

# NU PASCA-TRADISI PERGESERAN NILAI PASCA ORDE BARU



Syaiful Arif

Peneliti Pesantren Ciganjur, Jakarta  
Bukunya, *Gus Dur dan Ilmu Sosial*

*Transformatif*

Sebuah Biografi Intelektual,  
Penerbit Koekoesan, 2009, Jakarta.

Terma Nahdlatul Ulama (NU) pasca-tradisi mengacu pada fakta pergeseran dari tradisi NU kepada realitas di kalangan nahdliyyin, yang pada satu titik telah mengalami penyimpangan, tetapi juga penyambungan, keterputusan, pengukuhan, dan manipulasi tradisi. Ini merupakan keprihatinan atas perjalanan NU terkhusus pasca Orde Baru yang tidak lagi mengacu pada gerak *diniyyah*, yang menjadi titik tolak

*jam'iyah* ini, sebagaimana termaktub dalam Khittah 1926.

Kenapa terma pasca di atas seolah tidak definitif? Hal ini memang terjadi pada segenap istilah pasca atau post, dalam diskursus pemikiran, khususnya jika kita merujuk pada istilah pasca-modernitas atau post-tradisi. Dalam pasca atau post-modernitas, terma pasca tidak melulu mengacu pada arti setelah, terputus, atau melampaui. Seperti optimisme Habermas yang melihat modernitas sebagai sebuah proyek pencerahan yang masih menjadi (*becoming*), maka post-modernisme sebagai sebuah filsafat, dan post-modernitas sebagai situasi faktual (setelah modernitas), bisa dilihat sebagai kelanjutan modernisme, walaupun tetap dengan membawa catatan kritis.

Post-modernisme yang mengkritik narasi besar ide kemajuan (*the idea of progress*), kemudian menawarkan pluralitas kebenaran, seperti dekonstruksi Derrida yang meruntuhkan ketunggalan logosentrisme guna membebaskan makna teks.<sup>1</sup> Gerak kehidupan akhirnya tidak melulu linier; dari magi, agama, ke

<sup>1</sup> Henry L. Ruf, *Postmodernism as Poststructuralism*, dalam *Postmodern Rationality, Social Criticism, and Religion*, (ST. Paul: Paragon House, 2005), h. 112-113

peradaban tekno-positivistik. Gerak masyarakat juga tak melulu berakhir dengan industrialisme, melalui pembuyaran struktur masyarakat dari paguyuban ke patembayan, di mana manusia dilihat atas nama status-peran dalam mesin industri. Sebaliknya, post-modernisme membuktikan adanya keterputusan gerak sejarah, atau bahkan titik balik (*turning point*). Satu hal yang bisa terjadi akibat penyakit modernisme yang meniadakan rasa, intuisi, *dzauq*, spiritualitas, sehingga gerak peradaban bahkan “balik arah” ke berbagai standar hidup tradisional yang dikritik oleh modernisme.

Hal sama terjadi pada pasca-modernitas, yang pada satu titik merupakan realitas masyarakat pasca-industri. Dalam situasi ini, masyarakat di negara maju tengah mengalami era konsumsi, di mana praktik jual-beli tidak lagi melulu berdasar kebutuhan sub-sisten, tetapi sudah melangkah pada jual-beli hasrat. Inilah kapitalisme lanjut itu, tempat has-

rat, kesenangan, kepuasan, kecantikan, telah menjadi barang komoditas yang diperjualbelikan. Orang disuguhi mesin iklan, sehingga membeli rokok misalnya, sudah identik dengan “membeli kejantanan”. Orang tak bisa hidup tanpa perawatan kulit wajah, karena bagi masyarakat modern, cantiknya kulit adalah inti dari kehidupan. Pada titik ini, pasca-modernitas adalah kelanjutan *real* dari kapitalisme barang, kepada kapitalisme lanjut yang menjual-belikan pengetahuan dan kesenangan.<sup>2</sup>

Di kalangan NU, situasi ini terjadi pada apa yang disebut sebagai post-tradisionalisme Islam.<sup>3</sup> Terma ini mengacu pada kritik sebagian muda NU atas liberalisasi pemikiran Islam. Satu liberalisasi yang dirasa tengah melakukan dekonstruksi atas tradisi Islam, dengan pengutamaan akal di atas wahyu. Secara diskursif, liberalisme Islam di kalangan *nahdliyyin* memang mengacu pada gerak *ide kemajuan renaissance*, di mana rasio

---

<sup>2</sup> Donny Gahral Adian, *Percik Pemikiran Kontemporer*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2006), h. 119-124

<sup>3</sup> Dalam hal ini, terma *postra* pertama kali hadir ketika ISIS (Institute for Social and Institutional Studies), sebuah LSM yang dikelola oleh anak-anak muda NU di Jakarta, menyelenggarakan diskusi untuk mengamati gairah baru intelektualisme anak muda NU pada 27 Maret 2000 di Jakarta. Gema diskursus ini semakin meluas setelah LKiS menjadikan *postra* sebagai landasan ideologisnya dalam *strategic planning*, Mei 2000 di Kaliurang Yogyakarta. Wacana ini kemudian menjadi judul buku terjemahan Ahmad Baso atas sejumlah makalah Muhammad Abed al-Jabiri. Sampai titik ini, meskipun buku Baso tersebut menggunakan judul *Post-Tradisionalisme Islam*, namun di dalamnya belum menyediakan basis epistem dan kerangka konseptual *Postra*. Beberapa bulan kemudian, dua aktivis ISIS, M. Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman memberi sedikit “muatan” dengan menerbitkan buku *Post-Tradisionalisme Islam, Menyingkap Corak pemikiran dan Gerakan PMII*, (Jakarta: Isisindo Mediatama, 2000). ISIS kemudian menerbitkan sebuah jurnal bernama “*Postra*”. Diskursus *Postra* semakin matang ketika PP Lakpesdam NU melakukan kajian serius mengenai epistemology dan metodologi dari tema ini dalam jurnal *Tashwirul Afkar* No. 9/2000. Sejak saat itulah *postra* benar-benar naik keruang publik, menjadi perdebatan dalam diskusi, seminar, dan media massa.



mendapatkan kuasa super-ordinatif, di atas teks pemikiran keagamaan. Ia juga mengacu pada cita-cita liberalisasi politik, di mana demokrasi menjadi sistem politik ideal, mengalahkan konsepsi politik Islam sendiri.

Sayangnya, para aktivis Islam liberal dari kalangan *nahdliyyin* sebenarnya mengalami kesalahpahaman diskursif akibat ketidakadaan dasar pemetaan sosiologi pemikiran. Hal ini terlihat pada beberapa hal. *Pertama*, kelahiran liberalisme Islam sebenarnya tak murni sebagai anti-tesa bagi tradisi NU. Kenapa? Karena *common enemy*-nya lebih tertuju pada kebangkitan Islam pasca-Orde Baru, yang digerakkan oleh muslim militan seperti Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, Front Pembela Islam, dan Partai Keadilan Sejahtera. Dalam konteks inilah, Islam liberal lebih merupakan bagian dari kebangkitan Islam kota; satu ruang diskursif, tempat gagasan liberalisme bertubrukan dengan fundamentalisme. Pertarungan kota ini juga semakin disulut oleh *zeitgeist* konflik global antara Islamisme-AS, sehingga gagasan yang diusung Islam liberal, seakan searah

dengan ketakutan masyarakat Barat atas isu terorisme berkedok Islam.

*Kedua*, pada level epistemik, pemikiran *nahdliyyin* liberal sebenarnya masih berpijak pada tradisi pesantren. Ini terlihat pada segenap dekonstruksi pemikiran Islam yang masih menggunakan ushul fiqh. Kritik atas kejumudan dan syari'ah, dan konservatisme qiyas dari Imam Syafi'i misalnya, dilakukan melalui konsepsi *maqashidusy syari'ah* dari al-Syathibi. Tradisi "tujuan utama" syari'at; *hifdzu nafs, hifdzud din, hifzudul 'aql, hifdzul mal, dan hifdzun nasl*, sejak awal kelahiran *jama'ah nahdliyyin*, merupakan corak utama keberpihakan syar'i, melampaui segenap tujuan tekstual dari fiqh. Hal sama terjadi pada pemikiran metodologis dari *qawa'idul fiqh*, yang membuat NU menerima Pancasila, dan oleh karenanya menerima sistem negara-bangsa. Satu gerak yang sayangnya oleh Islam liberal dianggap sebagai persetujuan atas sekularisasi. Jadi dari sini terlihat bahwa gerakan liberalisme Islam di NU sebenarnya mengalami disonansi kognitif, kesalahpahaman pemikiran akibat kesalahpahaman basis pemikiran.

---

Secara sekilas, para penggerak postra terlihat mengalami "kebingungan" atas genre baru pemikiran yang mereka gagas sendiri. Dari berbagai makalah tentang Postra, kesan yang terangkat adalah "kegelisahan" epistemologis untuk tidak mengatakan "perlawanan identitas". Artinya, kaum muda NU belum mampu merumuskan secara metodologis, kerangka konseptual dan metode praksis post-tradisionalisme Islam. Hal ini dikarenakan, latar belakang kemunculannya yang lebih cenderung kearah "membersihkan" stigma keterbelakangan akibat pembedaan dikotomik antara modernisme versus tradisionalisme. Postra kemudian menjelma dekonstruksi yang menghancurkan klaim hegemonik modernisme atas tradisi, yang selalu diidentikkan dengan kejumudan, anti-kemajuan, dst. Pada titik ini, Postra, layaknya post-modernisme melakukan kritik, dengan cara "melampaui" tradisi dan modernitas, guna mencapai usaha penggalan tradisi, demi penemuan spirit kemajuan yang ada dalam tradisi.

## Sub-Kultur NU

Sebelum membahas NU pasca-tradisi, ada baiknya kita menelaah, apakah itu tradisi, dan apakah tradisi NU. Secara konseptual, tradisi mengacu pada proses pewarisan nilai, yang dijaga oleh praktik budaya. Jadi di dalam terma tradisi terdapat tiga komponen lain, yakni nilai, pelebagaan sosial yang akhirnya menjadi adat atau kebiasaan, dan budaya. Nilai adalah apa yang baik dan yang buruk, apa yang benar dan salah, menurut ajaran tertentu, dalam kasus NU, ajaran *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Ketika nilai ini disepakati oleh suatu masyarakat, maka ia diajarkan, dipraktikkan, dan akhirnya diwariskan. Segenap praktik sosial inilah yang menjadi adat. Ketika nilai sudah menjadi adat, maka segenap praktik nilai, adat, dan institusi sosial kemudian tertahbis sebagai budaya.

Hal ini misalnya jika mengacu pada definisi Geertz tentang agama sebagai sistem budaya.<sup>4</sup> Islam misalnya, menjadi sistem budaya, ketika sebagai nilai (ajaran), ia kemudian membentuk cara pandang hidup (*Weltanschauung*), yang akhirnya menentukan perilaku. Dalam ranah perilaku inilah, nilai Islam membumi dalam struktur sosial; struktur sosial patron-klien masyarakat Jawa, akhirnya melahirkan Islam pesantren yang memosisikan santri, *tawadlu'* kepada kiai; struktur sosial modern melahirkan praktik Islam rasional melalui hubungan sosial berdasar status dan kepentingan.

Melembaganya nilai dalam struktur sosial inilah yang akhirnya membentuk sistem budaya tertentu. Lalu apa bedanya tradisi dengan sistem budaya? Jika tradisi mengacu pada pengadatan nilai, baik pada level normatif abstrak, maupun ketika nilai tersebut sudah dipraktikkan ke dalam perilaku yang sesuai dengan nilai normatif tersebut. Maka sistem budaya merujuk pada aturan kultural untuk menjaga nilai-nilai tradisi. Aturan kultural ini berisi institusi sosial, pola interaksi sosial, struktur hirarki politik, dan kebijakan publik yang kesemuanya lahir dari suatu nilai.

Di NU hal ini bisa digambarkan sebagai berikut. Nilai NU adalah nilai Islam, yang secara spesifik mengacu pada Islam *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Islam model ini merujuk pada "nilai metodologis", karena sistem pemikirannya yang *manhajji*. Pola berpikir ini adalah pola referensial, di mana NU tak langsung melakukan penafsiran atas Al-Qur'an dan Hadis, tetapi selalu mengacu pada buah pemikiran ulama salaf. Dalam praktiknya, nilai dalam NU bisa dirujuk pada pemikiran analogi tekstual dari *qiyas* ala Imam al-Syafi'i, model keberagamaan tasawuf dari Imam al-Ghazali, teori politik Sunni yang bersifat fiqhiiyah-akomodatif, dan pijak kalam moderat dari Imam Asy'ari.

Satu penjelasan menarik bisa dilihat pada kesinambungan antara sufisme dengan teori tindakan (*kasb*) dari Asy'ari. Bagi Asy'ariyah, kekuasaan manusia

<sup>4</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, (USA: Basic Books, 1973), h. 30



hanya terletak ketika manusia bertindak (*ma'al fi'li*), sementara sebelum bertindak (*qablal fi'li*) dan sesudah tindakan (*ba'dal fi'li*) atau hasil, murni wewenang Allah. Makna kekuasaan manusia hanya di ikhtiyar, dan hasil adalah hak Allah, hanya bisa dipahami dalam terminologi tawakal Ghazalian. Hal sama terjadi pada teori politik Sunni yang mendasarkan diri pada logika hukum Islam. Bagi kaum Sunni, makna politik tidak murni terletak pada negara. Negara atau khali-fah menjadi penting, sebatas karena ia menjadi prasyarat keabsahan fiqhyyah dari berlakunya penerapan hukum Islam. *Ma laa yatimmul wajib illa bihi fahuwa wajib*. Jika peneparan syari'ah merupakan kewajiban, maka peraturan (politik) yang dibutuhkan untuk menja-

ga aturan syar'i, menjadi wajib adanya.<sup>5</sup> Inilah yang membuat NU mendaulat pemerintahan Indonesia yang bukan pemerintahan Islam, sebagai *waliyyul amri ad-dlaruri bisy syaukah*. Pemerintah Indonesia perlu disahkan sebagai *waliyyul amri*, agar penanganan nikah, waris, dan wakaf menjadi sah di mata fiqih.

Pada titik inilah NU menjelma sebagai sub-kultur. Yakni suatu sub-budaya yang berbeda dan independen dari budaya *mainstream*, tetapi sekaligus bisa mewarnai budaya umum tersebut. Ini terjadi karena pesantren sebagai "isi NU", pada awalnya adalah keraton kecil pesirsiran yang menjadi oposisi bagi keraton besar Mataram pedalaman. Pesantren secara struktural memiliki independensi, yang dibentuk oleh kekuatan kultur. Se-

---

<sup>5</sup> Secara umum, hal ini memang menjadi karakteristik utama dari politik Sunni, yang tidak berangkat dari hasrat menguasai (*will to power*) negara, tetapi lebih kepada apa yang al-Ghazali sebut sebagai keyakinan bahwa "kepemimpinan merupakan instrumen bagi pengaturan publik, sekaligus sandaran politis bagi agama". Premis ini berangkat dari postulat *nizamud dunya syarthurh lin nizamid din* (stabilitas politik merupakan syarat bagi kenyamanan ibadah). Ini yang membuat NU pada Muk-tamar Banjarmasin tahun 1935 mengakui wilayah Hindia Belanda sebagai *darul Islam* (negeri muslim), karena menurut pandangan fiqih, di wilayah itu, umat Islam bebas melaksanakan syari'at, meski dalam struktur pemerintahan kolonial. Dalam kaitan ini, tujuan politik Sunni lebih merujuk pada pengaturan permasalahan syar'i melalui otoritas fiqih yang tidak harus berada dalam domain konstitusi negara, selayak keberadaan Kementerian Agama yang menghasilkan berbagai regulasi fiqih dalam persoalan nikah, waris, zakat, dan haji. Inilah yang membuat NU lewat Munas Alim Ulama di Cipanas 1954 mengeluarkan fatwa *waliyyul amri ad-dlaruury bisy syaukah*, yang mensahkan kepemimpinan Soekarno secara *fiqhyyah*, sehingga kabinetnya sah melaksanakan *tauliyah*: penunjukan wali hakim atas perempuan yang tak memiliki wali sedarah dalam prosesi nikah. Bagi NU, *tauliyah* merupakan satu benteng pertahanan kuasa syari'at di dalam struktur politik yang tidak sepenuhnya Islami. Hal ini bisa terjadi karena bagi politik Sunni, suatu hal yang tak bisa didapat semua, jangan ditinggal nilai pokoknya (*ma la yudraku kulluh la yutraku kulluhu*). Jika negara Islam tidak dapat didirikan, maka penerapan syari'at secara minimalis harus tetap ditegakkan. Inilah yang membuat beberapa pihak melihat, bahwa di kalangan Sunni telah terjadi pemilahan kekuasaan (*separation of power*) antara kuasa politik negara, dengan kuasa publik ulama, yang memanfaatkan politik demi pengaturan hukum (agama) masyarakat. Lihat Anthony Black, *Pemikiran Politik Islam, dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, (Jakarta: Serambi, 2006), h. 179-197

cara politis, hal ini sebenarnya meniscayakan independensi NU dari negara, sehingga ia bahkan mampu menjelma oposisi kultural, seperti oposisi NU era Orde Baru. Inilah NU, yang melampaui struktur, sebenarnya serupa kebudayaan. Kecemerlangannya tak terletak dalam organisasi apalagi penguasaan negara lewat partai. Ia lebih merupakan gelaran “perwujudan kultural Islam”, yang berangkat dari asketisme (*zuhud*), dan oleh karenanya tidak membutuhkan perangkat struktural, dalam artian, struktur akan menjelmakan kesadaran palsu, di mana kultur terjerembab-terpinggirkan, dan warga NU akhirnya tak menyadari kuasa kebudayaannya.

Ini yang dilematis, dan akhirnya melahirkan problem antara struktur dan kultur. Satu sisi, NU sudah menjadi struktur, tepatnya sejak 1926. Hanya, apakah saat itu, Kiai Wahab Hasbullah memang menambatkan berdirinya NU sebagai pelembagaan kultur pesantren dan Islam mazhab? Ini yang perlu dipertanyakan. Bukankah ia bisa dilihat sebagai kebutuhan koordinatif antar-jaringan pesantren, baik guna menghadapi puritanisme maupun kolonialisme? Tetapi, apakah sebatas reaksi? Jika reaksioner, apa bedanya kebangkitan ulama dengan kebangkitan Islam (*shahwah Islamiyah*) di negeri Arab, yang berangkat dari krisis identitas? Apakah para pendiri NU mengalami krisis itu?

Tentu persoalan ini nyata, ketika kita tahu bahwa terma *nahdloh* dalam nama Nahdlatul Ulama, ternyata diambil dari aporisme Al-Hikam karya Ibn Athaillah yang berbunyi, *La tashhab man la yunhidluka haaluhu walaa yadulluka ilallah maqaluhu* (Janganlah kalian berteman dengan orang yang perbuatan serta perkataannya tidak membangkitkan dan menunjukkanmu pada Allah).<sup>6</sup> Pertanyaannya, kenapa para kiai pada saat itu mengambil hikmah tasawuf tersebut, sebagai nama bagi NU? Ini menunjukkan, bahwa kelahiran NU terlebih adalah gerakan sufisme. Konsekuensinya jelas. Sebagai gerak tasawuf, ia lebih mengarah ke dunia dalam, bukan seperti fundamentalisme yang melawan dengan “cara dalam” (*inner way*) atas kekalahan sosio-politik wilayah luar (*outer one*). Sisi dalam NU lebih mengacu pada “perengkuhan religiusitas”, di mana persoalan dunia, dimasukkan ke dalam asketisme, yang membuat muslim NU tak terperosok dalam problem sosio-politik, tetapi merengkuhnya dalam kekuatan spiritualitas.

Contoh terbaik dalam hal ini adalah puasa. Bagi non-muslim, puasa adalah aktivitas kontra produktif. Ini searah dengan *worldly asceticism* Weber, yang menempatkan spirit agama guna meraup keuntungan modal. Bagi asketisme puasa, spirit agama bukan sebagai pendorong etos kapitalisme, tetapi seba-

---

<sup>6</sup> Abdurrahman Wahid, “Principle of Pesantren Education”, makalah *The Pesantren Education Seminar*, Berlin, oleh TU Berlin dan FNS, Juli 9-12 1987, h. 4



liknya, *zuhud* dalam Islam mengajarkan muslim untuk kuat menahan lapar-haus, di tengah situasi yang memungkinkan untuk makan, demi memperkuat sisi batin yang berorientasi pada nihilitas *numinous* alam akhirat.<sup>7</sup> Akhirat dalam hal ini bukan sekadar alam di luar dunia, tetapi terlebih pengutamakan orientasi serba Allah, yang mensyaratkan peniadaan *ad-dunya*, yakni *ma siwallah* (sesuatu selain Allah).

Selain kekuatan batin, puasa juga berarti syari'at, karena merupakan bagian dari perintah syara' dengan batasan peraturan syar'i. Muslim bisa dikatakan puasa minimalis, ketika ia mematuhi batasan fiqih, "menahan dari terbit fajar hingga terbenam matahari". Inilah bentuk keislaman NU, yakni apa yang oleh Abdurrahman Wahid disebut sebagai fiqih-sufistik. Sebuah kultur, yang terbentuk oleh gelombang islamisasi ketiga

akhir abad ke-18, di mana tasawuf telah mengalami syari'atisasi, bukan dalam arti pemberangusan heterodoksi Islam seperti hukuman atas Syekh Siti Jenar, Ki Ageng Pengging, Amongraga, dan Mbah Mutamakkin, tetapi sebuah pendisiplinan ilmu syar'i, atas penghayatan sufisme yang mempraksis dalam tindakan. Pada titik ini, pencapaian sufisme NU tidak dalam abstraksi filosofis tentang *kemanunggalan kawula gusti*, tetapi laku pengekanan (*ostracization*) yang mendorong laku spiritual. Dalam tradisi santri, hal ini terlihat pada *fadlailul 'amal*, di mana penerimaan atas kehalalan fiqih, dinaikkan derajatnya pada keutamaan amal para sufi.<sup>8</sup> Bukankah kitab *Siraj al-Talibin* karya Kyai Ihsan Jampes, merupakan komentar cemerlang atas traktat tasawuf karya Imam Al-Ghazali, *Minhajul Abidin*?

Hal ini kemudian melahirkan dua

---

<sup>7</sup> Perbedaan antara asketisisme (NU) dan asketisisme duniawi (*wordly asceticism*) terletak pada; jika asketisisme NU menjadikan kehidupan akhirat sebagai tujuan utama, sehingga kekurangan materi bahkan menjadi jalan bagi kesempurnaan ruhani. Hal ini misalnya terjadi pada tradisi puasa sehari, tidak puasa sehari dari Kenabian Muhammad SAW. Bagi beliau, kekurangan makanan tidak menggugahkan semangat kerja untuk mencari makanan, tetapi malah digunakan untuk beribadah, yakni puasa. Tradisi ini nyata dalam praktik sufisme, seperti hikmah Al-Hikam karya Ibn Atha'llah yang berbunyi; *Ijtihaduka fima dhumina laka wataqshiruka fima thuliba minka dalilun 'alan thimasil bashirati minka* (kesungguhan mencari apa yang telah dijamin untukmu, dan kelalaian atas apa yang dituntut darimu, adalah pertanda bagi rabunnya mata batinmu). Menurut hikmah ini, yang diharapkan dari agama kepada seorang hamba adalah pencerahan spiritual, sehingga rasa ketidakamanan material atau rezeki –satu hal yang telah dijamin oleh Tuhan- merupakan penghalang bagi pencerahan tersebut. Praktik ini tentu berbeda dengan asketisisme duniawi dari Calvinisme Protestan, yang bahkan menjadikan landasan teologis bagi penyulut semangat etos kerja duniawi. Karena umat Protestan tak tahu nasibnya di akhirat, maka penumpukan harta kemudian menjadi investasi ibadah bagi kepastian nasib ukhrawi. Karena logika inilah, Protestantisme menjadi pemicu bagi kapitalisme, karena ia telah mensakralkan etos kerja modern, yang sebenarnya bersifat profan.

<sup>8</sup> Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Sub-Kultur, dalam Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), h. 7-11

dampak. Pada level rasio dan struktur, NU adalah fiqih, tepatnya ushul dan *qawa'idul fiqh*. Pada level esensi dan kultur, NU adalah tasawuf. Ini yang membuat NU mampu mengembangkan pendekatan dinamis atas struktur politik, seperti penempatan syari'at di dalam tubuh negara-bangsa. Sejak Muktamar ke-11 Banjarmasin (1935), penghilangan Piagam Jakarta dalam perumusan Pancasila, penobatan pemerintahan Soekarno sebagai *waliyyul amri al-dlaruri bi al-syaukah*, hingga penerimaan Pancasila era Soeharto, NU menggunakan keabsahan fiqih untuk mengatur hubungan agama dan negara. Hasilnya, strategi sosio-kultural, di mana NU tidak mengajukan perubahan supra-struktur politik (seperti penggantian Pancasila dengan konstitusi Islam), tetapi penempatan (penanganan) syari'at dalam sub-sistem hukum nasional, lewat Depag dan Pengadilan Agama.<sup>9</sup> Posisi ini seperti *wilayatul faqih*, di mana NU memperjuangkan otoritas faqih sebagai penyelesaian masalah Islam. Satu hal yang membuat NU berontak, ketika tahun 1937 Belanda mengkhianati, dengan mengubah otoritas waris dan nikah, dari kiai (*Raad*) kepada seklaritas kepala adat (*Landraad*).

Watak perlawanan inilah yang merupakan satu pucuk radikalisme NU, yang lahir dari akumulasi kegalauan sufistik. Seperti kita tahu, madzhab tasawuf NU

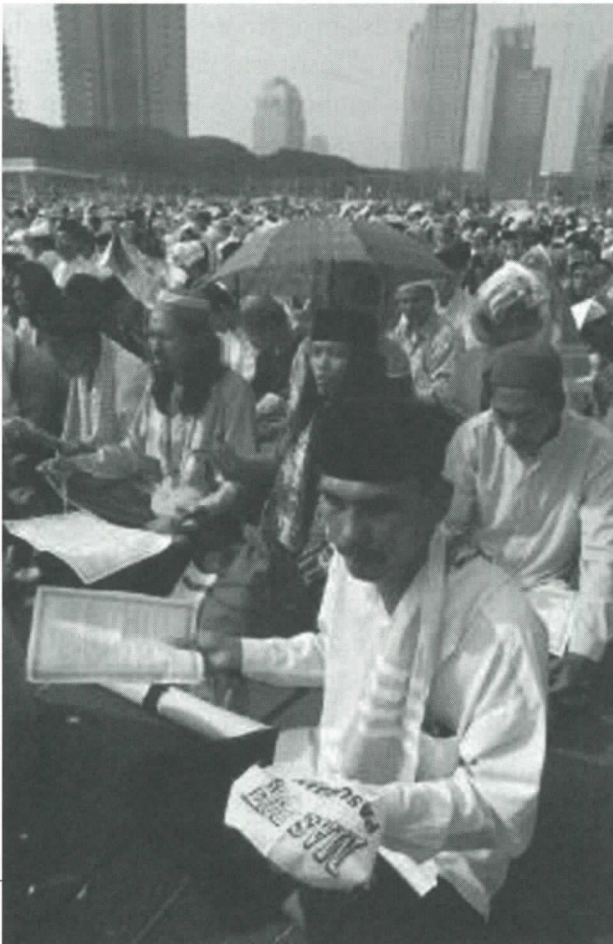
berada di tengah titik antara rasionalitas fiqhiyyah al-Ghazali, dengan radikalisme Junaid al-Baghdadi yang merupakan guru sufi heterodoks, al-Hallaj. Pada satu titik, gerak NU Ghazalian, tetap mengedepankan tata dunia bagi stabilitas tata agama (*nizamud dunya syarthin li nizamid din*). Namun pada rentang tertentu, ketika pra-syarat fiqih, yakni legitimasi pemimpin tergantung pada kebijakan populis (*tasharruful imam 'alar ra'iyah manuthun bil mashlahah*) dilanggar, maka radikalisme spiritual kemudian menggerakkan radikalisme politik.

Hal ini yang membuat penerimaan Pancasila pada Muktamar ke-27 Situbondo 1984, ternyata bukan sikap legitimatif atas ideologi negara. Sebaliknya, penerimaan Pancasila merupakan strategi rasional fiqhiyyah, untuk menciptakan perebutan simbolik atas monolitisisme tafsir negara. Kemampuan strategis untuk menggandeng lawan, tetapi pada satu titik, mencakarnya (jika sudah dibenarkan oleh agama), tidak akan terlaksana, misalnya oleh muslim militan, yang sejak awal tidak terbiasa melakukan pengekangan batin yang hanya bisa dicapai melalui sufisme. Hasilnya, Rapat Akbar NU 1992, menjelma *theatricum symbolicum*, di mana NU menolak pencalonan kembali Soeharto, karena kesetiannya tidak kepada penguasa, tetapi pada Pancasila sebagai falsafah dan

---

<sup>9</sup> Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", dalam *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 157-159





yang menggambarkan posisi tradisi dalam masyarakat NU yang sudah menjelma *self-consciousness traditionalism*: sebuah kesadaran diri tradisionalisme.<sup>11</sup>

### Dilema Struktur

Sayangnya esensi kultural ini telah lama terjerembab dalam bonsai institusionalisme organisasi. Masih perlu diteliti, apakah pengorganisasian NU telah menciptakan birokratisasi, di mana NU sebagai *jam'iyah* telah menjelma “kerajaan pejabat” (*officialdom*). Yang jelas, permasalahan klasik yang sejak dahulu menggelayuti organisasi NU adalah, jika tidak keterjebakan ritualisme program, maka ketersendatan “mesin organisasi” yang lamban dan tak mampu menggerakkan visi, apalagi kejelasan program yang berangkat dari ideologi.

ideologi negara.<sup>10</sup> Gerak ini yang oleh Mitsuo Nakamura disebut sebagai *tradisionalisme radikal*, di mana NU radikal, (justru) karena tradisionalismenya. Satu hal yang juga dilihat Martin van Bruinessen,

Hal ini sebenarnya kontradiktif, karena secara esensial, NU lebih merupakan kultur, yang bahkan lebih dekat kepada *zeitgeist* anarkisme filosofis, di mana kekuatan kultural mampu mengatasi dan independen dari institusi

<sup>10</sup> Sebagai pengambil kebijakan penerimaan Pancasila pada saat itu, Abdurrahman Wahid menyatakan, “So, the idea was that in order to resist the government’s interpretation of Pancasila as the all-embodying, all-dominating ideology, is by developing alternative view of Pancasila. And that vision on Pancasila could only be developed outside politics”. Lihat Douglas E. Ramage, “Democratisation, Religious Tolerance and Pancasila: The Political Thought of Abdurrahman Wahid”, dalam Greg Barton dan Greg Fealy (Eds.), *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, (Australia: Monash ASIA Institute, 1996), h. 235

<sup>11</sup> Lihat Martin van Bruinessen, “Traditions for the Future: The Reconstruction of Traditionalist Discourse within NU”, dalam Barton dan Fealy (ed), *Nahdlatul Ulama*, h. 165

politik. NU sebagai jama'ah sebenarnya telah menjelma idealitas komunalisme independen, layaknya impian kaum anarkis, di mana jaringan kultural masyarakat mampu memenuhi kebutuhan dirinya, minus intervensi negara. Kekuatan ini nyata, ketika kita melongok pada eksistensi pesantren sebagai sub-kultur, yakni sebuah sub-budaya yang berbeda, dan oleh karenanya independen, tetapi sekaligus mempengaruhi perubahan budaya *mainstream*. Hal ini yang membuat NU mampu menggerakkan pengembangan masyarakat melalui pesantren. Sebagai sub-kultur, pesantren kemudian menciptakan kebijakan tandingan atas bangunan developmentalisme, yang meminggirkan peran budaya dalam pembangunan, dengan tidak hanya menjadikan kultur pesantren sebagai instrumen budaya negara, tetapi penggalan pengembangan masyarakat berdasarkan kekuatan budayanya. Satu hal yang merupakan rekomendasi Mukhtar Semarang (1979), di mana urusan sosial (*syu'un ijtimai'iyah*) digerakkan pada level penggalan potensi sosio-ekonomi masyarakat, agar independen dari ketergantungan negara. Dari sinilah P3M dan Bank Perkreditan Rakyat muncul.

Persoalannya, jika NU adalah sub-kultur, maka seharusnya ia memiliki otonomi relatif, yang berangkat dari keunikan budaya. Potensi ini sebenarnya historis, karena ia merupakan "perwujudan kultural Islam", yang tidak hanya menempatkan agama pada aras doktrin formal, tetapi terlebih agama sebagai realitas sosial. Pada titik ini, NU merupak-

an bentuk Islam antropologis yang sudah mengalami "institusionalisasi budaya", tidak pada lembaga, tetapi pada perumusan *manhajul fikr* (Islam mazhab), dengan struktur politik berdasarkan primordialisme kharismatik. Ini terjadi misalnya pada ketundukan santri kepada kiai, yang bukan merujuk ketaqlidan rasional, tetapi terlebih ketundukan spiritual, melalui konsep emanasi (*al-faid*), di mana santri tunduk, karena ingin mendapatkan pancaran spiritual dari sang kiai. Ini yang membuat sistem politik NU merujuk pada apa yang disebut Smith sebagai *traditional religio-political system*. Dalam sistem ini, politik Islam dalam NU tidak digunakan untuk "membela Islam". Sebuah gerak politik yang berangkat dari rasa keterancaman religius. Ia lebih merupakan pemanfaatan Islam yang begitu mengakar, sehingga mampu merengkuh primordialisme massa. Kuat memang, dan hal ini pula yang akhirnya melahirkan dilema, yakni politisasi terhadap NU tak berkesudahan.

Pada level jam'iyah, ketegangan belum selesai antara struktur dan kultur ini, yang membuahkan kesadaran palsu, di mana warga NU tetap berada pada "gerak jalan di tempat", dan organisasi, baik Banom maupun lembaga, cenderung macet dalam merealisasikan program. Bahkan pada level cabang, ancab dan ranting, organ-organ NU cenderung hanya menjadi ruang formal, tempat warga NU melaksanakan tradisinya, mulai dari tahlil, Yasinan, hingga pengajian yang lebih merujuk pada aksi sosial dari kuasa kharisma. Ini nyata, dan tidak



menjadi masalah. Hanya saja secara mekanik, organisasi dalam NU tidak mampu menjalankan fungsionalisme-struktural, di mana segenap potensi kultur digerakkan demi mobilitas struktur modern, selayak pengorganisasian developmentalisme terhadap segenap elemen budaya, di era Orde Baru. Hanya hal ini juga menunjukkan, bahwa ontologi organisasi, yang di dalamnya tertanam hukum besi oligarki, tidak bisa maksimal di NU. Artinya, NU tetap dikotakkan dalam ruang tradisonalis, karena organisasinya tidak mampu mengalahkan kemodernan berbagai institusi Muhammadiyah. Jika memang demikian, apakah berarti organisasi dalam NU merupakan *contradictio in terminis*, karena institusi merujuk pada birokratisme modern, yang secara paradigmatis, bahkan ideologis, mensyaratkan pemusnahan kultur? Tengoklah betapa syarat interaksi modern adalah perubahan dari masyarakat paguyuban (*gemeinschaft*) kepada patembayan (*gesellschaft*), dari solidaritas mekanis kepada solidaritas organik.

Secara politis, hal ini kemudian melahirkan “wilayah abu-abu”, yang membuat Khittah 26 dis-fungsional. Kenapa? Karena seformal apapun pembatasan praktik politik pengurus NU, ia akan tetap mampu masuk di wilayah tersebut, di mana batas struktur dan kultur tiada jelas. Ini yang membuat pengurus NU meskipun non-aktif secara struktural, tapi ia tetap bisa memobilisir massa melalui jalur kultural, karena bukan sang pengurus yang menciptakan hegemoni, tetapi kultur politik NU yang membuat

warga NU (struktural), diam-diam mengamini kepentingan politis pengurusnya. Ini yang melahirkan problem, apalagi ketika tradisi oposisi kultural NU tengah surut, bersamaan dengan runtuhnya Sang Leviathan Orde Baru.

Sayang pada titik ini, gerbong intelektualisme muda yang mengklaim diri sebagai NU kultural, ternyata tidak berangkat dari kesadaran antropologis, yang membuat mereka tidak tercerabut dari akar *manhaj*. Satu hal yang menuai fatal, seperti penolakan kiai atas Islam liberal dan hermeneutika pada Mukhtamar ke-31 yang lalu. Gerbong muda tidak membuahkan jawaban atas dilema struktur-kultur dalam NU, dan bahkan cenderung mengamini suatu “keretakan epistemologis”, di mana paradigma pemikiran NU era sekarang, tidak mampu menyatukan antara dinamisasi pemikiran, dengan kebutuhan transformasi sosial pada level sosio-ekonomi politik. Satu hal yang berbeda dengan gerak intelektualisme NU era 1980, di mana pembaruan pemikiran Islam, tidak ditujukan sebagai pembongkaran tradisi, tetapi demi tergeraknya spirit perubahan sosial guna tertembaknya pembangunanisme. Satu titik yang berbeda (namun sama), dengan gerak pemikiran NU era 1930, di mana rasionalitas Islam digerakkan demi penjagaan tradisi, sehingga pada satu titik, ketika struktur politik mengancam, NU bergerak melakukan perlawanan, seperti perlawanan NU sejak Mukhtamar ke-9 Banyuwangi (1934), Mukhtamar ke-10 Solo (April 1935), Mukhtamar ke-11 Banjarmasin (Juli 1935), hingga Mukht-



beritabarur.com

amar ke-12 Malang (1937), yang menentang penggantian otoritas waris dari *faqih* kepada kepala adat. Padahal sebelumnya, NU mengembangkan pendekatan modern dengan menerima bentuk negara sekular Hindia-Belanda.

### Degradasi Kebudayaan

Secara historis, kita bisa melakukan pemilahan-pergeseran dari NU tradisi kepada NU pasca-tradisi. Sebelum lahirnya institusi NU pada 1926, NU adalah tradisi. Yakni suatu “perwujudan kultural Islam” yang menjiwai bentuk dari Islam Indonesia. Bentuk ini merupakan perwujudan islamisasi abad ke-19 yang menahbiskan suatu “Islam metodologis”. Yang kami maksud dengan “Islam metodologis” adalah Islam yang mengacu pada pemikiran madzhab (*Aswaja*). Model ini merupakan disiplin kelimuan syar’i; *ushul fiqh*,

*tafsir, nahwu*, dan *tasawuf* yang menciptakan model baru bagi bentuk Islam sebelumnya. Yakni satu bentuk Islam yang mengacu pada syari’atisasi atas tasawuf heterodoks (*wahdatul wujud*) oleh dewan syari’ah; pelarangan ajaran Syekh Siti Jenar dan pemberangusan ar-Raniri atas ajaran Hamzah Fansuri.

“Perwujudan kultural Islam” menjadi model baru, di mana Islam terlebih berwujud kultur. Hal ini terjadi sebab *qawa'idul fiqh* telah menerima hukum adat di Jawa sebagai bagian dari hukum Islam. Hal sama terjadi pada pola budaya Islam yang terbentuk oleh budaya Hindu-Buddha, semisal selamatan, ziarah kubur, pengkultusan orang suci (*hermits, wali*). Wujud kultural ini kemudian dilembagakan dalam suatu lembaga pendidikan agama yang mengacu pada pendidikan Hindu (*Mandala, padepokan*), yang oleh Islam dinamai pondok



pesantren. Inilah yang disebut sebagai tradisi, dan oleh NU kemudian di jaga secara institusional.

Bandul sejarah bergerak, dan kultur Islam tradisi tersebut harus berhadapan dengan puritanisme global oleh Raja Saud yang hendak memusnahkan TBC (tahkhayul, bid'ah, dan khurafat). Satu gerak wahabisme di Arab yang memang sejak awal kelahirannya, telah menempatkan diri sebagai pemberangus gerakan Sunni. Dalam masa ini, NU kemudian menjadi pelembagaan tradisi, demi penjagaan tradisi tersebut. Jadi pada titik ini, orientasi tradisi masih kuat, dan posisi institusi NU (hanya) merupakan jaringan koordinatif antar-kiai pesantren yang di Nusantara juga tengah berhadapan dengan pemurnian al-Irshad, Muhammadiyah, dan Persis. Satu gerak yang kemudian bergeser ke arah struktural, di mana kolonialisme telah menambatkan kultur-institusi NU sebagai bagian dari pergerakan (kemerdekaan) nasional modern. Watak modern di sini disematkan pada sifatnya yang menganjalkan rasionalitas organisasi, serta arah perjuangan lintas kelompok, karena ia bergerak demi kemerdekaan bangsa.

Di sinilah NU kemudian mempraktikkan konsepsi politik Sunni yang mengacu pada pelaksanaan hukum Islam pada wilayah privat; waris, nikah, dan wakaf. Otoritas ulama NU terdapat pada wilayah publik, sehingga hal ini berdampak pada satu hal. Yakni, bentuk pemerintahan kolonial Hindia-Belanda yang non-Islami diterima, karena makna politik tidak mengacu pada struktur negara

tetapi terlaksananya syari'at. Struktur pemerintahan Hindia-Belanda bisa ditolelir, sebab ia tidak melarang praksis syari'at yang telah membudaya di level kultur. Satu hal yang kemudian tidak ditolelir, ketika struktur pemerintahan tersebut menghalangi pelaksanaan syari'at, melalui penggantian otoritas hukum Islam dari kiai ke kepala adat.

Dalam masa pembentukan negara-bangsa RI, NU dengan tradisinya juga berperan penting. Pada titik ini, gerak NU sama dengan gerak segenap komponen bangsa, yakni merumuskan bentuk konstitusi negara. NU mampu menjadi katalisator dari modertisme Islam, karena ia berhasil menggagalkan Piagam Jakarta. Memang pada poin Piagam Jakarta ini, sikap NU pasang-surut. Ini terbukti dengan persetujuan atas Piagam Jakarta, di masa menjelang Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Satu hal yang dianulir oleh kepemimpinan Abdurrahman Wahid, dengan tetap mengembalikan komitmen NU kepada Pancasila.

Jika NU era Orde Lama, cenderung kepada NU politis, di mana kaidah fiqih sering menjadi legitimasi bagi praktis politis -satu hal yang membuat kalangan modernis mencap NU sebagai ormas dan partai oportunist- maka lain hal dengan NU era Orde Baru. Pada era inilah NU menggerakkan idealitas kebudayaannya di masa modern, melalui sikap transformatif sebagai oposisi kultural atas negara. Era ini juga menunjukkan suatu gerak kembali kepada tradisi, melalui Khittah 26, sebagai solusi bagi gerak politis saat NU berada di PPP. Dengan keluar

dari PPP, NU sebenarnya telah membebaskan diri dari cengkeraman politik negara, yang akan tetap dialami ketika NU masih berada dalam jaring politik formal. Langkah bebas dari politik formal -yakni sistem kepartaian Orde Baru, dan asas tunggal Pancasila- NU mampu memerankan peran strategisnya dalam mengimbangi hegemoni negara. Pada titik ini, upaya menggerakkan tradisi pada level kultur, melalui penggiatan aktivitas intelektualisme Islam, dan pendampingan ekonomi kerakyatan, berbarengan dengan gerak transformatif pada level struktural. NU tak ayal lagi mampu memerankan tugas kulturalnya selayak pesantren awal di Nusantara yang mampu menjadi alternatif dari pola hidup masyarakat *mainstream*.

Pasca Orde Baru, peran transformatif NU perlahan surut. Bukan saja karena negara-sentrisme telah runtuh, sehingga posisi *civil society* yang secara historis merupakan sisi dikotomik otoritarianisme seakan kehilangan fungsi, tetapi

terlebih karena beberapa transformasi internal dalam NU, yang membuyarkan kekuatan kultural dalam jamaah ini. Perubahan tersebut mengacu pada beberapa hal. *Pertama*, Gus Dur sebagai penggerak utama transformasi NU telah “menjadi negara” pada era Kepresidenan ke-4 RI. Ini tentu membingungkan kalangan sayap kultural, karena selama Orde Baru, Gus Dur lah yang menjadi inspirator dan pimpinan tunggal dalam perlawanan atas negara. Meskipun penting dicatat, bahwa Gus Dur era negara, bahkan tengah “menghancurkan negara” melalui berbagai agenda dekonstruktif semisal pembubaran Deppen dan Depsos, serta demiliterisasi. Hal ini kemudian diperparah, dengan segregasi politik antara PBNU *vis a vis* PKB. Tiba-tiba NU secara *de facto* terbelah, yakni antara kubu institusional di PBNU dengan gerbong kultural politik di bawah khairisma Gus Dur-PKB.

*Kedua*, runtuhnya Orde Baru membuka pintu selebar-lebarnya bagi kontestasi partai politik untuk berebut negara. NU sebagai organisasi yang sejak kelahirannya dikaruniai kekuatan primordialisme agama terbesar kemudian terpancing untuk memanfaatkan kekuatan tersebut guna kepentingan politik praktis. Dari sini gerbong anak muda





NU terpecah, yakni antara kaum muda yang tetap kukuh pada jalur intelektual, dengan mereka yang memilih terjun ke partai. Sebenarnya masing-masing ruang bisa saling memperkuat. Sayang, hal ini bahkan semakin memperlebar dikotomi abadi antara “sayap politik” dan “sayap kultural” yang terjalin dalam situasi diskomunikatif. Sayap politik terlalu sibuk mengatur “negara” dalam partainya, sementara sayap kultural tetap sinis dan melihat tak ada kontribusi yang bisa diberikan partai selain politik manipulatif.

*Ketiga*, di internal gerbong kultural sendiri, terjadi segregasi, yakni antara diskursus liberalisme Islam versus post-tradisionalisme Islam. Sebenarnya pada level epistemologis, keduanya merupakan transformasi yang saling melengkapi. Postra adalah paradigma yang hendak mengoreksi keterjebakan progresifitas Islam yang dilihat terjebak dalam *Eurosentrisme*. Hal ini merupakan sesuatu yang wajar, seperti kebangkitan Islam Arab kontemporer yang harus melakukan adaptasi, sekaligus penyaringan atas intelektualisme Barat. Satu kemajuan yang lahir dari perdebatan ini adalah, kesadaran historis anak muda NU untuk kembali kepada “pola pemikiran” (*manhajul fikr*) NU, serta melakukan penulisan ulang sajarahnya sebagai usaha rasionalisasi tradisi.

Hanya saja, pertarungan pemikiran yang produktif ini kemudian diberangus oleh “palu politik” melalui fatwa haram Islam liberal dan hermeneutika pada Mukhtamar ke-31 NU tahun 2004, yang menutup pintu dialog antar-per-

adaban. Ada proses yang belum selesai, yakni ketidaktotalan masing-masing pihak, baik dari “kubu tua” yang enggan memahami liberalisme sebagai diskursus ilmiah, dengan “kubu muda” yang melihat tradisinya dari “kaca mata luar”. Hal ini seharusnya tidak terjadi, jika kaum muda mampu “membungkus” pembaruan mereka dengan bahasa warga NU, sebab bagi muslim tradisi ini, “cara pembaruan” lebih penting daripada materi pembaruan, karena basis budaya mereka yang sebenarnya mudah menerima masukan dari luar.

Permasalahan inilah yang harus dipikirkan ulang. Amat disayangkan jika peran historis yang selama ini dilakukan NU, yakni sebagai oposisi kultural *vis a vis* kekuasaan tiba-tiba hilang. Ada sebuah degradasi peran politik NU, di mana politik hanya dimaknai “siapa memperoleh apa, kapan dan bagaimana”, bukan *the politics* (rasa politik) yang merupakan kepekaan kultural atas ketertindasan masyarakat secara struktural.

Ini merupakan penyimpangan peran sejarah yang tidak hanya terhenti pada ranah pergulatan politik, tetapi bahkan dari model epistem-historis doktrin dan kultur keagamaan. Lihatlah dalam kaidah fiqih yang merupakan “peradaban rasionalitas hukum” dalam NU. Sejak perumusan makna jihad misalnya, seperti termaktub dalam kitab *I’anatut Thalibin* yang didefinisikan bukan sebagai perang suci membela Islam, tetapi sebuah aksi populis memberikan makan, sandang, dan pekerjaan bagi rakyat miskin. Pada level struktural, hal ini kemudian men-

syaratkan keharusan pemenuhan kesejahteraan serta keadilan oleh negara, sehingga sah tidaknya suatu kebijakan penguasa dilihat dari seberapa manfaat bagi kesejahteraan rakyat. Demikian halnya bentuk tasawuf NU yang tidak menjadikan “kesatuan filosofis” antara Tuhan dengan manusia sebagai terminal utama hakikat Islam, tetapi sebuah laku konkret pengentasan kaum *mustadh’afin* dari kenistaan. Konsen sosial (*syu’un ijtima’iyyah*) inilah yang menjadi rekomendasi utama Muktamar ke-79 Semarang, yang merupakan arah praksis dari Khittah 26.

Pada level epistemik, hal ini terjadi karena gerak pemikiran NU yang tercerabut dari akar keprihatinan sosial. Tidak ada “pangkalan kultural” bagi

demokratisasi pemikiran sehingga intelektualisme NU tercerabut dari “perjuangan kelas” yang diwakilinya. Hal ini sungguh berbeda dengan NU dekade 1980 yang mampu berangkat dari ketertindasan struktural warga, sehingga walaupun doktrin agama harus diubah, semata-mata guna menggeret spirit transformatif dari agama. Kini hal tersebut tiada. Terma “pembaruan pemikiran” tidak dikaitkan dengan “pembaruan sosial” sehingga progresifisme Islam lebih dimaknai sebagai “dekonstruksi tradisi”, bukan “rekonstruksi tradisi” demi cita-cita pembebasan dari struktur menindas. Dari sini wajar kiranya, ketika segenap warga NU dan para kiai, mengoreksi liberalisasi pemikiran Islam lewat fatwa haram Muktamar ke-31.[]