19Fenomena dan kecenderungan demikian sebenarnya bukan khas NU tapi gejala umum studi Islam di Indonesia. Mengenai dua orientasi studi Islam ini, lebih jauh lihat laporan dan beberapa artikel dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3 Vol V Tahun 1994.

lain kecenderungannya terbagi dalam dua arus tersebut, ada yang konservatif namun tidak sedikit juga yang liberal.

Namun harus segera digarisbawahi bahwa liberalisme Barat dan konservatisme Timur Tengah bukanlah sesuatu yang pasti, bahkan kategori demikian pada tingkat tertentu tidak dapat dipertahankan lagi karena ternyata ada beberapa tokoh NU alumni Timur Tengah yang justru sangat liberal. Orang seperti Gus Dur (pernah belajar di Baghdad Irak) dan Said Aqiel Siradj (alumni Umm al-Qura Mekkah) merupakan pengecualian dari arus tersebut. Belakangan anak-anak muda NU yang belajar ke Timur Tengah, terutama al-Azhar Mesir, justru menampakkan gejala liberalisme yang luar biasa. Meski demikian, mainstream umumnya masih belum berubah. Belakangan saya mulai berfikir, liberalisme beberapa anak muda NU yang belajar ke Timur Tengah bukan semata-mata karena tempat di mana

dia studi tapi juga adanya faktor lain yang harus diperhitungkan, yaitu arus liberalisme dalam “negeri NU” sendiri yang juga ditangkap oleh mereka yang belajar ke Timur Tengah.<sup>20</sup>

Kenyataan demikian pada tingkat tertentu dapat meruntuhkan “teori pembaharuannya” Harun Nasution yang meletakkan Barat (faktor eksternal) sebagai faktor determinan. Sedangkan faktor internal lebih melahirkan “purnian” (purifikasi).<sup>21</sup> Teori demikian tidak relevan dijadikan sebagai alat pembacaan terhadap gerakan intelektualisme NU. Meskipun harus diakui bahwa tidak ada gerakan yang terjadi tanpa adanya pengaruh,<sup>22</sup> namun jika pengaruh itu selalu dimaknai berasal dari Barat dan tanpa itu tidak ada yang namanya pembaruan, di sini mengandung tendensi ideologis tertentu. Dalam komunitas NU, revitalisasi pemikiran yang mereka lakukan sehingga melahirkan lompatan liberalisme dalam banyak hal

20Dinamika intelektual anak-anak muda NU di Mesir yang tergabung dalam Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama (KMNU) cukup mengesankan di mana mereka lebih menggandrungi pemikiran-pemikiran liberal Hassan Hanafi, Al-Jabiri, Jamal al-Banna dan sebagainya daripada Sayyid Qutub, Yusuf Qardhawi, Fathi Yakan dan sebagainya. Tulisan yang menggambarkan dinamika ini lihat misalnya Arsyad Hidayat, “Mencari Islam Alternatif: Perjalanan Seorang Mahasiswa al-Azhar” dalam *tashwirul Afkar* edisi no. 8 tahun 2000. lihat pula M. Arif Hidayat, “KMNU, Al-Azhar, dan Generasi Baru” dalam *tashwirul Afkar* edisi no. 6 tahun 1999. Semangat liberalisme ini belakangan tidak hanya menyebar kepada yang mengenyam pendidikan tinggi (mahasiswa) tapi juga dalam dunia pesantren yang sering dilihat sebagai basis konservatisme NU. Di pesantren Babakan Ciwaringin Cirebon misalnya, sekelompok santri senior dan beberapa putra kiai setempat yang pernah nyantri di berbagai tempat membuat “kelompok studi” yang membahas berbagai kitab. Mereka bukan sekedar “membaca” sebagaimana tradisi pesantren tapi juga berani mempertanyakan beberapa hal di dalamnya. Saya menduga kuat, tradisi demikian mulai menjamur di berbagai pesantren.

21Lihat misalnya wawancara Harun Nasution, “Antara Pembaharuan dan Pemurnian”, dalam *Pesantren*, No. 1 vol. V/1988, h. 30-36.

22H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*, judul Asli “Modern Trend in Islam”, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), h. 1

justru lahir dari tradisionalisme mereka sendiri meskipun dalam banyak hal faktor Barat juga tidak dapat diabaikan begitu saja. Dalam kaitan ini figur Said Aqiel Siradj cukup menarik. Dalam sebuah wawancara tashwirul Afkar dia mengatakan:

*"Saya ini didikan Timur Tengah yang saya baca dan saya kuasai sekitar mazahib Islamiyah; Khawarij, Syi'ah, Jabariyah, Qadariyah, Mu'tazilah, Murji'ah sampai Ahlussunah, tasawuf, filsafat Islam Ibnu Rusyd, Ibnu Sina dan sebagainya. Sehingga pola pikir saya terbentuk dari pengaruh itu semua, mazahib yang ada di sekitar mazahib Islamiyah..... Terus terang pola pikir saya tidak terpengaruh Barat. Salah kalau orang bilang pola pikir saya Barat. Bacaan saya hanya seputar 'alam fikir al-Islami. Lahirlah pola pikir seperti saya ini".<sup>23</sup>*

Dari kutipan di atas saya ingin menegaskan bahwa berfikir kritis dan liberal tidak harus selalu berangkat dari Barat. Kita mungkin masih bisa mempertanyakan apakah benar orang seperti Said Aqiel sama sekali tidak dipengaruhi Barat dalam arti yang luas. Bukankah helenisme Yunani kita percayai mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Islam klasik, yang hal itu berarti Barat pada tingkat tertentu sudah terserap dalam karya-karya klasik. Barangkali yang dimaksud "Barat" dalam kutipan tersebut adalah pemikiran-pemikiran modern yang bertumpu pada rasionalisme. Namun

terlepas dari itu, ternyata dengan membaca karya-karya klasik Islam secara terbuka dapat mengantarkan seseorang berfikir liberal. Yang paling menentukan di sana keterbukaan terhadap semua informasi tanpa ada muatan-muatan ideologi seperti mencurigai karya-karya orang Syi'ah, Mu'tazilah dan sebagainya.

Dibanding yang belajar ke Barat, arus ke Timur Tengah agaknya lebih banyak. Hal ini bisa dipahami karena di samping melalui Departemen Agama, pesantren-pesantren terkemuka di Jawa biasanya mempunyai jaringan kerjasama dan jalur on line dengan pusat-pusat studi keislaman di Timur Tengah. Pesantren-pesantren tersebut dapat mengirimkan santri-santri seniornya ke berbagai perguruan tinggi di Timur Tengah. Sedangkan ke jalur Barat, di samping masih relatif baru juga hanya melalui jalur Depag. Di luar itu sulit sekali ditemui meskipun belakangan ada beberapa founding agency yang mensponsori studi ke Barat. Meski demikian, hal tersebut pengiriman mahasiswa ke Barat mempunyai pengaruh yang cukup besar dalam konteks mobilisasi intelektualisme kaum santri.<sup>24</sup>

Pertanyaan berikutnya adalah sejauh mana peran mereka dalam pembentukan wacana liberalisme NU? Dalam kaitan ini

<sup>23</sup>Lihat *tashwirul Afkar* edisi no. 6 tahun 1999, terutama h. 96-97.

<sup>24</sup>Lagi-lagi saya tidak menemukan data pasti mengenai hal ini. Tapi sejauh pengamatan saya banyak anak-anak NU yang mengikuti program pembibitan dosen IAIN sebagai "pelatihan awal" untuk studi ke luar negeri. Anak-anak NU tersebut terutama berasal dari IAIN Walisongo Semarang Jawa Tengah, IAIN Sunan Ampel Surabaya Jawa Timur, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan beberapa orang dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Banyaknya anak-anak NU yang berasal dari wilayah Jawa tersebut bisa dipahami karena wilayah-wilayah tersebut yang merupakan basis NU. Sedangkan yang berasal dari luar Jawa, meskipun ada namun jumlahnya sangat sedikit.

saya ingin membuat pemisahan (atau lebih tepatnya pembedaan) liberalisme NU antara wilayah kampus dan luar kampus.<sup>25</sup> Ini yang agak mengherankan, wacana liberalisme NU justru di munculkan oleh orang-orang NU yang kesehariannya berada di luar kampus, baik itu di pesantren maupun pekerja Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Padahal asumsinya, kampus merupakan lahan akademik yang paling memungkinkan untuk menumbuhkan pikiran-pikiran liberal. Dugaan ini memang masih perlu diuji lebih jauh.

Beberapa eksponen NU yang sering diidentifikasi mempunyai pemikiran-pemikiran liberal (nama-nama berikut pemikirannya masih perlu diuji) seperti Masdar F. Mas'udi, KH. Mustafa Bisri, KH. Sahal Mahfuz, bahkan Gus Dur sendiri adalah tokoh-tokoh yang kesehariannya hidup di luar kampus. Boleh jadi penilaian semacam ini (membedakan "kader kampus" dan "kader LSM") mengandung bias karena apresiasi yang berlebihan terhadap orang yang selama ini dipandang secara underestimate. Sedangkan di pihak lain kampus sudah terlanjur sebagai lembaga akademik yang menjamin kebebasan mimbar akademik, sehingga orang berfikir se-nyleneh apapun di kampus dianggap biasa-biasa saja. Memang beberapa kader

NU di kampus seperti Alwi Shihab (Jakarta) Ali Haidar (Surabaya), Ahmad Qodri Azizy (Semarang), Masykuri Abdillah (Jakarta) dan sebagainya mempunyai beberapa karya, namun karya-karya mereka tidak mempunyai signifikansi terhadap pembentukan pemikiran liberal dalam NU. Karya-karya mereka terkesan "datar-datar" saja, tidak meleda-ledak, meskipun hal itu bukan berarti karya mereka tidak mempunyai arti, tapi cukup dijadikan sebagai indikator munculnya gairah intelektual di kalangan NU.

Atas dasar itu, arus liberalisme NU dalam banyak hal diwakili oleh eksponen yang melakukan gerakan-gerakan kultural di luar kampus, meskipun support orang-orang kampus terhadap gerakan kultural tersebut tak dapat diabaikan begitu saja. Arus yang begitu menonjol dari semua itu, katakanlah "gerbong kedua" di belakang "lokomotif" Gus Dur adalah kelompok-kelompok studi (belakangan ada yang berubah menjadi yayasan) anak muda NU yang mengembangkan ide-ide progresif-liberal. Kelompok studi yang paling menonjol, untuk menyebut beberapa saja, adalah P3M (Jakarta) yang komandani Masdar F. Mas'udi, LKIS (Yogyakarta) yang nahkodai M. Imam Azis (sekarang Judul Maula), eLSAD (Surabaya) yang dibidani

<sup>25</sup>Pembedaan ini mungkin tidak terlalu tepat jika kedua komunitas tersebut dipisahkan secara diame-tral. Bagaimanapun harus diakui bahwa sebagian besar orang-orang yang menjadi lokomotif gerakan intelektualisme NU adalah orang-orang yang pernah hidup di kampus. Pembedaan ini diperlukan semata-mata sebagai alat analisis untuk melihat kecenderungan-kecenderungan yang terjadi di lapangan.

Maulidin dan Anom Surya Putra dkk, LAKPESDAM NU (Jakarta) dengan figur utamanya Ulil Abshar-Abdalla. Di berbagai daerah yang lain juga terdapat kelompok-kelompok studi yang lain meskipun

signifikansi perannya masih harus kita tunggu. Mengenai berbagai wacana keagamaan yang dikembangkan dan hal-hal terkait lihat tulisan “Menebar Wacana, Menyodok Tradisi”. ❖ **(Rumadi)**