

## MENEBAR WACANA, MENYODOK TRADISI: Geliat Mencari Makna Liberalisme

**W**ACANA keagamaan liberal agaknya memang mendapat tempat yang cukup istimewa di kalangan komunitas NU. Dengan modal sosial-kultural yang dimiliki, NU bukan saja menjadi lahan subur, tapi bahkan telah menjadi bagian dari liberalisme itu sendiri. Masalahnya kemudian adalah apakah liberalisme yang “meledak-ledak” di kalangan NU itu sudah mampu membangun sebuah struktur keilmuan baru? Hal ini layak untuk dipertanyakan, karena liberalisme yang biasanya diawali dengan kritik dan pembongkaran (dekonstruksi)<sup>1</sup>

terhadap tradisi keagamaan, termasuk tradisi keagamaannya sendiri cenderung menisbikan hasil pemikiran sebelumnya. Pembongkaran terhadap ortodoksi keagamaan meniscayakan adanya upaya merekonstruksi untuk “menyatukan” kembali unsur-unsurnya yang tercerai berai. Tanpa itu, liberalisme NU tak ubahnya seperti bisa “merobohkan” tapi tidak bisa “membangun” lagi. Baiklah, kita akan mencoba masuk pada wacana-wacana yang berkembang dalam proses liberalisme dengan melihat bagaimana struktur pengetahuan<sup>2</sup> liberalisme tersebut berkembang dalam

<sup>1</sup>Dekonstruksi (*deconstruction*, pembongkaran) adalah proses untuk mengungkap berbagai hal yang tersembunyi (tidak nampak) untuk menentukan pemaknaan terhadap teks atau wacana pemikiran. Karenanya, *deconstruction* lebih merupakan cara untuk memberi penjelasan terhadap makna yang tersembunyi. Untuk itu orang harus membuka selubung yang melingkupinya. Obyek yang menjadi sasaran *deconstruction* biasanya adalah masalah-masalah yang selama ini dianggap mapan dan hampir tidak pernah mempertanyakan “selubung yang melingkupinya”. Karena itu dalam *deconstruction* ada istilah “yang tak dipikirkan” dan “yang tak terpikir” sebagai obyeknya. “Fitrah” *deconstruction* ini yang seringkali menjadikannya memancing kontroversial, bahkan “kontroversi” kemudian menjadi bagian yang melekat dalam berbagai upaya *deconstruction* tersebut.

<sup>2</sup>Struktur pengetahuan yang dimaksud di sini adalah unsur-unsur yang membentuk pengetahuan itu serta keterkaitan antara pemikiran dan realitas. Struktur ilmu pengetahuan berakar pada filsafat strukturalisme. Strukturalisme pada mulanya hanya dikenal sebagai metode linguistik yang dikembangkan oleh ahli bahasa Swiss Ferdinand Mongin de Saussure (1857-1913). De Saussure antara lain membedakan dua jenis pendekatan dalam ilmu bahasa, yaitu metode “diakron”, yang menyelidiki segi-segi historis; dan “sinkron” yang menyelidiki struktur-struktur bahasa pada taraf perkembangan tertentu tanpa banyak perhatian untuk dimensi historis. Penyelidikan “sinkron” atas tata bahasa suatu bahasa dan fungsi kata-kata dalam keseluruhan struktur tanda-tanda merupakan model yang oleh Claude Lèvi Strauss dipakai untuk antropologi kultural; psikoanalisa strukturalis oleh J. Lacan; politikologi oleh Althusser; kesusasteraan oleh Roland Barthes dan J. Derrida. Pada perkembangan berikutnya strukturalisme menjadi aliran filsafat. Para filsuf strukturalis tidak memandang manusia sebagai pusat kenyataan, pusat pemikiran,

NU.

Untuk keperluan tersebut, mestinya harus dimulai dengan melihat struktur dasar keilmuan NU yang tercermin dalam "ideologi" *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* (Aswaja), yang terdiri atas tiga pilar keilmuan, yaitu teologi, tasawuf dan fikih. Dibanding fikih dan teologi, tasawuf merupakan bidang keilmuan yang hampir

tidak mempunyai perkembangan signifikan. Hal ini bisa dipahami karena komunitas NU lebih sebagai pengamal (penganut tarekat) daripada sebagai pemikir tasawuf. Karenanya, tidak mengherankan jika pemikiran-pemikiran dekonstruktif tasawuf tidak begitu berkembang. Ada memang tokoh NU yang cukup ahli dalam tasawuf, Said Aqiel Siradj, namun kita

---

kebebasan, tindakan, dan sejarah. Manusia "didesentralisasikan" dan diturunkan tahtanya dari pusat segala sesuatu. Manusia diselidiki sebagai unsur yang berfungsi dalam berbagai macam struktur bawah sadar, struktur-struktur politik, dan struktur-struktur sosial ekonomis. Manusia dibicarakan sebagai "roda kecil" dalam mekanisme otonom, lebih otonom dari manusia sendiri. Fungsi manusia dalam struktur-struktur sebanding dengan fungsi kata dalam suatu teks. Manusia tidak bicara sebagai "subyek", tapi lebih sebagai "yang dibicarakan". Bahasa berbicara melalui manusia. Manusia sebagai makhluk historis dan sebagai subyek bebas yang merupakan tema dalam filsafat eksistensi, tidak muncul dalam strukturalisme. Lihat Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1986), h. 100-102. Jean Piaget menjelaskan bahwa struktur mempunyai tiga sifat, yaitu totalitas, transformasi dan pengaturan diri (*autoréglage* atau otoregulasi). Suatu struktur harus dilihat secara totalitas meskipun terdiri atas sejumlah unsur. Struktur bukanlah sesuatu yang statis, tapi dinamis karena ada unsur transformasi. Dengan demikian, struktur tidak hanya terbatas pada konsep terstruktur (*structure*) tapi juga mencakup proses menstruktur (*structurant*). Dengan demikian, struktur merupakan sebuah bangunan yang terdiri atas berbagai unsur yang satu sama lain saling berkaitan. Perubahan yang terjadi pada setiap unsur struktur berakibat berubahnya hubungan antar unsur. Dari sini struktur seringkali dikaitkan dengan sistem dan keduanya seperti dua sisi mata uang. Perbedaan antara struktur dan sistem lebih jauh lihat, Jean Piaget, *Strukturalisme*, judul asli *Le Structuralisme*, (Jakarta: YOI, 1995) dan juga kata pengantarnya oleh Benny H. Hoed.

Mengenai keterkaitan antara pemikiran dan realitas, Ahmad Baso dengan mengutip Muhammed Abed al-Jabiri menjelaskan: di satu sisi, pemikiran tidak dapat merefleksikan realitas sebagaimana adanya seperti cermin memantulkan sebuah benda. Yang terjadi adalah bentuk representasi bergelombang, berlapis-lapis yang unsur-unsurnya saling terkait secara tumpang tindih. Ibarat cermin, pemikiran adalah cermin pecah yang memantulkan benda secara bergelombang meskipun jika unsur-unsurnya dirangkai secara sempurna akan menggambarkan realitas yang sebenarnya. Karena itu, al-Jabiri, lanjut Baso, menghendaki dua langkah untuk melihat keterkaitan pemikiran dan realitas. Pertama, menganalisa realitas untuk menyingkap strukturnya, mengungkap variabel pembentuk dan pengubahnya dan mengeluarkan dari bentuk formalnya. Kedua, menganalisa bangunan pemikiran itu sendiri sebagai "pantulan dari cermin retak" untuk menguraikan unsur-unsurnya dan menyusunnya kembali untuk menggambarkan "pantulan yang sempurna". Sedangkan di sisi yang lain, dalam bangunan pemikiran itu terdapat berbagai lapisan dan tingkatan berkaitan dengan tingkat otonomi relatifnya terhadap realitas sosial. Lihat Ahmad Baso, "Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis "Kritik Nalar" Muhammad Abed al-Jabiri" dalam pengantar penjemah dalam Mohammed Abed al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. xxvi-xxvii.

belum menemukan pemikiran-pemikiran tasawufnya yang dekonstruktif itu tadi, meskipun harus diakui, tingkat penguasaan dan keahliannya terhadap seluk beluk tasawuf, baik ahlaqi maupun maupun falsafi sangat baik.

Nama Said Aqiel Siradj yang memperoleh gelar doktor di Universitas Umm al-Qura Mekah tahun 1994, menjadi perbincangan publik justru setelah dia melakukan kajian kritis terhadap "ideologi" Aswaja NU. Dengan melakukan kajian kritis terhadap aspek kesejarahan Aswaja, Kang Said sampai pada kesimpulan bahwa Aswaja harus dimaknai sebagai manhaj al-fikr. Yang mengebohkan dari kajian itu, seolah Kang Said membela Syi'ah dan "mencibir" Sunni, apalagi dia berani mempertanyakan rumusan Aswaja KH. Hasyim Asy'ari sebagai "ideolog" NU.<sup>3</sup> Menjelang Muktamar NU ke-30 di Lirboyo Kediri yang lalu, masalah Aswaja ini masih menjadi perbincangan hangat di kalangan

*nahdliyyin*, bahkan untuk keperluan itu digelar seminar secara khusus di Semarang.

Polemik tentang Aswaja seolah menjadi "berkah" bagi Said Aqiel, karena polemik itu telah menjadi lakon intelektualnya dan menjadikan dia dikenal publik. Tapi bukan itu yang penting, namun bagaimana kita memahami jalan pikirannya. Bagi Said Aqiel, Aswaja yang dipahami NU<sup>4</sup> bagaikan "ruang pengap" di mana bagi orang yang pikirannya sudah tercerahkan (*enlightment*) dan tahu "dunia luar" akan merasa "risih". Hal demikian merupakan konsekuensi logis dari kajian historis, sebagaimana dilakukan Said Aqiel, yang melihat obyek kajian seperti apa adanya, profan, realis dan obyektif tanpa merasa ada beban ideologis. Sementara kajian historis Said Aqiel bernada menggugat<sup>5</sup> terhadap tokoh-tokoh kunci sejarah Islam mulai dari *Khulafā' al-Rasyidin*, munculnya sekte-sekte mazhab pemikiran, hingga aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah yang oleh sementara

3Perdebatan mengenai aswaja yang disulut oleh sebuah makalah Said Aqiel Siradj dalam sebuah forum PMII pada tahun 1995 berjudul "Latar Kultural dan Politik Kelahiran ASWAJA". Perdebatan kemudian dilanjutkan di Majalah *Aula* sepanjang tahun 1996 dan 1997 yang melibatkan berbagai tokoh, baik yang menentang pemikiran Kang Said maupun yang menerima. Perdebatan tersebut belakangan dikumpulkan dalam sebuah buku oleh Imam Baehaqi (editor), *Kontroversi Aswaja, Aula Perdebatan dan Reinterpretasi*, (Yogyakarta: LKIS, 1999).

4Aswaja yang dipahami NU selama ini adalah mazhab yang dalam akidah mengikuti Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, dalam fikih mengikuti salah satu mazhab empat (Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad al-Syafii dan Ahmad bin Hanbal; dan dalam tasawuf mengikuti salah satu dari Imam Abu Qasim al-Junaid al-Baghdadi dan Abu Hamid Muhammad al-Ghazali. Rumusan ini terdapat dalam Qanun Asasi NU yang dirumuskan oleh KH. Hasyim Asy'ari.

5Pikiran-pikiran Kang Said yang terlontar dalam berbagai forum memang ada kecenderungan menggugat berbagai hal yang sudah dianggap mapan. Mengenai hal ini lebih jauh lihat Mastuki HS (editor), *Kiai Menggugat, Mengadili Pemikiran Kang Said*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999). Buku ini berisi wawancara Kang Said di berbagai media massa. Lihat Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan, Fiqih Demokratik Kaum Santri*, (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999). Buku kedua ini berisi tulisan-tulisan Kang Said baik di media massa maupun dalam berbagai seminar.

kalangan dianggap “suci” sehingga tidak bisa “disentuh” (*untouchable*) oleh pemikiran-pemikiran baru, dan karenanya ia telah menjadi wilayah yang tak dapat dipikirkan (*unthinkable*). Kesetiaan NU pada proses semacam inilah yang menjadikannya sebagai bagian penting dari proses ortodoksi. Dalam kaitan ini Said Aqiel bukan saja “menyentuh” tapi juga menggugat proses sejarah yang terjadi, sebuah konsekuensi yang wajar dalam kajian historis. Para kiai yang tidak mengenal hal demikian akan menuduh Said Aqiel sebagai *sabb al-Shabâbah* (melecehkan sahabat) karena sahabat bagi mereka adalah orang yang hampir-hampir atau tidak boleh berbuat salah yang dalam ilmu Hadis dikenal dengan istilah *al-Shabâbah kullubum ‘udûl* (semua sahabat adalah adil).

Mempersoalkan sendi-sendi ideologis seperti demikian bukanlah hal yang sederhana, apalagi kalau yang disoal itu ideologi kelompoknya sendiri. Bisa-bisa orang itu dianggap telah keluar atau dikeluarkan dari kelompok itu. Untung saja dalam NU tidak dikenal “kutu loncat” sebagaimana dalam partai politik. Sekali NU tetap NU, dan sekali Muhammadiyah tetap Muhammadiyah, tidak ada teori

konversi di sana. Karena itulah, keberanian Kang Said untuk mendobrak “ideologi” yang selama ini telah dianggap mapan harus dihargai. Keberanian itu merupakan suatu bentuk manifestasi dari keinginan untuk melepaskan diri dari keterkungkungan tradisinya sendiri meskipun ia harus menerima tuduhan penyebar Syi’ah, bahkan murtad.<sup>6</sup> Tuduhan demikian terutama dilontarkan oleh sayap NU konservatif seperti Basori Alwi (Malang), KH. Badri Masduqi (Probolinggo), KH. Hamid Baidlowi (Lasem) dan juga Najih Maimun (Sarang, Rembang) yang menulis artikel “*Al-Ajwibah al-Sunnayah ‘an Masail al-‘Ashriyah al-Nahdliyyah*” sebagai bantahan terhadap pemikiran Said Aqiel.

Yang menarik, pemikiran-pemikiran agak “kiri” seperti ini justru mendapat simpati dari sebagian besar anak-anak muda NU terpelajar (*learned*). Dalam kerangka apresiasi ide-ide dekonstruktif itu pula yang mendorong Jurnal *tashwirul Afkar* dalam edisi perdananya mengangkat tema tentang pemaknaan baru terhadap konsep *Aswaja*. Bagaimana hal ini bisa terjadi, ada kaum muda yang menghujat seperti Basori Alwi dan Najih Maemun, namun pada saat yang sama banyak pula yang mendukung.

---

<sup>6</sup>Tuduhan-tuduhan semacam ini sebenarnya sangat biasa dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam mulai dari masa klasik hingga modern, meskipun kebiasaan itu tidak begitu menguntungkan bagi perkembangan intelektualisme Islam sendiri. Setiap kali ada pemikiran “baru” yang dianggap mengganggu “stabilitas” paham keagamaan selama ini maka dia harus bersiap untuk dikucilkan oleh komunitasnya dan menerima tuduhan-tuduhan yang tidak mengenakkan. Terlalu panjang daftar kesejarahan mengenai hal ini. Hal ini menunjukkan bahwa umat Islam belum sepenuhnya mampu untuk *manage* perbedaan pendapat secara baik dan elegan tanpa harus menuduh “ini” dan “itu”. Yang lebih mengerikan lagi jika perbedaan pendapat masalah keagamaan tersebut melibatkan pihak lain bernama negara. Jika hal ini terjadi, yang akan muncul adalah adanya intervensi negara untuk membenarkan atau menyalahkan sebuah pemikiran dengan konsekuensinya masing-masing.

Kenyataan demikian tidak terlepas dari bacaan-bacaan dan berbagai informasi yang masuk kepada mereka, terutama bacaan-bacaan “kiri” dan ide-ide pembebasan yang pada gilirannya memunculkan sebuah sikap pemikiran yang selalu memihak kepada kaum tertindas dan pemikiran-pemikiran progresif. Kegairahan demikian merupakan wujud ketidakpuasan mereka terhadap pemikiran-pemikiran lama yang dianggap terlalu “kanan”, lebih memihak penguasa, pro status quo dan seterusnya.<sup>7</sup> Semangat inilah sebenarnya yang mewarnai hampir seluruh semangat liberalisme NU.

\*\*\*

Said Aqiel bukanlah orang pertama yang melontarkan ide liberal dalam NU, meskipun ide-ide tersebut masih bersifat sporadis dan belum terstruktur dalam sebuah pemikiran yang utuh. Jauh sebelum dia ada tokoh kharismatik KH. Achmad Siddiq (1926-1991) yang mempunyai pemikiran cemerlang terutama masalah pelik relasi agama dan negara yang berpuncak pada penerimaannya terhadap Pancasila sebagai satu-satunya asas dan bentuk negara kesatuan seperti itu dianggap sebagai bentuk yang final. Bagi orang yang simpatik dengan Siddiq ia dianggap seorang kiai yang mempunyai pikiran-pikiran maju dibanding kiai seangkatannya, namun bagi orang yang tidak senang, Siddiq

dianggap kiai yang kompromistis, tidak mempunyai pendirian, bahkan oportunist. Meski demikian harus diakui bahwa Kiai Achmad Siddiq mempunyai peran yang cukup penting baik bagi NU sendiri maupun bangsa secara keseluruhan, di mana dengan sikapnya itu ketegangan antara rakyat dan negara sedikit mereda. Karena itu pulalah Martin van Bruinessen menjulukinya sebagai “kiai yang bintangnya cepat menanjak”.

Kecemerlangan Achmad Siddiq bukan semata-mata terletak pada idenya itu, tapi juga pada momentum ketika dia melontarkan ide tersebut. Momentum yang dimaksud adalah saat-saat di mana umat Islam berada dalam mainstream pemikiran tokoh-tokoh Islam yang selalu ingin menjadikan Islam sebagai dasar negara atau paling tidak ingin mencantumkan kata “Islam” dalam UUD 1945 sebagaimana terdapat dalam Piagam Jakarta. Akibatnya, kecurigaan pemerintah Orde Baru terhadap kelompok politisi Islam cukup tinggi sehingga melahirkan apa yang disebut Islamo-phobia.<sup>8</sup> Mainstream demikian bukan hanya terjadi di Indonesia tapi dunia Islam pada umumnya kecuali Turki pasca 1924. Dalam kondisi demikian itu, keberanian Kiai Achmad untuk memilah antara kehidupan keagamaan dan kenegaraan merupakan sesuatu yang patut dihargai, meskipun di tingkat wacana pemikiran

<sup>7</sup>Mengenai hal ini lihat dua artikel singkat saya “Agama dan Wacana Kiri” dalam Kompas, 19 Mei 2000; dan “Tradisi Kritik Islam” dalam Media Indonesia, 28 Juli 2000.

<sup>8</sup>Lihat Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 111-126.

demikian bukanlah hal yang sama sekali baru.<sup>9</sup>

Dalam kaitan ini Kiai Achmad menguraikan pokok-pokok pikirannya tentang relasi Pancasila (negara) dan Islam (agama) dengan proposisinya sebagai berikut:

*"Pancasila, ideologi dan falsafah negara merupakan hasil pemikiran dan perenungan yang mendalam manusia Indonesia, sedangkan agama berasal dan bersumber dari Allah Tuhan Yang Maha Esa untuk menjadi pedoman hidup umat manusia termasuk manusia Indonesia. Walaupun negara Republik Indonesia berdasarkan Pancasila, di mana sila pertamanya Ketuhanan Yang Maha Esa tidak berarti bahwa negara Indonesia adalah negara teokrasi atau negara berdasar atas suatu agama tertentu. Sebaliknya dengan sila pertama Pancasila ini, negara kita bukan negara sekuler. Di negara sekuler, agama terpisah dari negara, negara tidak campur tangan dalam masalah agama".<sup>10</sup>*

Selanjutnya, Kiai Achmad juga merupakan tokoh penting yang merumuskan

Resolusi dalam Munas NU tahun 1983 di Situbondo yang berbunyi: "Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia bukanlah agama, dan tidak dapat dipergunakan untuk menggantikan agama".<sup>11</sup> Kemampuan Kiai Achmad untuk mencari titik-titik temu antara Islam dan Pancasila tersebut dapat meyakinkan kiai-kiai lain sehingga NU menjadi lebih cekatan untuk merespon ideologi Pancasila dibanding organisasi besar yang lain. Dalam Munas tersebut Kiai Achmad Siddiq menjadi tokoh penting di samping Abdurrahman Wahid dalam melegitimasi bentuk negara non-Islam, yaitu republik yang berlandaskan pada Pancasila dan UUD 1945. Di sana dijelaskan:

*"Mengenai Pancasila, NU berpendapat bahwa sesungguhnya rumusan nilai-nilai yang dijadikan dasar negara Republik Indonesia sudah tuntas dengan ditetapkannya UUD 1945 pada tanggal 18 Agustus 1945. Semua pihak harus*

---

9. Ali 'Abd al-Raziq dalam bukunya *Al-Islam wa Ushul al-Hukm* telah mengemukakan ide-ide tersebut.

10. KH. Achmad Siddiq, Hubungan Agama dan Pancasila, makalah disampaikan dalam pertemuan ilmiah "Peranan Agama dalam Memantapkan Ideologi Negara" yang diadakan Balitbang Depag RI pada 14-15 Maret 1985 di Jakarta. (Dokumen Lakpesdam). Makalah ini dan beberapa tulisan Kiai Achmad Siddiq yang lain belakangan disunting Abu Nahid dalam sebuah buku berjudul *Pemikiran KH. Achmad Siddiq*, (Surabaya: Yayasan Majalah Aula, 1992).

11. Dikutip dari Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 136. Bandingkan dengan pernyataan M. Natsir yang sejak semula menolak Pancasila karena dianggap merendahkan derajat Islam. Pernyataan itu selengkapnya sebagai berikut:

Pancasila sebagai filsafat negara itu bagi kami adalah kabur dan tak bisa berkata apa-apa kepada umat Islam yang sudah mempunyai dan sudah memiliki ideologi yang tegas, terang dan lengkap, dan hidup dalam kalbu rakyat Indonesia sebagai tuntutan hidup dan sumber kekuatan lahir dan batin, yakni Islam. Dari ideologi Islam ke Pancasila bagi umat Islam adalah ibarat melompat dari bumi tempat berpijak, ke ruang hampa, vacuum, tak berhawa.

Dikutip dari Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara*, h. 108. Data tersebut berasal dari *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia Dalam Konstituante, jilid I*, (Bandung: Tanpa Penerbit, 1958), h. 129.

*hanya memahami (memiliki persepsi tentang) dasar negara menurut bunyi dan maknanya yang terkandung dalam UUD 1945 (pembukaan, batang tubuh dan penjelasannya) itu”<sup>12</sup>*

Serangkaian argumentasi Kiai Achmad Siddiq dan NU tersebut mempunyai pengaruh bukan saja kepada masyarakat tapi juga kepada pemerintah sendiri dengan seringnya pejabat Orde Baru mengatakan Indonesia bukan negara agama dan bukan negara sekuler, sebuah adagium untuk menyederhanakan keruwetan posisi agama dalam konteks kenegaraan. Apakah dengan adagium tersebut semua permasalahan selesai? Ternyata tidak. Meskipun pada masa Orde Baru bangsa kita seolah-olah bersepakat mengenai dasar negara, namun hal itu bukan atas dasar hasil pemikiran yang mendalam tapi lebih karena faktor negara yang mendominasi kehidupan rakyatnya.

Tentu saja kita masih bisa mempertanyakan pemikiran Achmad Siddiq tersebut, seperti apakah itu murni pemikiran dia yang diolah berdasar internalisasi nilai-nilai keagamaan yang kemudian tereksternalisasi, ataukah sekedar “akselerasi teologis” dan strategi politik sebagai hasil maksimal ketika dia diperhadapkan pada berbagai pilihan-pilihan yang sangat sulit. Pertanyaan demikian saya kira sah saja dikemukakan untuk melakukan “kritik nalar” dan mengukur sejauhmana

liberalisme Achmad Siddiq. Sejauh berkaitan antara Islam dan Pancasila harus diakui Achmad Siddiq mempunyai peran yang cukup penting terutama keberaniannya untuk keluar dari mainstream pemikiran umat Islam yang masih memandang begitu pentingnya simbol Islam dalam negara. Hal itu tidak hanya nampak dari perilaku politiknya tapi dia rumuskan dalam bentuk tulisan dengan argumentasi-argumentasi khas Islam.

Berkaitan dengan problem di atas, ada pernyataan yang cukup menarik dari Kiai Achmad yang dapat dijadikan bahan analisis di sini. Pernyataan itu selengkapnya sebagai berikut:

*“Dalam memperjuangkan ide kita soalnya bukan hanya bagaimana menganut kemauan kita tetapi harus pula diperhitungkan bagaimana kemungkinan diterimanya ide kita itu. Oleh sebab itu apa yang kita kerjakan sekarang adalah pula kita perhitungkan batas2 minimum dari ide kita yang dapat kita simpulkan sbb: Pertama, kalau kita tidak dapat mentjapai maksud dalam lapangan nama, merk dan lafadznya djanganlah kita berhenti untuk mentjapai maksud dalam lapangan isi, semangat dan ma’nanja. Kedua, dalam lapangan perundang-undangan, UUD dan undang2 biasa, paling sedikit harus ada djaminan tidak akan bertentangan dengan prinsip2 ajaran Islam. Jang kita perjuangkan ialah supaja bersesuaian persis dengan ajaran Islam, dan kelak sebanding dengan ukuran dan tambahnja kekuatan kita insja Allah ajaran2 Islam itu sendiri jang akan terpatjak setjara mutlak.”<sup>13</sup>*  
(Garis bawah dan ejaan sesuai dengan aslinya).

<sup>12</sup>Keputusan Munas Alim Ulama NU Nomor II/Munu/1404/1983 tentang Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama 1926, tanggal 21 Desember 1983. Dalam keputusan tersebut sengaja dicantumkan “tanggal 18 Agustus 1945” untuk menunjukkan bahwa Piagam Jakarta telah ditinggalkan oleh NU.

<sup>13</sup>Achmad Siddiq, “Dalam Rangka Meninjau Program NU: Jalan Tengah Dari Dua Sistem Dilihat Dari Sudut Agama” yang disampaikan pada 24 Desember 1956 (dokumen Lakpesdam).

Dari pernyataan tersebut saya jadi punya kesimpulan lain tentang kiai Achmad, yang dalam beberapa hal berbeda dengan kesimpulan para pengamat, baik dalam maupun luar negeri. Para peneliti NU yang melihat peranan Kiai Achmad Siddiq biasanya hanya melihat secara sepintas pemikiran Kiai Achmad yang berakhir dengan sanjungan-sanjungan yang hampir tanpa kritik.<sup>14</sup> Kajian semacam ini memang penting paling tidak untuk memperkenalkan pemikiran seorang tokoh, namun apabila hanya mengangkat pemikiran itu secara apa adanya tanpa melakukan "kritik nalar" kita akan kehilangan daya kritisisme. Dalam kerangka itulah menguji pemikiran Kiai Achmad Siddiq menjadi sesuatu yang sangat penting.

Saya ingin memulai dengan melihat kutipan teks di atas. Perkataannya "kita perhitungkan batas-batas minimum" mengisyaratkan bahwa Kiai Achmad paham betul tentang target gerakan minimum yang harus dipenuhi. Logikanya, jika ada "target minimum" pasti ada "target maksimum". Target minimum itu, sebagaimana dalam teks berikutnya adalah "tidak dapat mencapai maksud dalam lapangan nama, merk dan lafadz", yaitu tidak berhasil menjadikan Islam sebagai dasar negara. Sedangkan target maksimumnya adalah "dapat mencapai maksud dalam lapangan nama, merk dan lafadz".

Apabila target maksimum tidak terpenuhi, yaitu nama negara Islam Indonesia, maka yang diperjuangkan cukup adanya "jaminan tidak akan bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam".

Pertanyaan yang kemudian muncul adalah apakah dalam diri Kiai Achmad terbersit untuk pencapaian target maksimum tersebut. Secara eksplisit memang tidak kita temukan jawabannya, meskipun untuk mengatakan "tidak" sama sekali juga terlalu gegabah. Untuk menjelaskan hal ini, perkataan Kiai Achmad berikutnya menjadi penting, yaitu "yang harus kita perjuangkan ialah supaya bersesuaian persis dengan ajaran Islam dan kelak sebanding dengan ukuran dan tambahannya kekuatan kita insya Allah ajaran-ajaran Islam itu sendiri yang akan terpacak secara mutlak". Perkataan ini memaksa saya untuk menduga bahwa dalam diri Kiai Achmad ada pikiran untuk pencapaian target maksimum tersebut. Di sini kita harus memberi penafsiran tentang "bersesuaian persis dengan ajaran Islam" karena Kiai Achmad tidak menjelaskan hal ini secara eksplisit. Kalau perkataan tersebut dalam konteks relasi agama-negara kita tafsirkan sebagai *al-Islâm dîn wa dawlah* (Islam adalah agama sekaligus negara) di mana sebuah negara harus diatur dengan "ketentuan-ketentuan Islam" sebagai refleksi dari "bersesuaian persis dengan ajaran Islam" maka bisa dikatakan bahwa target maksimum sebenarnya ada

<sup>14</sup>Lihat misalnya M. Imam Azis, *Pemikiran Keagamaan dan Kenegaraan KH. Achmad Siddiq*, (Yogyakarta: Skripsi IAIN Sunan Kalijaga, 1992); Martin van Bruinessen, *NU...*, h. 112-149; Andree Feillard, *NU vis a vis Negara, Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta: LKIS, 1999), 242-261 dan karya-karya lain tentang NU yang hampir seluruhnya menyinggung peran Kiai Achmad Siddiq.



dalam pikiran Kiai Achmad. Kalau toh tidak sampai pada keinginan mendirikan “negara Islam” yang diinginkan adalah bagaimana Islam mempunyai posisi istimewa, kepentingan-kepentingan umat Islam dapat terakomodasi, bahkan mendominasi dalam negara. Hal ini didukung oleh pernyataan Kiai Achmad yang lain tentang persyaratan seorang presiden. Menurutnya, “presiden harus warga negara Indonesia asli yang beragama Islam”.<sup>15</sup> Perkataan ini sejenak mengagetkan saya, karena selama ini Kiai Achmad dicitrakan sebagai pemikir Islam inklusif yang lebih mementingkan substansi daripada simbol, tiba-tiba dia mempunyai pendapat yang cenderung sektarian. Tanpa menafikan kemungkinan perubahan dari apa yang dia tulis pada 1956 tersebut,<sup>16</sup> penerimaannya terhadap Pancasila seharusnya menjauhkan dia dari sikap diskriminatif terhadap jabatan-jabatan publik seperti presiden, karena sikapnya yang esensialistik seharusnya menjadikannya bersikap pluralis. Saya menduga kuat bahwa memang terjadi perubahan dalam pemikiran Kiai Achmad dalam rentang 1956-1984 dengan perka-

taannya bahwa negara keasatuan Republik Indonesia dengan Pancasila sebagai dasar negara adalah sudah tuntas dan final sebagaimana diungkapkan di atas.

Meski demikian, Kiai Achmad tidak kaku dalam memperjuangkan cita-citanya. Wataknya yang eklektik memungkinkan dia untuk melakukan perubahan-perubahan strategi.<sup>17</sup> Namun terlepas dari itu, meskipun pemikiran Kiai Achmad mempunyai peran yang cukup penting, namun jika kita lihat secara lebih mendalam, pemikirannya tentang relasi agama negara masih terkesan “setengah hati” dan bersifat ad hoc. Meskipun dia menerima Pancasila namun penerimaan itu karena sikap “minimalis” dia karena politik menawarkan pilihan-pilihan minimal juga. Karena itu, sebenarnya Kiai Achmad Siddiq tidak bisa dikatakan sebagai seorang liberal.

Hal demikian sangat berbeda dengan Gus Dur yang wacana pemikirannya jelas menunjukkan ke arah liberalisme bukan hanya dalam masalah relasi agama dan negara tapi juga dalam masalah keagamaan yang lebih luas.<sup>18</sup> Ia tidak takut dicap sebagai liberal, bahkan sekuler, karena, menu-

15Achmad Siddiq, “Jalan Tengah dari Dua Sistem”, op. cit.

16Saya bisa memahami bagaimana situasi Kiai Achmad Siddiq dan warga NU pada umumnya pada tahun 1956 tersebut. Hingga tahun 1959 NU yang diwakili KH. Wahid Hasyim termasuk pendukung kelompok Islam (versus nasionalis sekuler) yang menghendaki agar Islam dijadikan sebagai dasar negara. Lebih jauh lihat Faisal Ismail, *Islam in Indonesian Politics: Response To And Acceptance of the Pancasila*, (Montreal: Disertasi McGill University, 1995), h. 89-103.

17Sikap demikian merupakan implementasi dari doktrin *tawasuth*, *tawazun* dan *i'tidal* yang selalu dikemukakan kiai-kiai NU termasuk Kiai Achmad. Doktrin sikap tersebut berarti menghindari fanatisme, seimbang dalam menggunakan akal dan wahyu yang memungkinkan NU untuk melakukan akomodasi-akomodasi ketika ia diperhadapkan dengan berbagai pilihan sulit.

18Mengenai akar-akar liberalisme Abdurrahman Wahid, lihat Greg Barton, “Liberalisme: Dasar-Dasar Progresifitas Pemikiran Abdurrahman Wahid”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton (editor), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), h. 193.

rutnya, nilai-nilai inti dari Islam itu sendiri adalah nilai liberal, yaitu semangat untuk membebaskan manusia dari berbagai macam bentuk belenggu, bukan saja belenggu teologi tapi juga belenggu budaya, sejarah dan pemikiran. Kajian tentang liberalisme Gus Dur saya kira sudah sangat banyak. Agar tidak terjadi replikasi, di sini hanya ingin ditegaskan bahwa Gus Dur mempunyai pemikiran yang jauh lebih liberal dibanding para pendahulunya. Dalam masalah krusial relasi agama-negara misalnya, ia tidak sekedar mengakui kesesuaian antara Islam dan Pancasila sebagaimana Kiai Achmad Siddiq, tapi wacana yang dikembangkan sudah masuk pada wilayah yang lebih jauh, yaitu bagaimana seharusnya Islam hidup dalam sebuah negara plural seperti Indonesia. Jika para pendahulunya masih ada keinginan agar umat Islam memperoleh posisi yang diistimewakan, seperti presiden harus orang Islam, hukum Islam diberlakukan

(terutama hukum perdata, *al-ahwâl al-Syakhsiyah*) dan sebagainya, Gus Dur lebih jauh dari itu dengan mengembangkan wacana demokrasi dan toleransi keagamaan, sehingga masyarakat menjadi sekuler secara politik. Menurutnya, untuk mengembangkan kehidupan yang demokratis maka agama tidak boleh memasuki wilayah negara, aspirasi politik tidak boleh disalurkan melalui agama. Karenanya, untuk melegitimasi partisipasi politiknya, Gus Dur lebih sering menggunakan “dalil-dalil” Pancasila daripada dalil agama.<sup>19</sup> Konsekuensi lebih jauh, jabatan-jabatan pemerintahan tidak boleh didasarkan atas kualifikasi agama. Agama adalah masalah privat antara hamba dengan Tuhannya, sementara negara adalah wilayah publik yang tidak ada sangkut-pautnya dengan agama. Oleh karena itu agama tidak boleh campur tangan ke wilayah negara, demikian juga negara tidak boleh mancampuri urusan agama.<sup>20</sup> Jika agama ikut campur

---

19Lihat Douglas E. Remage, “Demokratisasi, Toleransi Agama dan Pancasila: Pemikiran Politik Abdurrahman Wahid”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal*, h. 194. Lihat pula tulisan Ahmad Baso, “Islam Liberal sebagai Ideologi, Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid”, dalam *Jurnal Gerbang* vol. 06 No. 03 Pebruari-April 2000.

20Dua hal tersebut kemudian berkembang menjadi dua arus ideologi mengenai bentuk sebuah negara, yaitu ideologi sekuler dan ideologi teokrasi. Ideologi sekuler menghendaki agar agama tidak turut menjadi penentu dalam kehidupan kenegaraan, sehingga negara harus netral dalam urusan agama, dan agama dipandang sebagai urusan pribadi tiap-tiap individu. Sedangkan ideologi teokrasi menghendaki agar agama (dalam kasus Indonesia agama Islam) menjadi kekuatan penentu utama dalam kehidupan bernegara. Jadi negara dianggap turut bertanggung jawab atas terlaksananya syariat agama dalam segala aspek kehidupan individu dan masyarakat. Dua arus pemikiran tersebut senantiasa mewarnai pergulatan ideologis bangsa Indonesia sejak masa awal kemerdekaan hingga sekarang. Meskipun sejak tahun 1985 bangsa Indonesia seolah bersepakat untuk menjadikan Pancasila sebagai dasar negara, namun kesepakatan itu tidak lahir karena ketulusan sebagai implementasi paham kebangsaan, tapi lebih karena tekanan negara yang begitu kuat dan masyarakat tidak kuasa untuk menolaknya. Bukti bahwa kesepakatan itu masih semu adalah ketika cengkeraman negara mulai melemah (pasca jatuhnya Soeharto 1998), masyarakat yang dulu menjadi pendukung ideologi negara Islam kini kembali muncul ke permukaan, bukan saja

tangan dalam masalah kenegaraan, atau sebaliknya, maka akan terjadi “agamanisasi politik” dan “politisasi agama”. Pemikiran yang demikian membuatnya tidak sungkan pada suatu saat mencalonkan L.B. Moerdani yang beragama Kristen untuk menjadi presiden beberapa waktu lalu. Hal ini merupakan bentuk konkrit dari sikap plural dan liberalnya yang tidak lagi melihat agama sebagai kotak pemisah antara satu dengan yang lain. Bahkan, saking pluralisnya Gus Dur seringkali dikritik lebih dekat kepada non-muslim daripada orang Islam sendiri. Dia seringkali secara demonstratif membela kepentingan non-muslim meskipun dengan nggebuki orang Islam sendiri. Pemikiran politik demikian, belakangan teraktualisasi dalam Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang cita-cita politiknya kurang lebih sebagaimana dipikirkan oleh Gus Dur, terutama yang berkaitan dengan relasi agama-negara.

Pengakuan atas pluralitas ini perlu menjadi catatan penting dalam wacana liberalisme, karena liberalisme meniscayakan adanya bukan saja pengakuan, tapi juga penghargaan terhadap pluralisme, terutama pluralisme agama. Dari perspektif ini semangat penghargaan terhadap

pluralitas sudah cukup maju, terutama tokoh-tokoh yang masuk pada arus liberalisme tersebut. Dalam konteks ini, di samping Gus Dur sendiri, figur Alwi Shihab juga menjadi penting. Alwi Shihab yang pernah (hingga sekarang?) menjadi dosen Seminary di Harvard University termasuk sedikit dari tokoh intelektual yang mempunyai kepedulian tinggi dan penghargaan terhadap orang yang berlainan agama. Alasan itu pulalah yang dikemukakan ketika dia masuk menjadi figur penting dalam PKB karena adanya titik temu dengan cita-cita politik PKB.

Hal lain yang perlu dicatat dari Gus Dur adalah peranannya sebagai figur determinan yang menggerakkan, menjadi lokomotif dan inspirator gerakan-gerakan kaum muda NU untuk menebarkan berbagai wacana keagamaan baru, meskipun dengan menyodok tradisinya sendiri. Determinasi Gus Dur bukan saja terletak pada ide-idenya, tapi juga suasana intelektual yang dia tumbuhkan bagi kaum muda selama dia menjabat sebagai Ketua Umum PBNU sejak 1984 hingga 1999. Dia juga dapat menjadi pelindung bagi anak-anak muda NU yang berpikiran “nakal”.

Sampai di sini kita harus mengakui

---

dalam wacana tapi juga melalui perjuangan di parlemen. Hal ini sebagaimana terlihat dalam Sidang Tahunan MPR 2000 yang lalu di mana F-PPP dan F-BB mengusulkan untuk mencantumkan kembali tujuh kata dari naskah Piagam Jakarta (...dan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya) dalam pasal 29 UUD 1945 meskipun akhirnya ditolak oleh fraksi-fraksi yang lain..

21 Mengenai “lembaga ijtihad” NU ini sebenarnya sudah banyak kritik yang disampaikan baik oleh kalangan NU sendiri maupun oleh kalangan pengamat dari luar NU. *Jurnal tashwirul Afkar* dalam beberapa edisi sebelumnya juga membuka dialog terbuka untuk mengkritisi berbagai hal yang terkait dengan *Bahts al-Masâil* ini sebagaimana ditulis Husein Muhammad, Imam Yahya, Marzuki Wahid dan Rifyal Ka’bah.

bahwa tidak ada kader NU kritis tanpa menjadi pendukung Gus Dur. Orang-orang seperti KH. Bisri Mustofa, KH. Sahal Mahfudh, KH. Muchith Muzadi dan juga Masdar F. Mas'udi adalah patron Gus Dur. Meskipun dalam beberapa hal pikiran-pikiran mereka berbeda dengan Gus Dur, namun keairahan untuk berfikir baru tidak dapat dilepaskan dari iklim yang ditumbuhkan Gus Dur. Baiklah, untuk memasuki alam pikiran mereka yang lebih dalam kita akan memasuki wacana fikih sebagai bidang yang sangat otoritatif bagi NU.

\*\*\*

Pertama-tama, keberadaan Masdar dalam memelopori desakralisasi kitab kuning menjadi sangat penting. Sebagai orang yang pernah mengenyam pendidikan di Perguruan Tinggi, Masdar dan anak-anak muda NU lainnya, merasa tidak puas terhadap bentuk (metode) dan substansi fatwa yang dikeluarkan oleh ulama senior, terutama dalam forum *Bahts al-Masâil*.<sup>21</sup> Mereka mengeluhkan bahwa terlalu banyak fatwa yang dikeluarkan namun tidak mempunyai relevansi dengan problem sosial karena kiai-kiai senior dianggap tidak mau (sengaja menghindar) bersentuhan dengan problem sosial yang peka. Dari sini mereka juga mempertanyakan sumber-sumber otoritatif yang digunakan tanpa melakukan kontekstualisasi. Untuk kepen-

tingan ini Masdar menyampaikan gagasan-gagasan provokatif dan mengorganisasi diskusi-diskusi kritis mengenai kitab-kitab klasik (kitab kuning) di kantor PB NU pada 1987 meskipun belakangan harus dihentikan karena dianggap "tidak sopan" dan menyinggung perasaan kiai-kiai sepuh. Diskusi tersebut akhirnya difasilitasi oleh P3M, sebuah LSM yang diprakarsai Masdar sejak 1983. Melalui Jurnal Pesantren yang terbit sejak 1984-1993 dan program-program halaqah-nya,<sup>22</sup> Masdar semakin memperkuat pengaruhnya di lingkungan pesantren untuk melakukan kajian kritis terhadap kitab kuning. Kampanye Masdar ini sebenarnya merupakan bentuk lain dari upaya untuk membebaskan diri dari keterkungkungan teks.

Kiai Sahal Mahfudh, Rais 'Am PB NU 1999-2004, mempunyai kesadaran yang sama mengenai problem teks (kitab kuning) dalam komunitas NU yang diwakili oleh pesantren. Menurutnya, cara pembacaan kitab kuning dengan metode *utawi iki iku* mendorong santri untuk memfokuskan diri pada aspek redaksional yang berujung pada pembentukan pola pikir tekstual. Mereka cenderung menarik problem nyata di sekitarnya untuk disikapi dengan teks kitab kuning, sehingga tidak mengherankan jika pesantren mempunyai tradisi aneh dalam menjawab permasalahan, yaitu

---

<sup>22</sup>Halaqah pertama dilaksanakan di Watucongol, Muntilan Jawa Tengah bekerjasama dengan Rabithah Ma'ahid al-Islamiah (RMI) pada 1988 di bawah perlindungan kiai senior seperti KH. Sahal Mahfudh (Jateng) dan Kiai Imron Hamzah (Jatim). Halaqah ini mengambil tema Memahami Kitab Kuning secara Kontekstual merupakan benang merah terhadap halaqah-halaqah berikutnya. Dalam forum ini dia mengkampanyekan gagasan untuk memahami ajaran-ajaran ulama zaman lampau dalam konteks sosial dan historisnya, bukan taklid kepada *qaul* (perkataan teks) tapi pada *manhaj* (metode penalaran). Lebih jauh lihat Martin van Bruinessen, *NU*, h. 222-223.

dengan memberikan hukum *mauquf* yang itu merupakan bentuk lain dari ketidakmampuan mengambil keputusan final. Kiai Sahal akhirnya mempunyai kesimpulan yang cukup provokatif, bahwa kitab kuning ternyata kurang akomodatif terhadap perubahan.<sup>23</sup> Oleh karena itu, pemahaman terhadap *beyond the teks* menjadi penting. Melihat kenyataan demikian, Kiai Sahal menyarankan agar pesantren memahami kitab kuning dengan segala nilai historis yang ada di baliknya dan juga terbuka terhadap referensi selain kitab kuning. Hal ini penting untuk menumbuhkan iklim penjelajahan ilmiah (eksak maupun sosial) di luar apa yang selama ini dianggap sebagai “ilmu agama”. Dari sini akan didapatkan sinergi ilmiah yang sangat berguna bukan saja bagi pesantren tapi juga kehidupan bersama.<sup>24</sup> Dengan demikian kesadaran hermeneutik sebenarnya sudah muncul dalam diri kiai-kiai yang “terbuka” seperti Kiai Sahal.

Hal semacam ini sebenarnya baru sampai pada tingkat otokritik, yaitu kesadaran untuk mengkritik tradisinya

sendiri yang dianggap kurang *compatible* dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern. Kesadaran demikian cukup penting untuk melakukan perubahan-perubahan internal guna membuka tabir intelektualisme NU. Karenanya, cara pandang baru terhadap keberadaan teks-teks keagamaan merupakan keniscayaan yang tidak dapat ditawar. Sebuah teks yang tersusun melalui bahasa di dalamnya selalu tersembunyi motif dan bias tertentu yang tidak akan pernah mampu menggambarkan sebuah realitas secara murni. Karenanya, “realitas” teks pada dasarnya bukan merupakan realitas sejati, tapi realitas yang sudah dibatasi oleh ruang dan waktu. Teks adalah realitas yang tidak pernah netral, karena ia akan selalu mengikuti pengalaman yang didapatkan masing-masing subyek, latar belakang lahirnya teks, maksud disampaikannya sebuah teks dan seterusnya.<sup>25</sup>

Hal demikian tentu saja merupakan alam pikiran baru bagi sebagian besar masyarakat (pesantren) NU. Pemahaman ini merupakan *entry point* untuk “meng-

23KH. MA. Sahal Mahfudh, *Pesantren Mencari Makna*, (Jakarta: Fatma Press, 1999), h. 104.

24*Ibid.*, h. 104-107.

25Kajian teks semacam ini merupakan bidang kajian hermeneutika yang memusatkan perhatiannya pada *understanding of understanding* terhadap teks yang datang dari kurun waktu, tempat, dan situasi sosial tertentu yang berbeda dengan yang dialami pembacanya. Teks tidak muncul di ruang hampa kebudayaan. Ia dikarang, diciptakan dan disusun oleh pembuatnya sesuai tingkat pemikiran manusia ketika naskah tersebut disusun yang tidak terlepas sama sekali dari suasana sosial politik yang mengitarinya. Bahkan, teks seringkali merupakan “angan-angan sosial” (*social imagined*) penyusunnya, dan tidak sedikit juga yang merupakan pesan sponsor penguasa. Latar sosial demikian harus dipahami secara baik oleh pembaca teks. Lihat Muhammad Atâ' al-Sîd, *The Hermeneutical Problem of The Qur'an in Islamic History*, (Temple: Dissertation Temple University, 1975), h. 7-70. Lihat pula M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dan Komaruddin Hidayat, “Arkoun dan Tradisi Hermeneutika” dalam Johan Hendrik Meuleman (Penyunting), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1996), h. 1-33.

garap” aspek yang lebih besar yaitu sikap taklid terhadap kitab-kitab fikih secara harfiah. Dengan bahasa yang dipahami oleh para kiai, tokoh seperti Masdar dan Kiai Sahal mampu meyakinkan bahwa teks kitab kuning memang bukan muncul secara tiba-tiba tapi melalui proses sejarah.

Halaqah berikutnya diadakan pada awal tahun 1990 yang membicarakan tentang prosedur penetapan hukum (*istinbâth al-ahkâm*), sebuah problem yang cukup krusial bagi NU. Dalam halaqah tersebut cara-cara lama penetapan hukum yang ditempuh NU dalam *babts al-masâil* dengan mengutip secara “membabi buta” terhadap kitab-kitab klasik, mereka kritik habis. Kiai Sahal sendiri tidak segan-segan untuk melakukan otokritik dengan mengatakan bahwa kajian masalah hukum di NU belum memuaskan, baik untuk keperluan ilmiah maupun sebagai upaya praktis menghadapi tantangan zaman. *Ushûl al-fiqh* dan *qawâid al-fiqhiyah* dalam *Babts al-Masâil* NU hanya digunakan sekedar sebagai penguat keputusan yang diambil.<sup>26</sup>

Dengan kesadaran demikian, sasaran dari halaqah ini, sejalan dengan pemahaman kitab kuning secara kontekstual, adalah menumbuhkan kesadaran untuk

tidak selalu bertaklid kepada *qaul* (perkataaan) para imam mazhab, tapi kepada *manhaj* (metode) yang mereka gunakan untuk menetapkan hukum Islam. Sampai di sini, halaqah tersebut sebenarnya sudah menohok pada akar pemahaman bermazhab dalam NU.<sup>27</sup> Pikiran-pikiran “liar” di luar NU ini ternyata belakangan diakomodir NU secara kelembagaan dalam Munas Alim Ulama di Bandar Lampung tahun 1992 yang kemudian menandai akan munculnya “fikih baru” NU yang mulai memperkenalkan istilah *ijtihad fi al-manhaj* meskipun dalam prakteknya masih “setengah hati”.

Masih berkaitan dengan *istinbâth al-ahkâm* ini, nama KH. Mustofa Bisri juga menjadi penting. Dia bukan saja mengajukan gagasan baru tapi juga langsung mempraktekkan cara baru menetapkan hukum masalah-masalah kontemporer yang tidak hanya melibatkan para kiai, tapi juga orang-orang yang memang ahli dalam masalah tertentu. Sebelum memberikan fatwanya, kiai harus mendengar pendapat para ahli dalam masing-masing spesialisasi. Cara *istinbâth al-ahkâm* seperti ini oleh sebagian kalangan dianggap “melanggar kompetensi kiai” sebagai orang yang

26Lihat Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 26-45.

27Martin van Bruinessen, *NU*, h. 227-228. Dari halaqah tersebut berhasil dirumuskan lima ciri pokok “fikih baru” NU. Pertama, selalu diupayakan interpretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru. Kedua, makna bermazhab berubah dari mazhab secara tekstual (*qauli*) menjadi bermazhab secara metodologi (*manhaji*). Ketiga, verifikasi mendasar tentang ajaran pokok (*ushûl*) dan ajaran-ajaran cabang (*furû*). Keempat, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. Kelima, pengenalan metode berfikir filosofis terutama dalam masalah sosial dan budaya. Lihat Hairussalim HS dan Nuruddin Amin, “Ijtihad dalam Tindakan (Pertanggungjawaban Penyunting)”, dalam Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. viii. Lihat pula Rumadi, “Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran”, dalam *tashwirul Afkar* edisi No. 6 tahun 1999, h. 26-29.

dianggap paling berhak untuk bicara masalah agama.

Dengan cara demikian, NU lebih leluasa untuk merambah ke berbagai belantara permasalahan kemasyarakatan, bukan saja masalah agama (baca, fikih) kontemporer tapi juga masalah sosial yang langsung bersentuhan dengan masyarakat. Singkatnya, spektrum fikih NU mengalami perluasan secara signifikan akibat sikap terbuka yang mulai ditunjukkan kiai-kiai NU. Karena itu, halaqah-halaqah berikutnya mulai membicarakan topik-topik yang berkaitan dengan masalah sosial dan politik. Salah satu halaqah pada 1992 membicarakan masalah tanah termasuk masalah pengambilalihan tanah oleh negara secara paksa untuk tujuan-tujuan “pembangunan”. Pada saat itu kasus Kedung Ombo yang menghebohkan itu sangat aktual dan menjadi perbincangan publik. Meskipun mereka belum berhasil untuk menjembatani antara masalah keadilan sosial dan wacana mengenai hak tanah sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab fikih, namun hal demikian telah semakin menyadarkan perlunya mengembangkan sebuah cara untuk membicarakan isu

tersebut secara lebih bermakna.<sup>28</sup> Belakangan, hal ini semakin berkembang bahkan sampai pada wacana yang sebenarnya tidak ada kaitan dengan fikih seperti wacana *civil society* yang dibicarakan dalam Mukhtamar NU ke-30 di Lirboyo Kediri yang lalu.

Arus pemikiran-pemikiran “nakal” terus berlangsung hingga menyentuh masalah-masalah fundamental yang sudah sedemikian mapan dalam praktek keislaman sehingga sering dianggap sebagai bagian dari akidah. Hal ini misalnya terjadi pada halaqah yang lain pada 1992, membicarakan masalah zakat dan pajak yang dilontarkan Masdar F. Mas’udi. Masdar sendiri menulis buku yang sangat provokatif *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991). Gagasan utama dari pemikiran ini adalah penyatuan zakat dan pajak yang selama ini dipahami secara dikhotomik, pajak sebagai kewajiban terhadap negara dan zakat kewajiban terhadap agama. Dengan melakukan kajian yang cukup serius, baik dari aspek historis munculnya kewajiban zakat maupun dari aspek metodologi pentapan hukum (*ushûl al-*

<sup>28</sup>Martin van Bruinessen, *NU*, h. 230.

<sup>29</sup>Pada tingkat metodologi ini Masdar menawarkan pemikiran baru yang cukup radikal terutama yang berkaitan dengan pemahaman arti *qath’i* dan *zhanni*. Dalam pemahaman tradisional, *qath’i* adalah ajaran yang disampaikan dengan bahasa yang jelas dan tegas (*sharih*), sedang *zhanni* adalah ajaran yang dikemukakan dengan bahasa yang tidak tegas, ambigu atau dapat ditafsirkan lebih dari satu pengertian. Pemahaman demikian menurut Masdar yang menjadikan pemahaman keagamaan umat Islam terlalu harfiah dan legal-formalistik dan akibatnya fikih menjadi kehilangan watak dasarnya, dinamis. *Qath’i* menurut Masdar adalah ajaran-ajaran yang bersifat asasi yang kebenarannya dicukupkan dirinya sendiri (*self evidence*). Ia bersifat pasti, tidak berubah-ubah karena perubahan ruang dan waktu serta bersifat fundamental. Ajaran yang masuk kategori ini adalah kemaslahatan dan keadilan yang merupakan jiwa hukum seperti kebebasan dan pertanggungjawaban individu; kesetaraan manusia di hadapan Allah; persamaan manusia di depan hukum; tidak merugikan diri sendiri dan orang lain; melindungi yang

*fiqh*)<sup>29</sup> akhirnya dia simpulkan bahwa agama adalah “ruh” yang membutuhkan “badan”. Ruh tidak akan mempunyai arti jika ia tidak menyatu dengan badan. Dan menurut Masdar, zakat adalah “ruh” dan pajak adalah “badan”-nya. Dengan menyatukan zakat dan pajak maka ruh dan badan akan menyatu secara fungsional.<sup>30</sup> Pajak yang dipungut negara modern telah meruntuhkan kewajiban zakat, bila pajak tersebut telah dibayarkan secara baik, meskipun Masdar tidak menjelaskan apa yang dimaksud “baik” itu.

Gagasan yang radikal seperti ini mencengangkan<sup>31</sup> banyak orang dan tentu saja mengundang polemik, seperti biasa, pro dan kontra. Banyak orang yang tidak sepakat dengan pemikiran tersebut, tentu saja dengan menggunakan argumen-argumen lama yang sudah diketahui semua orang, meskipun sebagian dari mereka menyetujui kesimpulannya. Kiai Wahid Zaini asal Paiton Probolinggo, lebih banyak memberi dukungan atas ide tersebut dengan menyatakan bahwa pajak meski

tidak identik dengan zakat tetapi keduanya merupakan bentuk pengumpulan kekayaan kolektif, sehingga rakyat harus mempunyai kekutan kontrol untuk mengetahui bagaimana pen-*tasarruf*-annya. Yang menarik, belakangan ide Masdar tersebut justru mendapat kritik yang cukup tajam dari anak-anak muda NU sendiri yang *nota bene*nya juga berada dalam gerbong liberalisme NU, seperti Ulil Abshar-Abdalla, Ahmad Baso dan lain-lain. Kritik tersebut mereka kemukakan dalam diskusi-diskusi informal dan juga beberapa tulisan.<sup>32</sup> Namun kritik yang ia lontarkan bukan dalam perspetif fikih dengan menggunakan argumentasi “lama”, tapi lebih menggunakan pendekatan politik, yaitu relasi agama negara. Menurut mereka, ide Masdar itu, secara tidak disadari, telah mendorong agama untuk masuk ke dalam wilayah negara, hal mana yang telah menyamakan Masdar dengan tokoh-tokoh Islam fundamentalis yang selalu memperjuangkan penyatuan agama dan negara. Dari sudut inilah anak-anak muda NU kolega Masdar meragukan

---

lemah dan sebagainya. Pada tingkat ini tidak ada peluang untuk melakukan ijtihad. Sedangkan *zhanni* (tidak pasti dan berubah-ubah) adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan-ketentuan yang dimaksudkan untuk menerjemahkan yang *qath'i* tersebut. Lebih jauh lihat Masdar F.Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 20-21. Lihat pula, “Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'at”, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. 6 tahun 1996, h. 95.

30Lihat Masdar F.Mas'udi, *Agama Keadilan*, h. 102-125.

31Ketercengangan ini pula yang mendorong Marzuki Wahid, sebagaimana dia akui sendiri, menulis sebuah makalah yang cukup panjang tentang pemikiran Masdar dalam seminar kelas di Program Pascasarjana IAIN Jakarta berjudul “Agama Keadilan: Transendensi Negara untuk Keadilan Sosial (Studi atas Pemikiran Islam Masdar Farid Mas'udi)”, tahun 2000. Karena makalah ini banyak memberikan informasi tentang pemikiran Masdar, untuk itu kepada Saudara Marzuki Wahid diucapkan terimakasih.

32Lihat misalnya, Ulil Abshar-Abdalla, “Emoh Negara: Menuju Paradigma Gerakan Sosial” dalam *Kompas* 23-24 Pebruari 2000.



ke-liberalan-nya, karena liberalisme seharusnya jauh dari pikiran penyatuan agama dan negara.<sup>33</sup> Kritik dari sudut pandang ini agaknya memang paralel dengan wacana *civil society* yang mempesona kaum muda NU, yang menuntut adanya kemandirian rakyat beserta elemen-elemennya di hadapan negara, termasuk kemandirian agama. Masyarakat sendiri harus membuat benteng sejarah (*historical bloc*) agar tidak diintervensi oleh negara.

Terlepas dari itu, gebrakan Masdar memang cukup menghentak, dan inilah agaknya kelebihan dia, yaitu kemampuan menawarkan ide-ide segar yang langsung berkaitan dengan praktek keberagamaan. Di samping masalah zakat dan pajak, dia juga melontarkan gagasan tentang hak-hak reproduksi perempuan<sup>34</sup> dan peninjauan ulang terhadap pelaksanaan ibadah haji.<sup>35</sup> Berbeda dengan Gus Dur misalnya yang menawarkan berbagai pemikiran besar dan

global, Masdar lebih langsung memasuki wilayah-wilayah “teknis” *fiqhiyah* dari ajaran agama. Dari sini saya ingin mengatakan bahwa pada tingkat tertentu, liberalisme NU tidak sekedar menjadi “konsumen” dari pemikiran-pemikiran liberal “orang lain” tapi juga telah menjadi “produsen” gagasan meskipun masih sangat terbatas.

\*\*\*

HAL lain yang sering dilihat sebagai indikator munculnya kegairahan baru dan progresifitas intelektual NU adalah menjamurnya *camp-camp* kelompok studi di berbagai kota yang dimotori oleh anak-anak muda NU alumni perguruan tinggi (IAIN dan perguruan tinggi agama yang lain). Kebanyakan mereka adalah alumni-alumni pesantren yang kemudian melanjutkan studi di perguruan tinggi, sehingga mereka bukan saja mempunyai basis pemahaman ilmu-ilmu tradisional dalam kitab kuning, tapi juga bergelut dengan

33Sejauh ini saya belum mengetahui bagaimana pembelaan Masdar terhadap “serangan” tersebut. Dari pemikiran tersebut memang terkesan adanya kontradiksi dalam dua arus besar pemikiran Masdar. Dari berbagai karyanya, saya menilai Masdar termasuk orang yang menginginkan agar agama menjadi kekuatan yang independen, tidak tersubordinasi dalam “ketiak” negara. Lihat misalnya pengantar Masdar dalam buku Abdel Wahab al-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara*, (Yogyakarta: LKIS, 1994); lihat pula “Islam dan Negara Kebangsaan” dalam *Kompas* 19 Oktober 1998. Jika demikian, bagaimana dia menawarkan penyatuan zakat dan pajak?

34Lihat bukunya Masdar F. Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fiqih Pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997). Masalah feminisme ini juga menjadi wacana publik di kalangan aktifis (perempuan) NU. Mereka bukan saja mempertanyakan teks-teks kitab kuning yang kurang memberi posisi menguntungkan bagi perempuan, tapi juga beberapa ayat al-Quran dan Hadits yang dianggap bias gender. Mengenai perkembangan wacana feminisme dalam NU secara umum terakan dalam *tashwirul Afkar* edisi No. 5 tahun 1999 dan secara khusus lihat artikel Robin L. Bush, “Wacana Perempuan di lingkungan NU: Sebuah Perdebatan Mencari Bentuk”.

35Menurut Masdar, ibadah haji tidak harus dilaksanakan satu tahun sekali pada bulan Zu al-Hijjah, namun bisa dilakukan lebih dari itu. Dibanding pemikirannya tentang zakat dan pajak serta hak-hak reproduksi perempuan, pemikiran tentang haji ini memang belum matang betul. Lihat makalah Masdar, “Keharusan Meninjau Ulang Pelaksanaan Ibadah Haji” (tidak dipublikasikan).

“ilmu-ilmu sekuler”. Inilah barangkali yang dikehendaki Kiai Sahal ketika dia mengatakan perlunya para santri melakukan penjelajahan ilmiah sebagaimana tersebut di atas. Hal demikian telah menumbuhkan iklim keterbukaan terhadap berbagai informasi dari manapun datangnya. Tulisan ini tentu saja terlalu singkat untuk menelusuri secara detail perkembangan gagasan kelompok-kelompok tersebut. Namun secara garis besar akan diungkapkan beberapa kelompok yang menonjol.

Kelompok yang paling fenomenal adalah LKIS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) di Yogyakarta.<sup>36</sup> Lembaga yang didirikan pada awal 90-an dengan tokoh-tokoh progresifnya, M. Imam Azis, Jadul Maula, Nuruddin Amin, Hairussalim dan sebagainya ini mencitrakan diri sebagai gerakan intelektual yang “anti-politik”. Dibanding dengan kelompok-kelompok yang lain seperti Kelompok Kajian 164 di Jakarta, mereka lebih tahan terhadap godaan-godaan politik. Bahkan, sampai munculnya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) di mana banyak anak muda NU yang tidak tahan godaan, komunitas ini tetap “*istiqomah*” bergerak di jalur intelektual.

Signifikansi komunitas LKIS terhadap perkembangan pemikiran NU secara keseluruhan adalah semakin berkembangnya wacana kritisisme baik kepada teks keagamaan, tradisi, dan sebagainya.

Mengenai hal tersebut paling tidak dapat dilihat dari dua perspektif. Pertama, silabi belajar bersama yang dilakukan kelompok LKIS. Pada 1998 mereka melakukan kerjasama dengan The Asia Foundation (TAF) melakukan “Belajar Bersama” dengan tema “Islam Transformatif dan Toleran”. Dari tema ini saja kita bisa melihat kecenderungan liberalisme yang menggelora begitu kuat dalam LKIS. Tema-tema tersebut mereka jabarkan dalam sub-sub tema “subsersif” antara lain: Islam dan Dialog Agama; Wawasan Politik Islam; Feminisme dan Agama; Kritik Wacana Agama. Data tersebut sekedar contoh kecil dari upaya mereka untuk menyerap dan mesosialisasikan ide-ide kritis. Kedua, dari karya dan buku-buku yang mereka terbitkan. Buku pertama yang mereka terbitkan adalah Kiri Islam karya Kazuo Shimogaki yang membicarakan tentang ide “kiri Islam”-nya Hassan Hanafi yang di dalamnya terdapat dimensi pembebasan (*liberation*). Selanjutnya mereka menerbitkan buku Ali Asghar Engineer berjudul Islam dan Teologi Pembebasan; Masyarakat Tak Bernegara karya Abdel Wahab al-Affendi, Dekonstruksi Syariahnya Abdullahi Ahmed an-Naim dan sebagainya. Dalam buku-buku yang mereka terbitkan terdapat visi pembebasan, transformasi dan toleransi yang sangat kuat.

Komunitas lain anak muda yang mem-

---

<sup>36</sup>Mengenai kelompok ini ada penelitian tesis yang dilakukan oleh Mochamad Sodik, *Gerakan Kritis Komunitas LKIS: Suatu Kajian Sosiologis*, (Yogyakarta: Tesis UGM, 1999 [tidak diterbitkan]).

punyai pikiran-pikiran radikal adalah mereka yang tergabung dalam Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) di Surabaya. Saya memang tidak mendapatkan data yang detail mengenai lembaga yang dimotori Anom Surya Putra, Maulidin dkk ini. Tapi sekedar untuk mengetahui bagaimana wacana keagamaan yang mereka kembangkan dapat ditelusuri melalui jurnal yang mereka terbitkan bernama GERBANG. Jurnal yang diterbitkan sejak 1998 ini telah terbit (hingga tulisan ini dibuat) tujuh edisi. Tema-tema yang mereka angkat terkadang sangat “nakal” sebagaimana nampak dari cover dengan tulisan yang sangat “bombastis”. Pada edisi perdana misalnya mereka mengangkat tema “Kritik Wacana” bukan saja wacana agama tapi juga wacana seks dan akuntansi. Selanjutnya, mereka mengangkat tema “Politik Aliran: Identitas Partai Era Orde Baru Jilid II; Revolusi Agama: Menggali otentisitas Tradisi Oposisi; Demi Konstitusi: Nalar Agama yang Terbelah; harga tuhan (wacana agama dalam perilaku ekonomi (tuhan di tulis dengan “t” kecil dari mereka), Merawat Akal Sehat: Pendidikan Nalar kritis, Demokrasi; dan terakhir mengangkat tema Atas Nama Cinta: Seni, Transendensi, Ruang Publik. Tema-tema tersebut menunjukkan penjelajahan intelektual yang mereka lakukan yang terkadang (bahkan selalu) menembus batas-batas wilayah “sakral” atau “disakralkan”. Itu artinya, di mata para aktifis ini terjadi proses berfikir “subversif” untuk menggulingkan pemahaman lama yang dianggap membelenggu.

Selanjutnya, saya ingin menunjukkan radikalisme mereka dengan mereview beberapa “riset redaksi” yang mereka

lakukan. Namun sebelumnya saya ingin mengutip “Sesaji dari Redaksi” dalam edisi 02 tahun II 1999, sebagai berikut:

*“Pada nilainya yang paling asasi, agama merupakan semangat pembebasan manusia dari segala macam perbudakan baik perbudakan oleh alam maupun manusia. Tetapi dalam perkembangan berikutnya, agama justru kerap menjadi berbala yang memperbudak manusia itu sendiri. Agama yang semula diturunkan untuk ketinggian derajat manusia, pada akhirnya berbalik menempatkan manusia untuk meninggikan derajat agama. Perubahan ini terjadi karena “agama” sudah tidak lagi berisi nilai-nilai yang secara esensial cerminan fitrah manusia.”*

*Pada alenia berikutnya juga dikatakan:*

*“Sebagai sebuah agama, Islam juga tidak terlepas dari kenaiifan di atas. Pembalikan fungsi tersebut tidak dapat dilepaskan dari pembakuan yang berlebihan terhadap corak nalar Islam tertentu yang berujung pada pembakuan. ...Teks Islam yang semula hidup, dinamis dan terbuka bagi setiap upaya penafsiran, pada saat itu pula menjadi beku, statis dan menfosil. Kitab suci yang semula terbuka bagi segala bentuk penafsiran, lalu terbekukan melalui otoritas hirarkial: institusi agama dan/ atau negara”.*

Kalimat-kalimat tersebut merupakan gugatan mereka terhadap pemikiran keagamaan yang justru menghilangkan daya kritisisme agama itu sendiri. Gugatan-gugatan ini mereka elaborasi lebih jauh dalam dua “riset redaksi” edisi tersebut yang masing-masing berjudul “Revolusi Nalar Islam: Menagguhkan Teks, Mencurigai Subyek”; dan “Merawat Kritisisme: Agama Revolusi vis a vis Elit Status Quo”. Namun saya hanya akan menunjukkan radikalisme itu pada artikel pertama. Dalam artikel tersebut mereka melakukan gugatan terhadap pemahaman keagamaan yang terlalu “teks sentris”, akal harus tunduk

kepada teks, terutama teks kitab suci. Untuk keperluan itu, pertama-tama dipertanyakan apa benar al-Quran itu “benar” keberadaannya hingga saat ini? Pertanyaan demikian oleh sebagian orang tentu saja dianggap tidak lazim, bahkan sudah masuk pada sendi-sendi keimanan yang sangat “sensitif”. Namun pertanyaan demikian wajar-wajar saja kalau kita letakkan dalam konteks kajian kesejarahan teks itu sendiri yang tentu saja mempunyai keterkaitan ruang dan waktu. Pertanyaan tersebut sebagai pengantar untuk sampai pada apa yang mereka sebut “Revolusi Teks Qur’ani”. Di sini mereka melakukan kritik terhadap epistemologi Arab model lama yang selalu berada di bawah bayang-bayang teks, beranjak dari lafaz ke pemikiran atau dari teks ke makna. Karenanya, kaidah bahasa akhirnya dijadikan kaidah berfikir dan menolak logika sebagai aturan berfikir universal.

Dalam dunia fikih hal demikian sangat jelas. Cara berfikir fuqahâ’ selalu beranjak dari *dalâlah al-lafaz* menuju makna sehingga seringkali mengabaikan *maqâshid al-syari’ah*. Dan ‘*illat* dalam metodologi hukum bukanlah *maqâshid al-syari’ah* tapi *maqâshid al-lughab*. Setelah melakukan kritik terhadap pola-pola pemikiran yang bercorak *bayânî*, *burhânî* dan *irfânî* akhirnya mereka berkesimpulan bahwa teks al-Quran menjadi semacam “kata pengantar” dan bukan “kalam Allah” dalam pengertian klasik. Al-Quran penting sebagai tonggak awal untuk disibak lafaz-lafaznya untuk kepentingan manusia sendiri, membicarakan nasibnya sendiri sambil sesekali “bergerak ke Atas”. Kesimpulan demikian bisa saja dianggap kalangan konservatif

sebagai “menggoyahkan iman” karena segi-segi kewahyuan al-Quran mulai dipertanyakan.

Di samping eLSAD dengan Jurnal GERBANG-nya, komunitas LAKPES-DAM NU juga sering dilihat oleh “orang luar” sebagai sarang pergolakan pemikiran anak muda NU. Corong utama pergolakan itu terekam dalam *Jurnal tashwirul Afkar* yang hingga kini sudah terbit sebanyak sembilan edisi. Namun di sini saya tidak akan memberi elaborasi tentang LAKPES-DAM, di samping agak “kikuk”, saya juga khawatir akan terjadi bias subyektifitas.

Dari ilustrasi tersebut, nampak jelas bahwa pemikiran-pemikiran revolusioner anak-anak muda NU sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran radikal dari Timur Tengah terutama Mohammed Abed al-Jabiri, Hassan Hanafi, Nasr Hamid Abu-Zayd dan pemikir-pemikir revolusioner lainnya. Dari referensi tulisan-tulisan mereka nama-nama tersebut hampir tidak pernah mereka lupakan untuk dikutip. Bahkan, buku-buku mereka menjadi bahan bacaan wajib komunitas anak-anak muda NU yang menjadi bahan diskusi di berbagai lorong gang.

Sebagai penutup, ada beberapa catatan yang perlu diungkapkan di sini. Pertama, liberalisme pemikiran di kalangan NU sejauh ini baru sampai pada tingkat kritisisme untuk mempertanyakan hal-hal yang selama ini dianggap telah mapan melalui proses ortodoksi, belum sampai pada tingkat penawaran konstruksi keilmuan baru atas apa yang mereka kritik. Ibarat akan merehab bangunan rumah, mereka sudah berhasil merobohkan rumah lama, tapi belum sepenuhnya berhasil

membangun rumah yang baru. Kedua, mereka masih lebih banyak menjadi menjadi apresiator dan konsumen terhadap pemikiran-pemikiran revolusioner dibanding sebagai produsen pemikiran, meskipun tidak berarti mereka sama sekali tidak memproduksi pemikiran-pemikiran baru. Namun semua ini bisa dipahami, karena anak muda selalu melakukan eksperimen dan penjelajahan baru. Ketiga, munculnya arus gerakan pemikiran di kalangan komunitas NU agaknya memang mempunyai keterkaitan tertentu dengan dunia politik. Sejarah membuktikan bahwa

gerakan pemikiran dalam NU ini muncul setelah NU kembali ke Khittah 1926 dan “berpuasa” dari kehidupan politik praktis. Itu artinya, produktivitas pemikiran kaum muda NU juga sangat ditentukan sejauh mana mereka mampu menahan godaan-godaan politik. Tentu saja kita cukup risau dengan perkembangan terakhir di mana banyak orang yang tidak tahan dengan godaan politik tersebut. Melihat kecenderungan tersebut, bagaimana muaranya? Biarlah sejarah yang akan menguji. ❖  
(Rumadi)