

## GUS DUR DAN DASAR-DASAR MANHAJI PESANTREN STUDIES

Oleh Ahmad Baso

Wakil Ketua PP Lakspedam NU



### Pengalaman Pesantren Sebagai Subyek: Akar-akar Manhaji Pemikiran Gus Dur

Pada tahun 1980-an, yang dikatakan sebagai era “pembangunan Islam”, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menulis tentang jatidirinya dan juga tentang misinya (maaf saya kutip agak panjang):

“Ia dilahirkan di lingkungan pondok pesantren. Juga dididik di pesantren selama bertahun-tahun. Tidak hanya melalui sekolah atau madrasah, tetapi juga melalui pengajaran yang berpindah-pindah. Tahun ini ikut pengajaran puasa di pondok Sarang, mengaji kepada kiai Zubair Umar, si ‘jago fiqih’. Tahun berikutnya mengaji puasa di pondok lain, dengan spesialisasi *Ihya Ulumuddin*. Tahun lain lagi mengambil tafsir dari kiai lain lagi. Kemudian ia belajar di Timur Tengah, lebih enam tahun lamanya. Kembali digelutinya kitab-kitab lama yang dahulu diperolehnya di pesantren. Di samping kitab-kitab baru tentunya.

Sepulang dari Timur tengah, di Cairo dan Baghdad, ia berusaha memperoleh jatah program doktor di Kanada atau Amerika Serikat. Seperti kawan-kawannya yang sudah lebih dahulu berangkat. Namun, semua rencana itu buyar begitu melihat keadaan pondok pesantren di awal tahun-tahun tujuh puluhan. Mengapa? Karena ia melihat ada krisis di pondok pesantren. Ada krisis identitas. Pesantren mulai mementingkan ijazah tertulis, melalui ujian sekolah formal. Asal lulus, sudah cukup. Penguasaan ilmu-ilmu agama menjadi perhatian kedua, yang terpenting lulus ujian tertulis. Ijazah lisan dari kiai, berisi perkenan untuk membaca dan mengatakan kitab, digantikan oleh ijazah negara yang tidak menjamin kemampuan pemilikinya untuk mengajarkan kitab agama sekecil apapun. Krisis sistem pendidikan.

Juga ada krisis lain. Krisis pada basis ekonomi pesantren di desa-desa. Hilangnya para orang kaya

muslim. Semakin menurunnya tingkat hidup di pedesaan. Pendukung pesantren semakin menipis kemampuan keuangannya. Dukungan mereka dengan sendirinya akan lebih dititikberatkan pada dukungan moral, karena tidak mampu menyediakan dukungan keuangan seperti dahulu. Belum lagi krisis budaya, karena derasnya arus budaya asing masuk ke pesantren, sebagai limbah dari banjir di luar pesantren. Tambah pula krisis politik. Karena cukup banyak pesantren yang ingin tetap dekat dengan pemerintah, cukup juga jumlah pesantren yang lalu masuk Golkar. Terjadi kemelut hubungan antara mereka yang di Golkar, dan pesantren yang mendukung PPP. Keutuhan pesantren lalu terancam.

Menghadapi rangkaian krisis bagi pesantren itu, ia membulatkan tekad untuk memperjuangkan kehidupan lebih baik bagi pesantren.”<sup>1</sup>

Kutipan di atas dengan jelas menggambarkan jatidiri Gus Dur sebagai

“pembaru dari pesantren”, dan bukan sebagai “pembaru bagi pesantren”, seperti yang digelar oleh Dawam Rahardjo di era 1970-an atau Nurcholish Madjid pada 1980-an.<sup>2</sup> Selain itu, ia juga mematrikan dirinya pada sebuah misi dimana pesantren hadir sebagai sebuah subyek pengalamannya sendiri, bukan pasif, dan juga sebagai kaca mata pandang dan moralitas untuk melihat dan menilai dunia luar. Dan, bukan sekadar obyek dari kampanye-kampanye proyek pengetahuan global.

Dari kutipan di atas, saya bisa memosisikan Gus Dur sebagai “*the double translator*”, penerjemah ganda dari dunia pesantren terhadap dunia luar.<sup>3</sup> *Pertama*, di satu sisi, sebagai penerjemah wacana kepesantrenan ke dalam konteks kebangsaan dan dunia-kosmopolitanisme. *Kedua*, pada sisi yang lain, penerjemah wacana kebangsaan dan global ke dalam konteks kepesantrenan. Dan, kekuatan wacana Gus Dur adalah pada banyaknya strategi “*encounter*” (perjumpaan) yang ia pakai dalam tulisan-tulisannya. Yakni strategi atau cara dia memperhadapkan dunia pesantren, sebagai subkultur,<sup>4</sup> atau dalam rangkaian narasi (plus guyonan) kisah-kisah kiai, dengan dunia luar

<sup>1</sup> Abdurrahman Wahid, “Perjuangan” *Warta NU*, No. 3/Tahun. IV, Mei 1988, Ramadhan 1408 H, hlm. 1-2

<sup>2</sup> Tentang ini lihat buku saya, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006)

<sup>3</sup> Pengertian transi-ganda ini saya timba dari Walter Mignolo untuk konteks racikan epistemologi anti-kolonial masyarakat Amerika Latin. Lihat Walter D. Mignolo, *The Idea of Latin America* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005); *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton: Princeton University Press, 2000); “The Zapatistas’s Theoretical Revolution: Its Historic, Ethics And Political Consequences”. Matakah konferensi “Comparative Colonialisms: Preindustrial Colonial Intersections”, 31 Oktober-1 November 1997

<sup>4</sup> Abdurrahman Wahid, “Pesantren sebagai Subkultur”, dalam M. Dawam Rahardjo (editor), *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995 [1974])

maupun dengan modernitas. Seperti yang kita lihat dalam sekian tulisannya tentang antropologi kiai.<sup>5</sup>

Biasanya, translasi atau proses menerjemahkan monolog, satu-arah, tapi posisi Gus Dur adalah "bi-directional", dua-arah. Ia tidak berpretensi membuat NU menjadi modern, membuatnya sadar sekolah seratus persen, melek-profesional. Ini dibuktikan dari keenggannya untuk diangkat sebagai pengajar di sebuah universitas bergengsi di Jepang seperti yang ditawarkan oleh Nakamura di sela-sela Muktamar Cipasung 1994 yang sarat intervensi rezim Soeharto itu.

Mungkin posisi tersebut bisa berlangsung rasional, dalam arti bisa diukur dalam ukuran logika yang pasti dan mudah dicerna. Seperti ketika ia membentuk Forum Demokrasi sebagai counter terhadap ICMI di awal 1990-an. Tapi kadang pula lepas dari penalaran garis lurus semacam itu. Seperti pertemuannya dengan Wali Songo dalam mimpi yang kemudian menghasilkan sebuah buku,<sup>6</sup> dan ketika baru saja dilantik jadi Presiden RI ke-4 ia langsung berziarah ke makam Mbah Mutamakkin di Pati, Jawa Tengah.<sup>7</sup>

Tapi baginya, dalam posisi dirinya penerjemah ganda ini, sejauh itu ber-

makna, bagi dunia pesantren dan juga untuk cara orang pesantren memaknai dunia luar, maka sebenarnya yang relevan baginya adalah bagaimana orang-orang pesantren bisa menyikapi realitas dari cara mereka sendiri, dari sudut pandangan mereka sendiri, dan dari jurusan epistemologi mereka sendiri.

Bagaimana itu dimungkinkan dalam konteks berpikir orang-orang pesantren seperti dirumuskan oleh Gus Dur? Menurutny, hal itu bisa dilihat dari cara bermazhab warga pesantren itu sendiri, secara *qawli* maupun *manhaji*, seperti yang ia rumuskan pada 1988. "Sebenarnya yang dinamakan bermazhab itu bukanlah menggunakan *aqwâlul mazhâhib* (pendapat-pendapat dari mazhab), melainkan berpikir secara metodologis yang disetujui mazhab tersebut," tandas Gus Dur.<sup>8</sup> Gagasan bermazhab seperti ini, yang dikenal dengan sebutan *manhaji* atau metodologis, pernah bergulir bak bola salju, seiring dengan meluasnya upaya mengkontekstualisasikan kandungan kitab kuning. Dalam satu *halaqah* di Pesantren Manba'ul Ma'ârif, Denanyar, Jombang, Jawa Timur, Januari 1990, makna bermazhab tersebut dikukuhkan secara kolektif ke level yang lebih tinggi dalam lingkungan NU. Dan, puncaknya

<sup>5</sup> Di antaranya yang fenomenal adalah bukunya, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: LKIS, 1997)

<sup>6</sup> Lihat misalnya Abdurrahman Wahid, *Kumpulan Kolom Gus Dur: Kumpulan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (Yogyakarta: LKIS, 2002); *Menulis Sejarah Nusantara* (Yogyakarta: LKIS, 2010)

<sup>7</sup> Bagi yang berpandangan lurus dan puritan, ini tentu adalah sebuah politik khurafat atau mistifikasi, seperti terlihat dalam tulisan Azyumardi Azra, "Mistifikasi Politik Indonesia di Awal Milenium Baru: Gus Dur dan K.H. Ahmad Mutamakkin", dalam *1000 Tahun Nusantara* (ed. J.B. Kristanto) (Jakarta: Kompas, 2000)

<sup>8</sup> Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat dalam Berbagai Pendekatan", dalam Muhtar Gandaatmaja, *et. al.* (penyusun), *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), cet. II, hlm. 193

berlangsung dalam forum Munas NU di Lampung, Januari 1992, dimana bermazhab secara *manhaji* masuk menjadi bagian dari sistem pengambilan keputusan hukum dalam bahtsul *masa'il* di kalangan NU.<sup>9</sup> Di sini bermazhab secara *manhaji* diartikan sebagai “mengikuti jalan pikiran dan qaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab”.

Oleh karena itu, dalam konteks strategi perjumpaan dua-arah ini, antara yang *qawli* maupun yang *manhaji*, kita jumpai isi tulisan-tulisan Gus Dur yang minim dari kutipan ayat atau hadis di dalamnya. Tidak seperti misalnya Nurcholish Madjid atau Dawam Rahardjo—untuk menyebut beberapa nama—yang seakan tidak “pede” (percaya diri) kalau tidak mengutip ayat di dalam tulisan-tulisannya. Apa yang dilakukan oleh kaum pesantren adalah berpikir dari pengalaman, belajar dari pengalaman dan juga bertindak atas dasar pengalaman tersebut. Kalau ada hadis yang mengatakan bahwa seorang mukmin tidak jatuh dalam lubang dua kali, bagi orang-orang pesantren, hal itu sudah dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari. Mereka tidak perlu banyak mengutip atau beretorika, dengan banyak mengutip ayat atau hadis. Mereka langsung mengamalkan. Seperti halnya mereka langsung memahami pengalaman Nabi dalam kehidupannya, demikian pula Gus Dur belajar memahami kehidupan pesantren secara *manhaji*, dari pengalaman mereka meng-

hayati hidup ini. Seperti dirangkum Gus Dur sendiri:

“Inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU adalah perpautan organis antara tauhid, *fiqh* dan tasawuf secara tidak berkeputusan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara dimensi duniawi dan ukhrowi dari kehidupan. Yang paling disukai di lingkungan NU adalah ungkapan berikut: “Hidup dunia sangatlah penting kalau dijadikan persiapan untuk kebahagiaan akhirat, dan akan kehilangan artinya jika tidak diperlakukan seperti itu”. Perpautan dimensi duniawi dan ukhrowi dari kehidupan ini merupakan mekanisme kejiwaan yang berkembang di lingkungan NU untuk menghadapi tantangan sekularisme terang-terangan (*blatant*) yang timbul dari proses modernisasi.

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

<sup>9</sup> Lihat Keputusan Munas Alim Ulama dan Kanbes NU di Bandar Lampung 1992: hlm. 3-9

kesungguhan dan ketulusan.

Hal ini sudah tentu ada implikasinya sendiri kepada pandangan kenegaraan yang dianut warga NU yang masih belum kehilangan tradisi keilmuagamaannya. Kewajiban hidup bermasyarakat, dan dengan sendirinya bernegara, adalah sesuatu yang tidak boleh ditawar lagi. Eksistensi negara mengharuskan adanya ketaatan kepada pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengaturan hidup, yang dilepaskan dari perilaku pemegang kekuasaan dalam kapasitas pribadi. Kesalahan tindakan atau keputusan pemegang kekuasaan tidaklah mengharuskan adanya perubahan dalam sistem pemerintahan."<sup>10</sup>

Konteks menghayati kehidupan seperti ini tergambar dengan jelas dalam sosok kehidupan para kiai dan kaum santri di sekitar Gus Dur sendiri. Seperti kita lihat dalam tulisan Gus Dur tentang kakeknya dari pihak ibu, Kiai Bisri Syansuri, yang mendirikan pondok pesantren di sekitar pabrik gula yang dianggap sarang maksiat di daerah Jombang, Jawa Timur:

Desa Denanyar adalah lokasi paling rawan dari setiap kegiatan

'tidak baik' yang ada di Jombang waktu itu. Letaknya di pinggiran kota, dekat sebuah pabrik gula dan di tepi jalan negara yang menghubungkan Surabaya dan Madiun, memberikan warna tersendiri kepada desa tersebut: kekerasan, terkikisnya nilai-nilai moral yang luhur dan kuatnya peranan modal pada tingkah laku masyarakat. Perampokan atas pejalan yang menempuh perjalanan jauh melalui desa itu merupakan kejadian sehari-hari. Dan besarnya jumlah wanita tuna susila yang dilokalisasi oleh keadaan di tempat itu, kesemuanya merupakan gambaran pola umum kehidupan di desa tersebut. Medan yang sulit digunakan bagi tujuan pengembangan ajaran agama, tetapi yang juga merupakan tantangan menarik bagi pribadi-pribadi luar biasa.<sup>11</sup>

Selanjutnya, berikut jawaban seorang kiai terhadap soal tersebut:

Menarik sekali untuk dikaji bagaimana Kiai Bisri menghadapi kesemua tentangan itu dengan pendekatan yang sangat lentur dalam sikap tetapi tegar dalam pendirian. Santunan yang ditunjukkannya kepada mereka yang

<sup>10</sup> Abdurrahman Wahid, "NU dan Islam di Indonesia Dewasa Ini". *Prisma*, edisi April 1984, hlm. 32

<sup>11</sup> Abdurrahman Wahid, "Kiai Bisri Syansuri, Pecinta Fiqih Sepanjang Hayat", dalam Humaidy Abdussami & Ridwan Fakra AS (editor), *Biografi 5 Rais 'Am Nahdlatul Ulama* (Yogyakarta: LTN-NU Yogyakarta dan Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 77-78.

lemah, bukannya dalam bentuk pemberian berlebih-lebihan dan sejenisnya, melainkan dengan memperlakukan semua orang yang berurusan dengan dirinya sesuai dengan hak-hak dan kewajiban masing-masing, lambat laun lalu mengubah pandangan orang terhadap dirinya, terutama di kalangan elite desa itu sendiri. Ia bukanlah orang yang sekonyong-konyong datang dengan seruan untuk menjungkir-balikkan semua nilai kehidupan yang dianut secara umum, melainkan seorang warga masyarakat yang tidak memisahkan diri dari jalur umum kehidupan. Kalaupun ada perbedaan moralitas dan nilai yang dianutnya dari apa yang terjadi di sekelilingnya, itu dilakukannya dengan tidak menghadapkan moralitas dan nilainya itu secara frontal, melainkan dengan hanya memberikan contoh bagi mereka yang mau mengikutinya. Kiai Bisri tidak 'menyerang keluar', melainkan menerima di tempat sendiri mereka yang berkeinginan mengubah diri secara berangsur-angsur.<sup>12</sup>

Cara bermazhab seperti ini, cara memandang realitas secara *manhaji* ini, kemudian ditunjukkan oleh Gus Dur dalam kehidupan guru-guru, para kiai dan komunitas pesantren dalam sekian

tulisannya. *Manhaji*-nya mengharuskan mereka hidup rapat dengan realitas. Ketika ketimpangan menjadi begitu tajam, mereka pun kemudian memberi respons, dari yang sebuah persepsi hingga yang keras, menjadi sebuah aksi bersama. Seperti soal berdampingannya pesantren dengan pabrik gula di atas.

Dari cara bermazhab ini, Gus Dur dengan cerdasnya merebut pengertian perubahan dan pembaruan, dan menjinakkannya sesuai dengan kepentingan dan kebutuhan orang-orang pesantren itu. Yakni, bagaimana ia mengakarkan pembaruan dan perubahan itu pada sebuah tempat, pada sebuah lokalitas. Sehingga yang muncul adalah sebuah arsitektur baru kebudayaan. Tidak lagi arkaik, kuno, karena pesantren sudah menjadi bagian dari sebuah gerakan antar komunitas, antar berbagai segmen kebangsaan. Di sini kita betul-betul diperlihatkan kepada sebuah makna beragama yang betul-betul membumi, dan berakar dalam kehidupan sehari-hari masyarakat. Cara Gus Dur mengungkap kehidupan beragama kaum pesantren sehari-hari sangat menakjubkan, karena ia menggunakan pendekatan etnografi. Di sini bukan Islam sebagaimana ditekankan. Tapi Islam sebagaimana dipraktikkan, yang melekat dengan darah dan daging manusia, dan yang berkembang sesuai dengan dinamika dan gerak hidup masyarakat.

Satu contoh bisa diambil ketika

<sup>12</sup> *Ibid*

Gus Dur mempertahankan pandangan keagamaan kaum pesantren tentang penentuan awal Ramadhan maupun awal Syawal berdasarkan rukyah hilal, bukan hisab.<sup>13</sup> Di sini konteks *manhaji* dari sebuah epistemologi pesantren tetap dikukuhkan.

Hisab dianggap lebih maju dan sesuai dengan perkembangan sains dan teknologi. Sementara rukyah dianggap kemunduran dan kejumudan. Katanya, teknologi teropong atau keker sudah demikian canggih untuk melihat bulan. Jadi, tidak perlu lagi rukyah yang mengandalkan mata telanjang. Maka, orang-orang yang dianggap fanatik dengan rukyah, akan dipertanyakan kenapa masih tetap bersikukuh dengan pandangan mata telanjang bulat itu? Tapi Gus Dur melawan asumsi demikian.

Menurutnya, pandangan demikian muncul karena mereka sebetulnya masih melihat tradisi NU secara *qawli* saja, dan belum secara *manhaji*. Ini seperti pembacaan kelompok liberal yang hanya melihat tradisi sebagai obyek, dan bukan sebagai subyek. Padahal posisi NU sebagai subyek (*fa'il*) justru terletak pada aspek *manhaji* ini. Mengapa misalnya komunitas NU menganut mazhab empat dalam fikih, mazhab Asy'ari dan Maturidi dalam tauhid, dan juga mazhab al-Junaid dan al-Ghazali dalam tasawufnya? Semuanya digerakkan oleh kerangka bermazhab secara *manhaji* ini.

Demikian pula halnya dalam soal rukyah ini. Perkara rukyah dalam tradisi NU adalah persoalan *manhaji*, dan bukan soal *qawli* semata. Ini menyangkut segenap bangunan tradisi berfikih dalam Mazhab Syafi'i, dalam berbagai aspeknya. Seperti diungkap di atas, fikih bukan cuma perkara halal-haram, tapi juga soal etika dan moralitas (*akhlaji*) yang selalu muncul dari bawah. Oleh karena itu, para fukaha dan ulama selalu menekankan aspek fikih yang senantiasa bergerak dinamis mengikuti perkembangan masyarakat. Bahasa pesantrennya, *tathawwuriyan manhajiyah wa ijtimai'iyah*.

Dan itu pula pentingnya *tajdid* sebagai mesin penggerak roda tradisi fikih, sebagaimana yang dilakukan para ulama dulu. Karena *tajdid* bertujuan untuk mengakarkan fikih dalam masyarakat. Juga untuk menampilkannya kemudian sebagai suara moralitas masyarakat. *Manhaji* ini strategis, karena mendekatkan kerja-kerja intelektual dan *fikriyah* ke dalam komunitasnya, mendampingi mereka, dan juga membela segenap kepentingan mereka.

Maka, yang *manhaji* ini berorientasi populis, yakni bagaimana segenap ramuan metodologis dalam tradisi lahir dari bawah dan berinteraksi dengan masyarakat. Tradisi itu identik dengan sesuatu yang dinamis karena bersentuhan dengan dinamika dalam masyarakat dan membantu merespons kebutuhan ma-

<sup>13</sup> Lihat Abdurrahman Wahid, "Lebaran Tanpa Takbiran" Majalah *Tempo*, edisi 26 Maret 1994, hlm. 36. Uraian selengkapnya tentang konteks tulisan Gus Dur ini, lihat buku saya, *NU Studies*.

syarakat yang senantiasa berubah dan berkembang. Dengan kata lain, bagaimana cara metodologis itu membantu mengakarkan tradisi sebagai sesuatu yang merakyat, sebagai suara dari masyarakat. Dari akar-akar kemasyarakatan seperti inilah, posisi tradisi dalam pandangan komunitas pesantren jelas adalah sebuah *fa'il*, sebuah jendela, sebuah tajdid.

Jadi, kembali ke soal rukyah, dalam pandangan Gus Dur, aspek *manhaji* inilah yang harus digarisbawahi. Karena aspek *manhaji*-nya ini mencerminkan segenap bangunan fikih dan juga tradisi sebagai sesuatu yang *ma'rifi*, *akhlaqi*, dan juga populis.

Coba amati, rukyah artinya sebuah observasi, sebuah pengamatan langsung, yang sifatnya induktif (*istiqrā'i*). Coba perhatikan kata rukyah itu sendiri yang berasal dari bahasa Arab. Secara literal "ru'yah" berarti pandangan. Bisa berarti pandangan mata kepala, bisa juga bermakna pandangan mata batin. Jelas, hal ini tidak muncul dalam paradigma hisab.

Maka, wajar kalau mayoritas ulama lebih mengandalkan *ru'yah bil fi'li* (melihat bulan dengan mata kepala) dibanding hisab, bagaimanapun akuratnya. Bagi mereka, hisab bermakna hanya untuk mengukuhkan *ru'yah bil fi'li*, bukan sebaliknya. Singkatnya, dalam pandangan para ulama, rukyah adalah *fa'il*, penentu; sementara hisab hanyalah petunjuk jalan, sebagai alat, *maf'ul*. Oleh karena itu, bisa dipahami kalau para ulama menentukan awal puasa atau hari jatuh Lebaran atau Idul Fitri dengan paradigma rukyah ini.

Jadi, jelasnya, rukyah membantu kalangan tradisi melihat dunia ini. Melihatnya dari dekat, dengan pandangan mata, dengan pendekatan yang manusiawi. Karena yang indrawi (*hissi*) adalah sesuatu yang manusiawi, tanpa bantuan alat atau teknologi yang *inhuman*, yang impersonal, yang membuat manusia terasing dari lingkungan dan sesamanya.

Maka, tidak salah kalau rukyah dikatakan sebagai cerminan dari posisi tradisi sebagai paradigma atau sebagai jendela untuk melihat dunia ini. Kalau seperti itu posisinya, maka rukyah membantu menggerakkan tradisi sebagai *fa'il*. Ibarat mesin yang berputar, maka rukyah adalah bahan bakarnya. Dan, perputarannya ini melahirkan gerak yang dinamis yang dinamakan tajdid.

Ini berbeda dengan hisab yang sifatnya deduktif (*istintaji*), serba generalisasi, dan sarat patokan. Pendekatan seperti ini tidak mungkin bisa diterima dalam lingkungan pesantren. Soalnya, yang dipentingkan kaum pesantren adalah aspek *fiqhiah*-nya yang populis. Artinya, pendekatan *fiqhiah* mengharuskan sebuah pendekatan yang berproses dari bawah, yang merasakan bau dan pahit-manisnya bergumul dalam masyarakat. Sementara pendekatan deduktif terlalu elitis, dan tidak muncul dari arus bawah pikiran-pikiran sederhana, yang indrawi dan manusiawi, seperti yang dialami masyarakat bawah sehari-hari. Pendekatan deduktif seperti ini biasanya dipakai oleh kelompok-kelompok Islam keras yang gemar mencomot ayat-ayat Al-Quran untuk kemudian dipakai untuk men-

jatuhkan vonis atau hukuman terhadap orang atau kelompok lain.

Jadi, itulah kelebihan metode *istiqra'i* (induktif) dibandingkan metode *istintaji* (deduktif). Dan, kelebihan itulah yang ditunjukkan oleh paradigma rukyah dalam fikih, dan bukan oleh paradigma hisab.

Berbicara tentang proses kerja *manhaji istiqra'i* ini, tentu kita ingat pengalaman Imam asy-Syafi'i ketika ia memperkenalkan metode *istiqra'i* dalam kasus penentuan masa haid bagi perempuan. Metode ini dilakukan terhadap sejumlah perempuan di Mesir. Metode ini lalu mengambil kesimpulan umum dari soal-soal khusus.

Berdasarkan riset *istiqra'i* ini, Imam asy-Syafi'i menetapkan hukum bahwa masa terpendek haid adalah sehari-semalam. Yang lumrah adalah enam atau tujuh hari/malam. Dan, masa haid yang terpanjang adalah lima belas hari/malam. Kalau lebih dari itu, maka bukan lagi darah haid, tapi darah istihadlah yang hukumnya harus dibedakan dengan hukum darah haid. Kesimpulan ini kemudian ditetapkan berlaku pula kepada segenap perempuan.

### **Manhaji Gus Dur Sebagai Pesantren Studies: Menginventarisir Subyektivitas Pesantren**

Pemikiran Abdurrahman Wahid adalah sebuah *engagement*, keterlibatan

langsung dan pelibatan secara sadar dengan kekinian. Dengan kata lain, tujuan sang kiai ini bukanlah masa lalu untuk masa lalu—sebagaimana profesi sejarawan akademik atau ilmuwan sosial di menara gading. Melainkan untuk menjadi “bermakna di masa kini”. Ini seperti yang dikatakan Foucault: “I would like to write the history of this prison, with all the political investments of the body that it gathers together in its closed architecture. Why? Simply because I am interested in the past? No, if one means by that writing a history of the past in terms of present. Yes, if one means writing the history of the present.”<sup>14</sup>

Maka, kalau Gus Dur menulis dari posisi keterlibatannya dengan kekinian ketika menulis masa lalu pesantren, ia sebenarnya sedang memperkaya satu aspek dari arti “pandangan dari pesantren” itu. Yaitu aspek melacak jejak—yang dibahasakan oleh Edward Said “*inventory*”. *Inventory* kurang lebih berarti melacak masa lalu serta mengisinya dengan perjuangan masa kini untuk kehidupan masa depan.

Teknik *inventory* ini ditunjukkan Said misalnya ketika mengulas tradisi pengetahuan hegemonik yang bernama “Orientalisme”.<sup>15</sup> “*Inventory*”, sebagaimana digunakan oleh Gramsci dan dimaknai oleh Said, mengandung dua pengertian sekaligus: “*stocktaking*” dan “*filling-out*”. “*Stocktaking*” berarti inven-

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Penguin Books, 1979), hlm. 30-31

tarisasi dan menghitung kembali, yakni menginventarisir jejak-jejak dominasi terhadap kehidupan seseorang atau kelompok. Sementara yang kedua, *filling-out* berarti mengisi, yaitu bagaimana seseorang dan kelompok tersebut mengisi riwayat dan pengalaman hidupnya dalam sejarah dengan perjuangan masa kini sebagai imbalan terhadap dominasi masa kini. Dalam *Orientalism*, Said mengungkap dua teknik kesadaran kritis tersebut: "I have tried to maintain a critical consciousness, as well employing those instruments of historical, humanistic and cultural research of which my education has made me the fortunate beneficiary".<sup>15</sup>

Artinya, pengalaman ke-Palestina-an adalah sebuah kesadaran kritis Edward Said. Palestina bukan hanya ruang geografis yang berada di sebuah wilayah yang kini diduduki Israel. Tapi juga sebuah jejak historis. Karena di sana ada suara yang dibungkam. Kemanusiaan yang dinafikan. Dan, subyektivitas yang dikubur (seperti yang dilakukan Geertz terhadap kaum pesantren). Dari kesadaran kritis itu, Said kemudian melakukan inventarisasi, lengkap dengan sejumlah pertanyaan: mengapa mereka dibungkam, mengapa dilumpuhkan, siapa pelakunya, kekuatan apa yang dipakai

untuk membungkam dan melumpuhkan, dan bagaimana kisah sebenarnya pembungkaman dan pelumpuhan itu. Dengan proses inventarisasi itu, Said jadi sadar (secara kritis) dan menemukan bahwa Orientalisme adalah satu bentuk kekuatan intelektual untuk membungkam dan melumpuhkan ke-Palestina-annya.

Kesadaran kritis itu kemudian diolah menjadi kekuatan baru. Untuk itu ia melakukan proses pengisian, *filling out*. Ia memanfaatkan "tools of humanistic research" (perangkat pengalaman keserjanaan yang diperolehnya selama di Amerika) untuk mengisi pengalaman ke-Palestina-annya dengan sebuah kritik baru terhadap imperialisme (yang di antaranya berwajah Orientalisme itu). Itu dilakukan Said ketika menulis buku *Orientalism, Culture and Imperialism*, hingga bukunya yang terakhir *Humanism and Democratic Criticism*. Di dalam sejumlah bukunya tersebut, dari membahas soal kritik sastra, filsafat Barat, hingga sejarah imperialisme klasik dan modern, Said tidak pernah lupa akan suara ke-Palestina-annya. Di tangan Said kritik sastra berubah menjadi kritik imperialisme Amerika.

Bahkan, lebih dari itu, keserjanaan-

<sup>15</sup> Said mengutip Gramsci: "The starting point of critical elaboration is the consciousness of what one really is, and is 'knowing thyself' as a product of the historical process to date, which has deposited in you an infinity of traces, without leaving an inventory" (Titik tolak dari kajian kritis adalah kesadaran tentang siapa dirinya sebenarnya, dan juga berarti mengetahui dirimu sendiri sebagai produk dari proses historis hingga yang paling mutakhir, yang menempatkan dalam dirimu jejak-jejak tak terbatas, tanpa meninggalkan satu inventarisasi pun). Dalam versi asli teks tersebut, dalam bahasa Italia, Said menemukan tambahan berikut: "therefore it is imperative at the outset to compile such an inventory" (oleh karena itu menjadi sebuah keharusan pada dasarnya untuk melengkapi proses inventarisasi itu).

<sup>16</sup> Said, *Orientalism*, hlm. 26

nya dipakai untuk menghantam-balik struktur pengetahuan Orientalisme itu. "Saya adalah seorang Timur yang menulis-balik kaum Orientalis, yang sudah sejak lama membungkam kita. Saya juga menulis kepada mereka, seperti biasanya, dengan merontokkan struktur disiplin pengetahuan mereka, sekaligus juga menunjukkan bias-bias metahistorikal, institusional, anti-empiris, dan ideologis mereka," tulis Said.<sup>17</sup>

Menurut Said, tugas untuk menghasilkan *inventory* merupakan yang utama dilakukan ketika "inventory" dari apa yang dialami misalnya oleh para korban imperialisme (bukan para penerima manfaat) jarang terekspos ke publik. Tentu pandangan orang-orang yang diuntungkan dengan imperialisme berbeda dengan yang pandangan orang-orang yang dirugikan. Bagi yang pertama, imperialisme adalah positif. Sementara bagi yang terakhir tentu negatif. Pengalaman orang-orang Palestina dengan Zionisme dan imperialisme membuatnya melihat dari sudut pandang yang berbeda; sementara Zionisme dan imperialisme membuat mereka untuk melihatnya secara seragam. Dengan cara apapun imperialisme ingin menampilkan dirinya secara homogen, dan tunggal. Tapi

orang-orang Palestina justru melihatnya secara berbeda. Said mengatakan demikian: "Karena saya adalah orang Arab Palestina, maka saya bisa melihat dan merasakan hal-hal lainnya" (*because I am an Arab Palestinian, I can also see and feel other things*).<sup>18</sup> Artinya, pengalaman terhadap yang lain dari imperialisme ini (yang merugikan dan mengorbankan dirinya sebagai orang Palestina) tidak memungkinkan Said menerima imperialisme sebagai pencerahan dan proses pemberadaban.

Jadi, banyak hal yang efektif dilakukan dengan teknik "inventory" model Said ini.<sup>19</sup> Di antaranya mengembalikannya representasi-representasi Orientalis tersebut ke muka para pendukung-pendukungnya. Seperti yang dilakukan kaum pesantren terhadap Geertz dan sarjana kolonial lainnya, maupun yang diperbuat kalangan kiai terhadap kolonialisme Belanda. Subyektivitas mereka direbut kembali untuk bersuara, dengan menggunakan perangkat-perangkat analisis yang dipakai kaum Orientalis itu sendiri, tapi diarahkan untuk menyerang kembali tuannya. Kasarnya, "senjata yang dipakai untuk memakan tuannya sendiri". Dari sinilah pengertian *writing-back* (menulis-balik) itu.

<sup>17</sup> Diacritics, Cornell University, Ithaca, New York, 1976. Dimuat kembali dalam *Power, Politics, and Power: Interviews with Edward W. Said* (diedit dengan pengantar oleh Gauri Viswanathan) (London: Bloomsbury, 2005), hlm. 38

<sup>18</sup> Edward W. Said, "Zionism from the Standpoint of its Victims". *Social Text*, No. 1 tahun 1979. Dimuat kembali dalam Anne McClintock, Aamir Mufti & Ella Shohat (editor), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation & Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002), cet. 3, hlm. 19

<sup>19</sup> Tulisan pengantar pengalaman Said dengan "inventory" ini, lihat "*Said and his Inventory*", ... Sejumlah penulis dari Dunia Ketiga kini mulai menulis dengan pendekatan "inventory" Said ini dalam pengalaman poskolonialnya. Lihat misalnya Cynthia vanden Driesen, *Writing the Nation: Patrick White and the Indigene* (Amsterdam & New York: Rodopi, 2009). Di negeri kita, pendekatan model ini baru mulai dengan sebuah usulan atau proposal, seperti ditulis seorang dosen dari UGM Yogyakarta:

Melacak jejak-jejak itu adalah juga berarti bagaimana mengembalikan subyektivitas ke-pesantren-an.

Subyektivitas, dari kata “subyek”, adalah apa yang Anda miliki sebagai subyek. Yakni sebagai manusia, yang punya darah, daging, perasaan, ingatan dan intelektualitas, serta ikatan personal dengan tanah, sejarah, lingkungan, dan komunitas. Ketika misalnya Anda disebut sebagai “santri” dalam pengertian Geertz, terus diperhadapkan dengan “abangan” yang berbeda dengan Anda, maka subyektivitas Anda yang mewakili warna-warni kehidupan sosial dan mobilitas kultural Anda di antara dua varian kebudayaan besar, Islam dan Jawa,

akan tereduksi, bahkan jadi hilang. Yang tersisa bagi Anda adalah definisi kotak-kotak yang disediakan oleh Geertz untuk Anda, yakni sebagai “santri” versus “abangan”. Itulah yang dilakukan oleh Said dengan mengoreksi representasi “kotak-kotak” Orientalis itu.

Dengan teknik “inventory” ini, Abdurrahman Wahid ingin mengingatkan generasi muda pesantren sekarang ini. Ia mengoreksi pemahaman mereka bahwa pikiran orang-orang pesantren hanyalah ibarat tabula rasa (kertas kosong), yang bisa diisi apa saja. Mereka keliru kalau menganggapnya hampa dari pengalaman sejarah dengan bangsanya dalam konteks penjajahan. Mereka, lanjut Gus

---

“Dengan posisi seperti itu pula [*participant observer*] Dr. Yektiningtyas sebenarnya memiliki kemungkinan yang begitu luas untuk membangun sebuah dialog budaya, dialog antara budaya Jawa atau budaya non-Sentani dengan budaya Sentani (di Papua). Oleh karena itulah, ketika membaca karya ilmiah ini, pada mulanya saya berharap akan banyak memperoleh informasi, terutama mengenai pengalaman-pengalaman pribadi peneliti ketika mengumpulkan data kebudayaan dan data tradisi tulisannya. Saya berharap, di sini akan menemukan pandangan-pandangan dan perasaan-perasaan Dr. Yektiningtyas sebagai wanita Jawa yang bersuamikan orang Sentani, ketika melakukan pengamatan atau wawancara dengan para informan, berbagai kendala yang dialaminya, dukungan yang diperolehnya, termasuk kisah Dr. Yektiningtyas tentang reaksi dan tanggapan para informan atau orang-orang Sentani lainnya ketika mereka mengetahui apa yang tengah dikerjakannya. Informasi semacam ini akan sangat bermanfaat bagi mereka yang bermaksud melakukan penelitian di kalangan orang Sentani juga.

Namun, harapan tersebut tidak terpenuhi hingga saya selesai membaca lembar terakhir karya tulis ini. Mengapa? Jawabannya tersirat pada format karya tulis ini, yakni format disertasi. Sebagai sebuah disertasi, karya ini memang harus bersifat ‘ilmiah’ dan itu berarti bahwa segala sesuatu yang bersifat ‘subyektif’, bersifat pribadi, seperti perasaan-perasaan, pandangan-pandangan dan pengalaman-pengalaman pribadi, sebaiknya dihindarkan jauh-jauh dari karya ini, karena hal-hal seperti itu dianggap akan ‘mengotori’ keilmiahannya disertasi seperti ini.

Sementara itu, saya sangat yakin bahwa Dr. Yektiningtyas memiliki banyak kisah pribadi yang menarik seputar penelitian lapangannya. Jika kisah-kisah ini dapat ditulis menyatu dalam sebuah etnografi tentang budaya Sentani dengan gaya penulisan yang lebih ‘post-modernistis’, yakni yang lebih reflektif, lebih dialogis, serta lebih menampilkan sisi-sisi pribadi peneliti maupun informan, maka bukan tidak mungkin sebuah etnografi budaya Sentani dengan nuansa post-modern akan lahir dari bumi Papua, Indonesia. Etnografi semacam ini tidak hanya akan memperluas cakrawala budaya kita, tetapi juga akan mencerahkan angkasa pengetahuan kita. Akankah etnografi seperti itu terbit dari arah Timur? Kita tunggu saja saaatnya...”

Heddy Shri Ahimsa-Putra, “Dua Tradisi Lisan dari Danau Sentani, Papua”, dalam Wigati Yektiningtyas-Modouw, *Helaeihili dan Ehabla: Fungsinya dan Peran Perempuan dalam Masyarakat Sentani Papua* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 2008), him. xv-xvi. Ada kesan pertentangan dari kutipan di atas, antara penulisan disertasi dan penulisan etnografi. Yang pertama, tendensi obyektif dan membuang unsur-unsur pribadi, sangat kuat; sementara pada yang terakhir, dikatakan “lebih reflektif, lebih dialogis, serta lebih menampilkan sisi-sisi pribadi peneliti maupun informan”. Disertasi adalah bagian dari rezim pengetahuan resmi; sementara etnografi adalah sebuah siasat penulisan tandingan, yang lebih demokratis dan dialogis. Dan kepada yang terakhir inilah pendekatan “inventory” Saidian tertuju. Dan Abdurrahman Wahid menulis kedua bukunya ini dalam kerangka membuat cerita yang disampaikan di dalam tampak lebih reflektif, lebih dialogis, serta lebih menampilkan sisi-sisi pribadi seorang santri maupun guru-gurunya.

Dur, dengan mudah kena penyakit “amnesia kolektif” (serba lupa, *ignorant*, dan cuek) terhadap segenap pencapaian-pencapaian historis dan kultural dari orang-orang pesantren ini (yang jelas-jelas punya kontribusi juga dalam mengantarkan mereka bisa masuk ke Jakarta dan hidup mapan di sana), terutama pencapaian-pencapaian mereka dalam merumuskan ideologi-ideologi dan kerangka pikir dalam membaca situasi kolonial maupun pasca kolonial. Ia dengan kata lain melanjutkan rumusan ideologis dan kerangka pikir orang-orang pesantren itu.<sup>20</sup>

Jadi, strategi Abdurrahman Wahid adalah membangun kepekaan dengan kekinian (*al-mu'asharah*). Yakni dengan menggali kembali sebuah tradisi, satu

memori di masa lalu, untuk menjaga daya tahan sebuah komunitas di masa kini. Ia juga ingin menunjukkan bagaimana tradisi itu hadir untuk menuntun hak-haknya, melakukan *reclaiming*, pendakuan atas hak hidup dan bersuara, bahwa mereka masih punya hak berbicara untuk konteks masa kini. Mereka tak pernah lelah untuk terus berbicara, bersuara, dan mengambil sikap dan posisi—mungkin akomodatif, kritis, hingga resistensial-oposisional (*i'tiradhi*).<sup>21</sup>

Jadi pertaruhannya terletak pada memori dan ingatan kolektif sebuah komunitas. Maka, benar kata Milan Kundera dalam sebuah novel bahwa perjuangan seseorang melawan kuasa adalah perjuangan melawan pelupaan (*the struggle of man against power is the*

---

<sup>20</sup> Itulah pula alasannya, mengapa orang-orang pesantren menolak “liberalisme, sekularisme, dan pluralisme”, seperti dikampanyekan kini, karena tidak sesuai dengan struktur pengalaman mereka dalam melawan penjajahan. Yakni struktur “*diniyah-jtima'iyah-wathaniyah*” anti-kolonial. Tapi, karena anak-anak muda liberal ini sudah menderita “amnesia kolektif” terhadap tradisinya, maka yang terlintas adalah bahwa kiai-kiai NU jumud, konservatif, kolot, dan seterusnya. Bagi anak-anak muda yang dikader jadi liberal, kira-kira rumusnya begini: *to be liberal is to be against the pesantren community, to be secular to be against the nation, and to be pluralist is to be cooperative along the way with the neo-liberal imperialists*. Bagi orang-orang pesantren, liberalisme, sekularisme dan pluralisme sudah menjadi bagian dari kesadaran mereka, dalam pengalaman sejarah mereka, maka pluralisme sudah menjadi bagian dari agenda ukhuwah wathaniyah, sekularisme dibahasakan ke dalam wacana ke-NU-an, yakni pemilahan antara Islam sebagai dasar aqidah, sedangkan Pancasila sebagai landasan berbangsa dan bernegara. Cuma orang-orang yang mengangkat dan mempromosikan ini menghendaki orang-orang pesantren dan anak-anak bangsa ini untuk bicara pluralisme tapi mengabaikan ukhuwah wathaniyah, mau bicara sekularisme tapi mengabaikan dasar filosofis kesepakatan berbangsa yang bersendikan pada kemandirian dan kemerdekaan komunitas beragama, sedangkan liberalisme ingin mengajar para kiai dan pesantren untuk berpaling dari tradisinya, dengan menyebutnya sumber illiberalisme. Meski sebagian anak muda NU melirik kepada tradisi, seperti yang mereka pelajari di bangku akademik, dalam maupun luar negeri, namun yang mereka pelajari adalah tradisi yang sudah kehilangan elan vitalnya dalam kehidupan sehari-hari. Tradisi yang sudah terfragmentasi, yang dicomot sana-sini, kehilangan konteksnya, karena hanya menjadi klasisisme, sesuatu yang sudah mati, tersisa seperti bangkai.

Ada aspek lain dari *writing back* itu. Yakni, soal bagaimana menggunakan bahasa yang digunakan kaum kolonial terhadap kaum pribumi bisa dipakai kembali oleh kalangan pribumi untuk menghantam balik sistem kontrol politik kaum penjajah. Seperti yang ditunjukkan oleh Fanon dan Edward Said misalnya.

*struggle of memory against forgetting*). Gus Dur adalah satu dari sekian banyak orang pesantren yang berjuang melawan segenap “proyek” lupa terhadap anak-anak pesantren: pelupaan, bermain lupa, dilupakan, pemaksaan lupa, pendidikan lupa, lupa sistemik, dan seterusnya.<sup>22</sup>

Untuk melawan itu semua, mereka menulis memoar, riwayat hidup atau autobiografi. Mereka mulai sedikit demi sedikit merakit kembali ingatan bersama orang-orang pesantren dan masyarakatnya sepuluh tahun terakhir. Narasi mereka menjadi “keberlangsungan sebuah memori” (*the persistence of memory*).<sup>23</sup> Justru di era reformasi ini, di

era bangkitnya imperialisme dalam wajah Neo-Liberalisme. Seperti penerbitan autobiografi KH Idham Chalid, mantan Ketua Umum PBNU di tahun 1960-an dan 1970-an,<sup>24</sup> memoir Achmad Mustahal, mantan tahanan politik (tapol) Pulau Buru dan berasal dari keluarga pesantren di Pati, Jawa Tengah,<sup>25</sup> serta tulisan-tulisan tentang ulama-ulama pesantren di level nasional<sup>26</sup> maupun lokal.<sup>27</sup> *Kultur Hibrida*, kumpulan biografi singkat anak-anak muda NU di jalur kultural, dan juga penerbitan biografi singkat para ulama NU di masa awal berdirinya.<sup>28</sup> Bahkan yang bukan dari latar belakang pesantren, tapi keluarganya

<sup>21</sup> Studi-studi Poskolonial kini menekankan aspek memori ini mengungkap kembali narasi-narasi anti-kolonial dari komunitas, untuk menulis kembali sejarah mereka yang berbeda dari konstruk modernisasi. Memori, terutama yang merupakan sebuah kolektivitas, memori kolektif, adalah situated knowledge yang berakar dari pengalaman masyarakat pasca kolonial, dan terkait dengan tema-tema adaptasi, negosiasi, dan juga resistensi. Lihat misalnya beberapa buku tersebut: Piya Chatterjee, *A Time for Tea: Women, Labor, and Post-Colonial Politics on An Indian Plantation* (Durham and London: Duke University Press, 2001); Angelita Reyes, *Mothering Across Cultures: Postcolonial Representations* (Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 2002); Lars Eckstein, *Re-Membering the Black Atlantic: On the Poetics and Politics of Literary Memory* (Amsterdam & New York: Rodopi, 2006); Jennifer Cole, *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar* (Berkeley: University of California Press, 2001); Fiona Darroch, *Memory and Myth: Postcolonial Religion in Contemporary Guyanese Fiction and Poetry* (Amsterdam & New York: Rodopi, 2009); Hue-Tam Ho Tai (editor), *The Country of Memory: Remaking the Past in Late Socialist Vietnam* (Berkeley: University of California Press, 2001); dan, Sandra E. Greene, *Sacred Sites and the Colonial Encounter: A History of Meaning and Memory in Ghana* (Bloomington: Indiana University Press, 2002)

<sup>22</sup> Kalau belakangan ini Harry Poeze menulis tentang Tan Malaka selama 1945-1949, dalam buku yang baru terbit dalam bahasa Indonesia (yang keseluruhannya direncanakan akan terbit dalam enam jilid dalam jangka waktu tiga tahun oleh Penerbit Obor Jakarta), sadar atau tidak sadar, orang-orang pesantren yang berada di belakang kehadiran Tan Malaka tidak memperoleh tempat. Mereka hanya muncul sebagai pernak-pernik untuk menunjukkan kehadiran Tan Malaka yang populis. Padahal pergaulannya dengan orang-orang pesantren seperti KH Ahmad Chatib dari Banten, para kiai dan santri di sekitar Jakarta yang mendukung pertemuan besar 19 September 1945 di Lapangan Ikada (Gambir), KH Hasyim Asy'ari dan putranya KH Wahid Hasyim hingga para kiai yang hadir dalam pertemuan Persatuan Perjuangan di Purwokerto, adalah sangat krusial. Tanpa mereka, Tan Malaka tidak akan bisa menuangkan ide-ide dan pengalamannya tentang “Massa Aksi”. Bahkan lebih jauh, kekaguman Tan Malaka terhadap orang-orang Surabaya dalam pertempuran 10 November 1945, tapi Poeze tidak menyebutkan aktor-aktor yang dikagumi Tan Malaka dari Surabaya tersebut. Seakan-akan memang tidak perlu nama, tidak perlu hadir sebagai aktor. Yang hadir memang hanya Tan Malaka atau yang dianggap punya nama seperti Sjahrir. Dengan cara itu Harry Poeze bisa dikatakan melakukan proses sistematisasi pelupaan terhadap peranan orang-orang pesantren ketika menulis Tan Malaka. Artinya, suara pesantren adalah bagian dari suara harmonis lagu Tan Malaka. Tanpa suara tersebut, tentu nyanyian Tan Malaka tentang kiri dan massa aksi tentu akan terdengar sumbang. Lihat Harry A. Poeze, *Tan Malaka, Gerakan Kiri dan Revolusi Indonesia: Agustus 1945-Maret 1946* (terj. Hesri Setiawan) (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), jilid 1

<sup>23</sup> Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs*, hlm. 64

<sup>24</sup> Arief Mudatsir Mandan (ed.), *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid: Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah* (Jakarta: PIS, 2008)

terlibat dalam kehidupan pesantren, juga memberikan testimoni tentang itu,<sup>29</sup> dan sejumlah proyek penulisan sejarah regional dan lokal tentang perjuangan kemerdekaan bangsa Indonesia, yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan Nasional.<sup>30</sup>

Ini belum lagi karya-karya pesantren atau tentang pesantren yang ditulis dalam bahasa-bahasa daerah Nusantara. Seperti karya Ki Umbara (Wiredja Ranusulaksana) (1914-2004) dan S.A. Hikmat (Soeboer Abdoerrachman) (1918-1971), Pahlawan ti Pesantren (Pahlawan dari Pesantren). Ini adalah sebuah roman dalam bahasa Sunda, yang mence-

ritakan perjuangan para kiai menghadapi kolonialisme Belanda. Sayangnya, buku tersebut belum diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

Selain itu, pendekatan "inventory" ini juga memungkinkan Gus Dur untuk melacak suara-suara kaum pesantren dalam lembaran-lembaran sejarah resmi, seperti dalam laporan kolonial, dalam tulisan-tulisan sejarawan Belanda maupun Indonesianis, maupun murid-muridnya yang dari Indonesia. Misalnya laporan-laporan Belanda tentang Sarekat Islam, tentang perlawanan Pangeran Diponegoro, tentang relasi pesantren dengan perlawanan petani dan pemberontakan

<sup>29</sup> Achmadi Moestahal, *Dari Gontor ke Pulau Buru: Memoar H. Achmadi Moestahal* (penyunting AS. Burhan dan Miftahudin) (Yogyakarta: Syarikat, 2002)

<sup>30</sup> Misalnya penerbitan buku-buku biografi Kiai As'ad Syamsul Arifin, biografi Kiai Muchith Muzadi, biografi Kiai Ma'shum Lasem, dan beberapa kiai lainnya.

<sup>31</sup> Misalnya Muhammad Ruslan dan Waspada Santing (editor), *Ulama Sulawesi Selatan: Biografi Pendidikan dan Dakwah* (Makassar: Komisi Informasi dan Komunikasi MUI Sulawesi Selatan, 2007); M. Nasruddin Anshorly Ch., *Anregurutta Ambo Dalle, Maha Guru dari Bumi Bugis* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009); Firdaus, *Sejarah Perkembangan Pondok Pesantren An-Nahdhalah Makassar* (Makassar: Pustaka An-Nahdhalah, 2009); dan, *Merawat Tradisi Pesantren dan NU: Biografi Drs. KH. Muh. Haritsah AS* (Makassar: Pustaka An-Nahdhalah, 2009)

<sup>32</sup> Saifullah Ma'shum (editor), *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan & Yayasan Saifuddin Zuhri, 1998). Perlu ada catatan untuk merespons pertanyaan penerbit soal updating bahan. Tentu saja yang dimaksud soal referensi, selain pengkayaan bahan-bahan dari berbagai sumber tertulis. Cuma, pengertian referensi bagi kalangan pesantren berbeda dengan pengertian referensi tekstual yang mengharuskan adanya kepastian sumber tertulis. Pengalaman para ulama tokoh NU yang dipotret dalam buku ini adalah pengalaman lisan, yang ditransmisikan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi berikutnya, vertikal maupun horizontal. Biasanya pengalaman seperti ini berfungsi untuk menanamkan kepekaan dalam konteks kolektivitas, untuk mencari suri teladan (*uswah hasanah*), dan sekaligus untuk diamalkan saat itu juga, tidaklah untuk kepentingan yang sifatnya individual seperti yang ditemukan dalam teks tertulis. Bagi kaum santri, seperti halnya kecenderungan pesantren pada fleksibilitas matan, dan bukan keketatan *sanad*, kepastian yang dimaksud adalah sejauhmana ia dimungkinkan untuk diamalkan. Jadi, meski sesuatu dianggap lemah (*dlaif*) dari sisi sanad, tapi kalau ternyata pada level praktisnya sangat kuat, karena diamalkan oleh sedemikian begitu banyak orang, maka hal itulah yang dianggap shahih. Ada pandangan para ulama Sunni yang dianut kalangan pesantren bahwa untuk hadis-hadis yang sifatnya *fadlailul-amal* (keutamaan-keutamaan amal perbuatan), prinsip yang dipegang adalah fleksibilitas sanad, yakni tidak mempertimbangkan sisi kuat-lemahnya status riwayat sebuah hadis, tapi yang dipertimbangkan adalah pengamalannya atau aspek praktisnya. Selain itu juga karena faktor kuatnya memori kolektif dalam transmisi riwayat ini, faktor kedekatan emosional karena sama-sama dari lingkungan pesantren, dan juga karena kuatnya jaringan pengetahuan antar kiai-santri. Kondisi-kondisi kultural semacam ini yang memungkinkan transmisi keilmuan lisan tidak kalah kuatnya dibandingkan yang berdasarkan tulisan. Kata orang-orang pesantren, "*al-ilmu fissanudur, la fissanthur*" (ilmu itu di dada, dalam hafalan, bukan dalam lembaran kertas). Pandangan seperti ini tidak kemudian disederhanakan sebagai alam pengetahuan yang tradisional, cermin abad pertengahan. Persoalannya adalah pada basis material yang sifatnya kultural itu—satu bentuk dari apa yang dikatakan oleh Raymond Williams dengan "*cultural materialism*"—yang membutuhkan sebuah studi lanjutan tersendiri.

komunis, mobilisasi pesantren di masa pendudukan Jepang, dan tentang keterlibatan kaum santri dalam laskar-laskar rakyat di masa revolusi sosial maupun di era revolusi kemerdekaan. Seperti laporan-laporan Belanda tentang pemberontakan komunis di tahun 1920-an,<sup>31</sup> studi-studi Sartono Kartodirdjo tentang gerakan-gerakan petani dan milenerian,<sup>32</sup> beberapa kajian tentang sejarah lokal,<sup>33</sup> serta beberapa studi belakangan tentang peranan kiai di era penjajahan dan perjuangan revolusi kemerdekaan.<sup>34</sup> Ini hanya untuk menyebut sebagian. Korpus-korpus resmi ini tentu tidak

akan menampilkan orang-orang desa, petani dan pesantren sebagai aktor bagi kemerdekaan bangsa, tapi sebagai kelompok "kriminal", kaum "pemberontak" dan kaum "fanatik". Oleh karena itu, untuk membaca korpus semacam itu akan mengikuti model yang dipakai oleh Edward Said ketika membaca Zionisme dari sudut pandang korban-korbannya.<sup>35</sup>

Edward Said adalah seorang kritikus sastra. Dari sekian bacaannya tentang novel-novel produk Eropa itu ia menemukan kejanggalan. Mengapa di satu sisi tanah Palestina dianggap sebagai tanah kosong, yang tak berpenghuni, dan

<sup>31</sup> Seperti pengalaman keluarga Ajip Rosidi di kampungnya di Jatiwangi, Majalengka, Jawa Barat, yang punya imajinasi tentang Pesantren Parakan di masa awal revolusi kemerdekaan. Lihat Ajip Rosidi, *Hidup tanpa Ijazah: Yang Terekam dalam Kenangan (Otobiografi Ajip Rosidi)* (Jakarta: Pustaka Jaya, 2008), hlm. 39. Pesantren Parakan, Magelang, Jawa Tengah, yang diasuh oleh Kiai Subeki, seperti akan disinggung nanti, merupakan salah satu pusat perjuangan gerilya kaum pesantren di Jawa. Ada banyak hal dalam kesaksian "yang terekam dalam kenangan" Ajip yang bisa dielaborasi lebih jauh, misalnya tentang konstruk kesundaan yang dibangun oleh Ajip, perkenalan pertama dengan dunia Jawa, dengan dunia sastra "tinggi" Sunda, pengalaman dengan orang-orang pesantren dan kiai, dan interaksinya dengan politik ke-Sunda-an (sebagai kelanjutan dari imajinasi kolonial tentang "negara Pasundan"), sehingga sering dicap "provinsialis".

<sup>32</sup> Bisa disebut di sini di antaranya, Peranan Elit Agama pada Masa Revolusi Kemerdekaan Indonesia (Jakarta: Departemen Pendidikan Nasional, 2000)

<sup>33</sup> Lihat misalnya Harry J. Benda and Ruth T. McVey (editor), *The Communist Uprisings of 1926-1927 in Indonesia: Key Documents* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1960); "The Development of the Communist Movement on the West Coast of Sumatra," dalam B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* (The Hague: Van Hoeve, 1955), Buku Pertama, hlm. 83-166. Bandingkan juga buku yang ditulis oleh salah seorang yang terlibat dalam pemberontakan itu di Sumatera Barat 1927, A. Muluk Nasution, *Pemberontakan Sarikat Rakyat Silungkang, Sumatera Barat 1926-1927* (Jakarta: Mutiara, 1981). Demikian pula karya belakangan yang ditulis oleh Mestika Zed, *Pemberontakan Komunis Silungkang 1927: Studi Gerakan Sosial di Sumatera Barat* (Yogyakarta: Syarikat, 2004)

<sup>34</sup> Lihat misalnya Sartono Kartodirdjo, Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka & Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1977), edisi 2, terutama vol. 4-6. Lihat juga Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (terj. Hasan Basari) (Jakarta: Pustaka, 1984); *Pemikiran dan Perkembangan Historiografi Indonesia: Suatu Alternatif* (Jakarta: Gramedia, 1982); *Protest Movements in Rural Java* (Singapore: Oxford University Press, 1973); dan, "Agrarian Radicalism in Java: Its Setting and Development", dalam Claire Holt (editor), *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca: Cornell University Press, 1972)

<sup>35</sup> Studi-studi belakangan ini tentang sejarah lokal kini banyak mengungkap peranan kiai dan pesantren dalam dunia pergerakan, perlawanan terhadap penjajahan dan di masa revolusi kemerdekaan pada peristiwa-peristiwa yang mengambil konteks lokal (bisa dalam arti kedaerahan, kota tertentu di luar Jakarta dan Yogyakarta, atau di kalangan masyarakat pedesaan). Lihat misalnya Sulisman, "Sukabumi Masa Revolusi 1945-1946", dalam Djoko Marihandono (editor), *Titik Balik Historiografi di Indonesia* (Jakarta: Wedatama Widya Sastra & Departemen Sejarah FIPB UI, 2008), hlm. 215-254. Selain buku ini yang memikirkan ulang historiografi Indonesia, buku lainnya yang muncul belakangan oleh Bambang Purwanto dan Asvi Warman Adam, *Menggugat Historiografi Indonesia*; Bambang Purwanto, *Gagalnya Historiografi Indonesiasentris?!*; dan buku kumpulan tulisan yang diedit oleh Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto, dan Ratna Saptari, *Perspektif Baru Penulisan Sejarah Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Pustaka Larasan & KITLV-Jakarta, 2008). Sebuah catatan untuk buku terakhir ini: Pasca

yang tidak punya nama. Sementara di sisi lain, kekuatan imperialis besar seperti Inggris dan Perancis menjadi acuan para tokoh-tokoh dalam novel ketika berbicara tentang karir, nasib, dan masa depan mereka di “tanah kosong” tersebut. Teks-teks imperialis—seperti novel, dari sini kemudian Said menggelar pembacaan model kontrapuntal. Dari tengah-tengah tumpukan arsip dan teks kolonial itu, ia menemukan suara-suara terpendam, yang terkubur, suara-suara subaltern. Di tengah racikan harmonis suara-suara imperialisme itu, ada suara-

suara sumbang dan parau yang justru membuat komposisi sebuah lagu jadi enak untuk didengar. Sama halnya suara Prospero tidak akan menjadi novel yang baik kalau tidak ada suara Caliban. Suara Robinson Crusoe tanpa Friday. Maka, yang diperlukan oleh Said dari cara membaca kontrapuntal tersebut adalah bagaimana membaca posisi Caliban atau Friday sebagai korban yang kemudian merebut subyektivitasnya untuk menulis balik terhadap Prospero atau Crusoe. Demikianlah yang dilakukan Said untuk subyek Palestina yang menu-

---

Soeharto, berbagai bentuk penulisan sejarah Indonesia banyak ditulis terutama yang berkaitan dengan peristiwa 1965 dan sesudahnya. Kemudian muncul gugatan terhadap model penulisan sejarah yang dikendalikan oleh negara seperti yang digelar oleh rezim Orde Baru. Beriringan dengan itu, hadir sejumlah bentuk penulisan dan karya-karya sejarah alternatif, mulai dari sejarah lokalitas, sejarah lisan, sejarah perempuan, hingga sejarah para korban. Harapan kemudian ditujukan kepada para sejarah akademis profesional untuk melakukan terobosan dalam penulisan ulang sejarah Indonesia yang lebih membebaskan. Buku ini kemudian menarik sebuah semangat “kemungkinan melepaskan diri dari perspektif Eropa yang dominan tanpa mengorbankan sikap kritis seorang sejarawan profesional” (Henk Schulte Nordholt, Bambang Purwanto, dan Ratna Saptari, “Memikir Ulang Historiografi Indonesia”, dalam *Ibid.*, hlm. 31). Ini adalah okultisme profesionalisme, yang dikritik tajam oleh Edward Said dan Noam Chomsky. Posisi “klaim kebenaran” kalangan sejarawan profesional bukanlah persoalan. Karena bagi mereka seorang sejarawan adalah seorang yang berjarak, dan mengabdikan ilmunya untuk kepentingan ilmu sejarah universal (minimal sesuai dengan standar Eurosentris). Itulah sebabnya, selain para editor, beberapa penulis menganggap penulisan sejarah yang berorientasi kebangsaan sebagai proyek negara-sentris. Ini karena dalam anggapan mereka, bangsa atau nasion identik dengan negara (sebuah pandangan yang juga Eurosentris model Gellnerian, seperti yang dikritik oleh Partha Chatterjee). Historiografi yang berorientasi etnik atau agama juga dinilai sebagai hambatan untuk mencapai ilmu sejarah yang universal. Demikian pula model sejarah Islam. Seorang sejarawan mestilah individualis, bukan hanya dalam arti dirinya bebas dan mandiri sebagai individu, tapi juga individualis dalam arti menempatkan dirinya di atas masyarakat dan komunitasnya, serta membebaskannya dari segenap kepentingan-kepentingan bangsanya. Model awal yang dilirik adalah Soedjatmoko bila dibandingkan Muhammad Yamin “[Soedjatmoko] berpendapat, nasionalisme mengesampingkan pendekatan ilmiah murni. Karena itu, ia menjunjung tanggung jawab perorangan dan semacam universalisme abstrak”, hlm. 8). Yang perlu kita pertanyakan bukan hanya pengertian bangsa yang mereka anut, demikian pula pengertian etnisitas dan “agama” yang juga Eurosentris itu (hanya disebut “sejarah daerah” yang dianggap imbas dari otonomi daerah, sehingga yang ditekankan adalah otonomi sejarah lokal, dan, menurut para editor, “tidak banyak kelihatan antusiasme untuk menggali parameter sejarah nasional”, hlm. 20). Melainkan juga konstruk tentang sejarawan sebagai pembawa-kebenaran sejarah. Ini misalnya tampak dari cara membaca Pramoedya sebagai “sejarawan”, Pram yang polyphonic dibunyitggalkan sebagai “sejarawan profesional”, hlm. 10. (“[Hilmar] Farid menunjukkan bahwa nasion menurut Pramoedya adalah sebuah konsep politik modern yang tidak mempunyai akar yang dalam di tanah Indonesia”. Padahal seorang penulis dalam kumpulan tulisan tersebut menunjukkan satu aspek problematik dari otoritas yang namanya sejarawan profesional. Yang disoroti adalah sejarawan sekaliber Sartono Kartodirdjo yang mengomentari kasus Talangsari, Lampung, pada 1989, dan menyebutnya sebagai “gerakan Ratu Adil”. Menurut penulis ini, “[Sartono] terlalu percaya dengan berita surat kabar tahun 1989 dan keterangan resmi pemerintah yang disampaikan oleh Panglima Kodam Sriwijaya Mayjen R. Soenardi”. Kalimat ini menggeltik saya, dan membuat saya bertanya-tanya, bagaimana seandainya segenap korpus Sartono Kartodirdjo justru otoritasnya berasal dari dua sumber tersebut, “berita surat kabar” dan “keterangan resmi pemerintah”?)

<sup>14</sup> Lihat misalnya buku *Pemberontakan Angkatan Umat Islam*, dan tulisan-tulisan Ahmad Mansyur Suryanegara.

<sup>15</sup> Said, *Zionism from the Standpoint of its Victims*.

lis balik terhadap imperialisme Eropa di abad ke-19 dan imperialisme AS di abad ke-20. Hal itu pula yang saya lakukan untuk subyek pesantren yang menulis balik terhadap kolonialisme Belanda dan rezim pengetahuan modernis—bertolak dari cara Abdurrahman Wahid mengolah “pandangan dari pesantren” itu.

Perlu digarisbawahi di sini, *pandangan dari pesantren* bukan sekadar masalah ekstraksi informasi dari tumpukan arsip dan data. Tapi juga soal hadirnya memori itu sebagai kekuatan sosial, sebagai ikatan kolektif. Ada beberapa faktor, yang, setelah saya amati, memperkaya “pandangan dari pesantren” itu sebagai sebuah kekuatan sosial dan ikatan kolektif ini. *Pertama*, aktualitas strategi dan siasat komunitas pesantren terhadap masa kini. Artinya, strategi dan siasat-siasat tersebut selalu aktual, seiring dengan pergerakan zaman. Ini bagian dari pandangan tentang *zhuruf zamaniah* (ruang temporer, sezaman). *Kedua*, ruang sosial-kolektif pandangan dari pesantren itu. Seperti halnya waktu, di kalangan pesantren juga muncul kesadaran tentang *zhuruf makaniyah* atau ruang sosial. *Ketiga*, kekuatan subyektivitas “pandangan dari pesantren” itu.

Kita lihat, tulisan-tulisan Gus Dur kita lihat penuh dengan kisah orang-orang pesantren menyiasati masa kininya. Menyiasati masa kini berarti adanya kesadaran sejarah, lalu membaca relasi kuasa kontemporer, yang sezaman, memberi makna, dan juga tafsiran untuk bertindak untuk masa itu. Dalam sejarah perjalanannya, masa kini itu selalu disia-

sati oleh orang-orang pesantren. Dan, mereka tidak pernah luput dari segenap peristiwa historis perjalanan bangsa kita. Masa kini itu bisa mencakup masa kini kolonialisme, masa kini pendudukan Jepang, masa kini revolusi kemerdekaan, masa kini Sukarno, masa kini Orde Baru, hingga masa kini pasca Soeharto.

Ini sejalan dengan pandangan fikih mereka, yakni fikih sebagai paradigma pembacaan sosial, yang selalu berputar seperti roda. Fikih pula yang membuat pengetahuan mereka aktual, kesadaran dan persepsi mereka selalu kontemporer (*mu'ashirah, mutathawwir, musawiq*).

Tradisi sekilas memang berasal dari masa lampau. Tapi tradisi menjadi sesuatu yang kontemporer, ketika dihadirkan dalam konteks kekinian, dalam konteks pergumulan kalangan NU membaca dan memaknai dinamika realitas yang muncul di sekitarnya. Termasuk ketika tradisi dipanggungkan dalam konteks lokal, nasional maupun global.

Cara NU memahami dan mendekati tradisinya itulah yang selalu relevan, dan senantiasa *up to date* (*mu'ashirah*) dan kontekstual (*musawiqah*). Itu artinya, tradisi dalam pandangan NU adalah sesuatu yang dinamis (*mutathawwir*), yang bergerak ibarat roda. Meski roda dan putarannya tetap itu-itu saja, tidak berubah, tapi ia senantiasa bergerak, melangkah tiada henti, menginjak bumi yang selalu segar dan baru, serta melangkah maju seiring pergerakan dan putaran roda tersebut.

Itulah pengertian dinamisme (*tathawwuriyah*) seperti yang dipahami

kalangan *Nahdliyin* dari satu kaidah *manhaji* termasyhur: "*al-Muhafazhah ala-l-qadimi-sh-shalih wal akhdzu bi-l-jadidi-l-ashlah*" (mempertahankan sesuatu yang lama yang baik dan mengambil sesuatu yang baru yang lebih baik). Kaidah seperti inilah yang menggerakkan tradisi ibarat roda yang berputar tiada henti. Dengan kata lain, tradisi selalu bergumul dan berputar. Ia selalu hadir dalam segenap problem kekinian yang ditemukan masyarakat pesantren, dan yang dialami komunitas bangsa ini. Dengan bergumul dan berputar itulah, tradisi hadir sebagai sebuah subyek.

Mengapa tradisi hadir sebagai subyek? Ya, karena tradisi bukanlah benda mati, sekadar obyek seperti benda-benda museum atau barang-barang purbakala. Kita kembali kepada perumpamaan tradisi sebagai sebuah roda, ia tidak sekadar berputar dan bergerak di tempat. Sekali sebuah roda bergerak, ia akan melangkah dan mencium bumi segar yang baru. Satu putaran, berarti sejengkal tanah baru pun diraih. Apalagi kalau sepuluh, seratus, hingga seribu putaran. Semakin sering ia berputar dan bergerak, semakin banyak pula tanah baru yang diciumnya, dan semakin jauh pula ia melangkah maju ke depan.

Seperti itulah tradisi yang dipahami kalangan pesantren. Mendengar kata tradisi, sekali lagi, tentu kesannya "kembali ke masa lalu". Tapi, coba diperhatikan, setiap tradisi itu di-*istifadah*, ternyata malah membuat kalangan NU selalu dinamis dan fleksibel dalam mengarungi tantangan hidup ini. Tidak jumud, kaku,

atau tenggelam dalam lubang sejarah. Soalnya, setiap kali tradisi dirujuk atau di-*istifadah*, saat itu pula ia membantu menggerakkan mereka membaca dan memahami segenap realitas sekitarnya—secara lebih kontekstual (*musawiq lil-'ashr*) dan *up-to-date* (*mu'ashir*).

Proses *istifadah* itu juga mampu membantu mereka menemukan jawaban dan solusi atas persoalan-persoalan aktual (*waqi'i wa hawadits*) yang dihadapi bangsa ini. Dan, itulah kekuatan tradisi NU. Buktinya, para ulama pengawal bangsa ini adalah kebanyakan ulama fikih atau fukaha. Bukan ahli tafsir, bukan ahli kalam atau filsuf. Bukankah pula *Nahdlatul Ulama* dan paham keagamaan *Ahlussunnah wal Jamaah* sepenuhnya dikawal oleh para ulama pecinta fikih sepanjang hayat? Hadlratussyekh KH Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab Hasbullah, Kiai Bisri Syansuri, hingga Kiai Sahal Mahfudh dan Kiai Ma'ruf Amin. Mengapa fikih? Karena hanya dengan fikih-lah mereka bisa kontekstual (*musawiq lil-'ashr*) dan *up-to-date* (*mu'ashir*). Bukankah segenap *waqi'i* dan *hawadits* (persoalan-persoalan aktual) dikembalikan kepada apa kata fikih? Yakni ibarat roda yang bisa berputar dengan leluasa dan bergerak maju melangkah ke depan, fikih membantu memberi pemaknaan dan tawaran meraih sesuatu yang lebih baik bagi komunitas *Nahdliyin* dan juga buat bangsa ini.

Jadi, bisa dikatakan, instrumen subyektivitas atau *fa'iliyyah* bagi tradisi *Nahdliyah* ini adalah fikih. "Fikih adalah jendela," demikian Kiai Sahal Mahfudh

menggambarkan posisi tradisi fikih sebagai *fa'il*, subyek pemaknaan sosial.

Siasat-siasat seperti itu yang menjadi daya tahan kultural (*cultural resilience*) orang-orang pesantren dalam segenap zaman dan waktu. Kalau diperhatikan, beberapa buku tentang pesantren, baik yang mengkritik maupun yang memuji selama sepuluh tahun terakhir, menunjukkan masih kuatnya daya tahan itu—dalam berbagai bentuk ia bertahan.

Meski gempuran rasionalisasi, liberalisasi, dan “PSI”-sasi anak-anak muda pesantren kian gencar sejak awal 1970-an (dengan “proyek pesantren”-nya), namun pesantren tetap hadir dengan suaranya sendiri, dengan logikanya sendiri, dengan cara dan siasatnya sendiri. Dan, itulah yang setidaknya ditunjukkan oleh Abdurrahman Wahid dengan konstruk *manhaji*-nya tersebut. []