

Wacana Intelektualisme NU: Sebuah Potret Pemikiran



RUMADI

Penulis lahir di Jepara, 18 September 1970
 Staf Pengajar di STAIN Bengkulu dan
 Sekarang sedang menyelesaikan studi di
 Pascasarjana (S3) IAIN Syarif
 Hidayatullah Jakarta dengan rencana disertasi
 tentang Wacana Intelektualisme NU.

Melakukan kajian tentang potret pemikiran (orang) NU bukanlah pekerjaan yang mudah. Meskipun NU dikenal sebagai organisasi “tradisional”, namun untuk melacak dinamika intelektualismenya harus melibatkan banyak elemen dan variabel-variabel. Hal ini disebabkan, meski akar-akar tradisi intelektualisme NU relatif sama, namun ekspresi yang ditampilkan oleh pemikir-pemikir NU ternyata sangat beragam. Keberagaman itulah yang menuntut kehati-hatian pengamat agar tidak mengambil kesimpulan yang salah. Apalagi dengan menggunakan pendekatan yang seram-

pangan seperti menggunakan kategori “tradisionalis” dan “modernis” jelas sangat *out of date* untuk melihat wajah NU saat sekarang.¹ Singkat kata, spektrum intelektualisme NU tidaklah berwajah tunggal.

Kesulitan itu juga berkaitan dengan kenyataan bahwa kajian tentang intelektualisme NU termasuk bidang kajian yang agak terlantar. Para peneliti NU baik asing maupun “pribumi” mempunyai kecenderungan umum mengkaji NU semata-mata dari aspek politik dan kekuasaan dibanding kajian dari aspek sosial-intelektual.² Hal ini dapat dibuktikan dengan banyaknya buku dan karya-karya tentang NU, baik NU pada masa-masa awal hingga perkembangan yang paling mutakhir pun lebih memberi bobot politik daripada sosial-intelektual, meski harus disadari perkembangan NU tidak dapat dilepaskan dari dinamika politik bangsa secara keseluruhan.³ Sangat sedikit -untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali- kajian serius tentang NU yang mengkonsekrasikan diri pada pelacakan jaringan intelektual ulama NU serta wacana keislaman yang dikembangkan.

Kenyataan semacam ini tentu saja sangat memprihatinkan serta tidak menguntungkan bagi NU. Mengapa? Karena akan menimbulkan kesan seolah-olah NU, baik secara organisatoris maupun kultural, merupakan komunitas yang sepanjang sejarah kehidupannya selalu disibukkan

oleh masalah-masalah politik dan mengabaikan aspek intelektual. Asumsi semacam ini tentu saja bertolak belakang dengan kenyataan bahwa NU, di mana ulama sebagai tulang punggungnya, mengemban misi sebagai *transmitter* khazanah intelektualisme Islam klasik. Di tingkat makro, hal ini juga akan menimbulkan kesan adanya kemiskinan intelektualisme Islam di Indonesia.

Terbentuknya Intelektualisme NU: Jaringan Awal Masa Formatif

Akar-akar pembentukan intelektualisme NU dapat dilacak jauh ke belakang sejak abad 17 dan 18.⁴ Penelitian yang dilakukan Azra menunjukkan bahwa pada masa ini Islam di Nusantara sudah menampilkan dinamika intelektual yang cukup mengesankan, meskipun jika dibandingkan dengan dinamika intelektual di belahan dunia yang lain dapat dikatakan masih tertinggal.⁵ Dinamika itu antara lain nampak dari keterlibatan ulama-ulama Nusantara pada -pinjam istilah Azyumardi Azra-jaringan ulama (*network of the ulama*) yang berpusat di Haramain (Makkah dan Madinah). Perintis keterlibatan ulama "Jawi" itu antara lain diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Nur al-Din al-Raniri (w. 1068 H/1658 M), Abd al-Rauf al-Sinkili (1024-1105 H/1615-1693 M), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1030-1111 H/1629-1699 M), Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) dan sebagainya.⁶

Jaringan intelektual tersebut terus berlanjut hingga abad 19 dan 20, saat di mana -pinjam istilah Zamakhsyari Dhofier-geneologi intelektual (*intellectual geneology*) ulama NU mulai kelihatan jelas. Dengan

demikian, dalam rentang waktu yang cukup panjang sebelum ulama-ulama NU periode awal menjalin jaringan intelektual dengan Makkah dan Madinah, para ulama Jawi telah menyerap tradisi Timur Tengah sekaligus mengembangkan wacana keagamaan, baik pada aspek teologi, fikih maupun tasawuf yang pada gilirannya akan dijadikan standar keislaman ulama Nusantara.

Pada paroh kedua abad 19, wacana keagamaan Nusantara antara lain ditandai dengan semakin mapannya jaringan tersebut. Namun pada masa ini ada perubahan-perubahan signifikan mengenai posisi ulama Nusantara di Haramain. Jika pada masa-masa sebelumnya ulama "Jawi" lebih sebagai murid dari ulama Haramain, pada abad 19 mulai muncul ulama-ulama Nusantara bertaraf internasional yang menjadi "guru besar" di pusat Islam tersebut. Dari guru-guru itu yang nantinya akan melahirkan *Southeast Asia Connection* (cabang jaringan di Asia Tenggara). Nama-nama yang paling menonjol mengenai hal ini antara lain Nawawi al-Bantani (1230-1314 H/1813-1879 M), Ahmad Khatib al-Sambasi (w. 1875 M), Abd al-Karim al-Bantani, Ahmad Rifa'i Kalisalak (1200-1286 H/1786-1870), Ismail al-Khalidi al-Minangkabawi, Daud Ibnu Abdullah al-Fatani, Junaid al-Batawi, Ahmad Khatib al-Minangkabawi (1276-1334 H/1816-1916 M), Syaikh Ahmad Nahrawi al-Banyumasi (w. 1346 H/1928 M), Muhammad Mahfuz al-Tirmasi (1285-1338 H/1842-1929 M), Hasan Musthafa al-Garuti (1268-1348 H/1852-1930 M), Sayyed Muhsin al-Falimbani, Muhammad Yasin al-Padani (1335-1410 H/1917-1990), Abd al-Karim al-

Banjari, Ahmad Daman-huri al-Bantani dan sebagainya.⁷

Jaringan intelektual ulama NU pada periode awal tidak terlepas dari tokoh-tokoh tersebut. Jika Hasyim Asyari (w. 1945) dijadikan sebagai tokoh sentral intelektualisme NU, maka ada beberapa ulama yang dapat disebut sebagai pusat jaringan intelektual ulama NU, yaitu Mahfuz al-Tirmasi, Nawawi al-Bantani, Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Kiai Khalil Bangkalan. Generasi NU pertama⁸ yang seangkatan (atau sedikit di bawah) Hasyim Asyari seperti Bisri Syansuri (1886-1990) dan Wahab Hasbullah (1888-1971) jaringan intelektualnya tidak terlepas dari nama-nama tersebut.

Di samping jaringan "domestik" genealogi intelektual ulama NU, sebagaimana ulama-ulama sebelumnya, juga menjadikan Makkah dan Madinah sebagai pusat orientasi intelektualnya. Semua ulama-ulama NU pada periode awal ini pernah belajar di Makkah.⁹ Hasyim Asyari sebagai lokomotif NU misalnya, selama 8 tahun tinggal di Makkah sejak berusia 20 tahun dan berguru pada Ahmad Khatib Minangkabawi, Mahfuz al-Tirmasi dan Nawawi al-Bantani.

Mereka adalah ulama-ulama dengan reputasi internasional yang mempunyai pengaruh besar terhadap wacana intelektualisme Islam di Nusantara. Nawawi al-Bantani yang dipuji Snouck Hurgronje sebagai orang Indonesia yang paling alim pada masanya di samping juga sangat rendah hati, adalah ulama yang sangat produktif menulis berbagai kitab dalam berbagai disiplin ilmu yang dipelajari di pesantren.¹⁰ Nawawi al-Bantani agaknya

tepat jika dikatakan sebagai «poros» pembentukan intelektualisme NU.

Namun jika dilihat dari tingkat keterpengaruhan, sebagaimana dikatakan Zamakhsyari Dhofier, 'guru besar' yang sangat berpengaruh kepada ulama NU, terutama Hasyim Asyari, adalah Syaikh Mahfuz al-Tirmasi.¹¹ Otoritas intelektual Mahfuz agaknya bisa disejajarkan dengan Nawawi al-Bantani meskipun di antara keduanya terdapat hubungan guru-murid. Tulisan-tulisan Mahfuz meliputi berbagai bidang ilmu keislaman seperti fikih, usul fikih, tauhid dan juga tasawuf. Yang paling populer adalah karangannya dalam bidang Hadis, baik menyangkut metodologi penelitian maupun sejarah dan karya ulama besar.¹²

Sebagaimana Hasyim Asyari, ulama-ulama seperti Wahab Hasbullah juga mempunyai jalur transmisi intelektual yang tidak jauh berbeda. Setelah berkelana di berbagai tempat (pesantren) mulai dari Tambak Beras Jombang (tempat orang tuanya), Langitan Tuban, Mojosari Nganjuk, Tawangsari Surabaya, Kademangan Bangkalan (tempat Kiai Khalil) sampai ke Tebu Ireng Jombang, Wahab kemudian melanjutkan pengembaraannya ke Saudi Arabia. Di sana ia belajar dengan ulama-ulama yang di antaranya pernah mengasuh Hasyim Asyari, seperti Mahfuz al-Tirmasi, Kiai Muhtaram, Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Kiai Bakir, Kiai Asyari dan Syaikh Abdul Hamid.¹³ Tipe santri kelana demikian juga dilakukan tokoh-tokoh seperti Bisri Syansuri, Wahid Hasyim, Kiai Munawir,¹⁴ Kiai Ma'shum,¹⁵ As'ad Syamsul Arifin, Ahmad Siddiq¹⁶ dan sebagainya.

Menjelajah Cakrawala: Dimensi-Dimensi Intelektualisme NU

Dibanding kelompok 'modernis' dimensi intelektualisme NU bisa dikatakan 'paripurna' karena terbentang sejak zaman Nabi saw, sahabat, tabi'in hingga masa-masa yang sering disebut taklid, dan juga khazanah pembaharuan masa modern meski NU sangat berhati-hati dalam merespon. Sedangkan kelompok 'modernis' khazanah intelektualismenya mengalami diskontinuitas karena terbatas pada masa Nabi, sahabat (*salaf al-shalih*), sedikit Ibnu Taimiyah, hingga pembaharu modern seperti Muhammad bin Abd al-Wahab, Rasyid Ridha, al-Afghani dan Muhammad Abduh. Atas dasar itu, ketika pada awal abad 20 kelompok modernis menancangkan proyek pembaharuan dengan 'mendengarkan' slogan kembali kepada al-Quran dan Hadis, warisan intelektual yang dibangun selama abad 13 H dicampakkan begitu saja karena dianggap berbau taklid, bid'ah dan penuh khurafat.¹⁷

Penerimaan NU terhadap khazanah lama ini yang menjadikannya dijuluki 'tradisional' sekaligus sebagai penjaga kelestarian tradisi,¹⁸ bukan saja institusi-institusi tradisional tapi juga kelestarian wacana intelektualisme. Dalam kaitan dengan yang terakhir ini, tradisi keilmuagamaan yang dikembangkan NU dapat ditelusuri melalui Qanun Asasi¹⁹ yang merupakan tulisan atau teks pidato dari KH. Hasyim Asy'ari. Qanun Asasi sebenarnya bukan saja merupakan pedoman bagi warga NU, tapi lebih dari itu dapat dilihat sebagai rumusan-rumusan yang menggambarkan wacana dan spektrum intelektualisme NU pada saat itu.

Tradisi Intelektualisme NU bertumpu pada doktrin Ahl al-sunnah wa al-jam'ah (Aswaja). Doktrin tersebut berpangkal pada tiga pertautan organis yaitu mengikuti paham al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam berteologi, mengikuti salah satu mazhab empat dalam fikih dan mengikuti cara yang ditetapkan Junaid al-Baghdadi dalam tasauf.

Perlu ditegaskan, rumusan doktrin Aswaja tersebut tidak seluruhnya terdapat dalam Qanun Asasi -nya Hasyim Asy'ari. Dalam Qanun Asasi hanya disebutkan kata Aswaja dan sedikit elaborasi mengenai doktrin fikih. Bahkan, nama-nama seperti al-Asy'ari, al-Maturidi dan al-Junaid tidak ditemukan dalam Qanun Asasi.²⁰ Bahkan dalam AD/ART NU juga tidak ditemukan rumusan paham Aswaja NU yang berkaitan dengan teologi dan tasauf. Dalam Statuten Perkoempoelan Nahdlatol Oelama tahun 1930 pada pasal 2 hanya disebutkan doktrin yang berkaitan dengan fikih.²¹

Rumusan Aswaja NU secara lengkap baik menyangkut teologi, tasauf maupun fikih justru terdapat dalam tulisan KH, Bisri Mustafa (1915-1977) dalam *Risalah Ahlus-sunnah wal Jama'ah*, (Kudus: Menara Kudus, 1966). Dengan demikian, patut diduga bahwa doktrin yang berkaitan dengan teologi dan tasauf baru dirumuskan kemudian oleh Bisri Mutaafa meski tidak tertutup kemungkinan hal itu sudah diketahui, bahkan dipraktekkan oleh jamaah NU. Rumusan ini yang kemudian dipahami banyak orang sebagai paham Aswaja. Namun sekali lagi, rumusan yang lebih lengkap ini justru tidak pernah disahkan dalam Mukhtamar.

Paham Aswaja demikian sebenarnya merupakan cerminan dimensi intelek-

tualisme NU. Tentu saja tulisan singkat ini tidak mungkin untuk menggambarkan perkembangan keseluruhan wacana dari tiap dimensi intelektualisme ini secara komprehensif. Di sini hanya akan dilihat aspek-aspek yang menonjol dari perkembangan itu serta pergeseran-pergeseran yang terjadi.

Dalam kaitan ini, tulisan Imam Ghazali Said berjudul "Upaya Pengembangan Pemahaman Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dalam Nahdlatul Ulama" dalam *taswirul Afkar* No. 1 1997 cukup bagus meskipun dia lebih menonjolkan kritik teologis daripada fikih maupun tasauf. Ada pernyataan menarik dari Ghazali Said bahwa hingga sekarang tidak (belum?) ada elaborasi teoritis yang sekaligus merupakan jawaban dari pertanyaan mengapa NU memilih paham "ini" atau "itu". Dalam teologi misalnya, mengapa harus mengikuti al-Asy'ari dan al-Maturidi, apa yang menarik dari mereka.

Pernyataan-pernyataan demikian penting untuk dijawab karena warga NU selama ini lebih banyak disuruh untuk "menghafal" sifat dua puluh misalnya, dari pada mengetahui mengapa mesti ada sifat dua puluh. Bukan itu saja, kalau kita telusuri lebih jauh pandangan al-Asy'ari dan al-Maturidi sebenarnya terdapat perbedaan yang sangat jauh. Bagaimana mungkin menganut dua paham sekaligus yang keduanya berbeda sama sekali, terutama dalam melihat soal akal dan wahyu serta perbuatan manusia.²² Dengan demikian, wacana teologi NU pada mulanya cenderung fatalistik, elitis, teo-sentris dan sangat menekankan pada eskatologis.²³

Wacana teologi yang demikian, bel-

kangan banyak mendapat kritik dari tokoh-tokoh muda NU karena dianggap terlalu "Tuhan oriented" dan gagap dalam berdialektika dengan realitas sosial. Nuruddin Amin, sekretaris PW NU Yogyakarta, misalnya mengusulkan perlunya mengubah paradigma teologi yang semula didominasi oleh term-term teo-sentris diganti dengan teologi antropo-sentris.²⁴

Demikian juga dalam bidang tasauf, kita hampir tidak tahu mengapa harus mengikuti al-Baghdadi dan al-Ghazali. Hal ini bisa dipahami karena tasauf dalam NU tidak menjadi discourse intelektual tapi lebih sebagai praktek-praktek ritual dan bimbingan perilaku untuk menambah kesalehan pribadi seseorang. Meski demikian kita bisa menduga, pilihan pada al-Baghdadi dan al-Ghazali karena kedua orang ini dianggap sebagai tokoh yang mampu mendekatkan antara tasauf dan syariat yang dalam sejarahnya pernah terjadi ketegangan dan membelah ulama menjadi dua bagian: *ahl al-syariah (fikih)* dan *ahl al-haqiqat*. Bahkan banyak *ahl al-haqiqat* (para sufi yang sudah mencapai pada tingkat tertentu) yang dihakimi oleh para ahli syariat sebagai musyrik yang berarti halal darahnya. Di tengah ketegangan seperti itu, al-Baghdadi dan al-Ghazali ternyata mampu menyandingkannya kembali sehingga lahir konsep yang kemudian disebut neo-sufisme.²⁵ Sikap moderat dan menengahi (*al-i'tidal dan tawasuth*) ini yang agaknya mendorong ulama NU memilih al-Ghazali dan al-Baghdadi.

Di banding yang lain, aspek fikih agaknya yang paling mendapat perhatian

lebih dari NU.²⁶ Namun demikian, yang perlu digarisbawahi, meskipun pada tingkat wacana NU dapat menerima empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali) namun dalam praktek sangat Syafi'iyah, dan sangat sedikit yang langsung ke Imam Syafi'i. Sehingga tidak heran jika pemikiran-pemikiran Imam Syafi'i kalah populer dibanding, misalnya dengan al-Rafi'i, al-Nawawi dan sebagainya.

Di samping itu wacana hukum yang dikembangkan NU lebih "fikih oriented" daripada usul fikihnya.²⁷ Hal ini bisa dilihat dari prosedur bagaimana ulama-ulama NU mengambil keputusan hukum dalam *Bahst al-Masail* yang lebih mengacu pada *ibarat* yang terdapat dalam kitab-kitab fikih daripada usul fikih. *Istinbath al-ahkam* di kalangan NU tidak dipahami sebagai upaya mengambil hukum dari al-Quran dan sunnah dengan menggunakan metode ushul fikih tertentu, tapi dipahami sebagai penggalian hukum dengan men-tathbiq-kan secara dinamis dari nas-nas fukaha -dalam hal ini Syafi'iyah-dalam konteks masalah yang dicari pemecahan hukum-nya.²⁸ Sedangkan usul fikih dan *qawaid al-fiqhiyah* yang mestinya menjadi basis metodologis dalam penetapan hukum, dalam *Bahst al-Masail* sekedar menjadi penguat.²⁹ Dengan pengertian *istinbath* yang demikian maka tidak heran jika ketetapan-ketetapan hukum NU tidak merujuk pada al-Quran dan sunnah, tapi merujuk pada kitab-kitab fikih meskipun hal ini tidak berarti NU mengutamakan kitab fikih daripada al-Quran dan sunnah sendiri.

Dengan prosedur demikian, fikih dalam NU cenderung normatif yang di sana menyiratkan adanya problem metodologis.

Sahal Mahfudh, Wakil Rais 'Am PB NU, mengakui hal itu dengan mengatakan bahwa *Bahst al-Masail* sebagai potret utuh intelektualisme NU dalam bidang fikih memang belum memuaskan, baik untuk keperluan ilmiah maupun sebagai upaya menghadapi tantangan zaman.³⁰

Kesadaran internal demikian ternyata mendapat respon positif dari pemikir-pemikir muda yang berupaya untuk membuka cakrawala fikih NU. Dalam halaqah yang diprakarsai RMI (*Rabithah Ma'ahid Islamiyah*) dan P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) selama periode 1988-1990, NU berhasil merumuskan lima ciri pokok "fikih barunya". Pertama, selalu diupayakan intepretasi ulang dalam mengkaji teks-teks fikih untuk mencari konteksnya yang baru. Kedua, makna bermazhab berubah dari mazhab secara tekstual (*mazhab qauli*) menjadi mazhab secara metodologi (*mazhab manhaji*). Ketiga, verifikasi mendasar tentang ajaran pokok (*ushul*) dan ajaran-ajaran cabang (*furu*). Keempat, fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum positif negara. Kelima, pengenalan metode berfikir filosofis terutama dalam masalah sosial dan budaya.³¹

Komitmen untuk merumuskan "fikih baru" tersebut dipertegas dalam Munas di Lampung 1992 yang ditindaklanjuti dalam Mukhtar ke 29 di Cipasung pada 1994. Pada dua forum tersebut NU mempertegas untuk memasuki wilayah *mazhab fi al-manhaj*. Namun dalam prakteknya, NU nampaknya masih "setengah hati". Mereka sangat terikat oleh qiyas yang diderivasikan dalam istilah *ilhaq al-masail bi nazairiha*, yang

menurut hemat saya hal ini merupakan penggunaan *qiyas* secara “anarkhis” untuk menghindari *istinbath al-ahkam min masa-diriba al-ashliyah*.³² Istilah *al-maslahat al-mursalah* juga sedapat mungkin dihindari dan digunakan istilah *al-maslahat al-'ammah*.

Metode penetapan hukum yang demikian, meskipun nampaknya sederhana, tapi tidak mudah, karena dituntut harus menguasai dan mendalami berbagai macam kitab fikih. Di sini menunjukkan keluasan cakrawala fikih ulama NU meskipun harus mau menerima kritik karena terlalu normatif.

Di luar tiga doktrin Aswaja sebagaimana telah disebutkan di atas, aspek politik agaknya tidak secara spesifik dimasukkan dalam salah satu doktrin Aswaja NU. Hal ini kemungkinan besar karena adanya pemahaman bahwa politik (*siyasah*) merupakan salah satu cabang dari fikih.³³ Karena itu, keputusan-keputusan politik NU selalu menggunakan paradigma fikih.³⁴ Meskipun mazhab politiknya tidak disebutkan secara jelas, namun beberapa tokoh NU mengidentifikasi sosial politiknya pada garis « realisme politik » yang berakar pada pemikiran Ibnu Khaldun dan al-Mawardi, untuk sebagian al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah.

Realisme politik Khaldunian sejak awal menyangkal argumen klasik para teolog dan filosof muslim yang melihat agama sebagai basis tatanan sosial dan kenegaraan. Ibnu Khaldun justru meletakkan *ashabiyah* (solidaritas suku) sebagai basis otoritas politik. Tatanan sosial-kenegaraan dibangun dengan menundukkan seluruh otoritas (termasuk otoritas agama) kepada otoritas politik yang berbasis pada kekuatan

ashabiyah.³⁵ Mazhab realisme politik ini berasumsi, perilaku masyarakat pada dasarnya cenderung anarkhis. Oleh karena itu, penegakan otoritas politik kenegaraan menjadi niscaya untuk menjamin apa yang oleh al-Ghazali disebut “tertib sosial” (*social order*) dan aktualisasi ajaran agama. Implikasinya, otoritas politik kenegaraan lalu membangun “logika negara” yang otonom dan bebas dari otoritas agama. Al-Mawardi dan al-Ghazali sampai pada kesimpulan bahwa hidup di bawah kekuasaan despotik selama seribu tahun masih lebih baik daripada semalam dalam situasi anarkhis (tanpa penguasa). Penguasa, meskipun despotik, bukan saja harus ditolerir, tapi tetap harus ditaati dan sah sejauh ia memberi keleluasaan untuk melakukan praktek ritual keagamaan. Akhirnya Ibnu Khaldun menyatakan: “Kekuasaan adalah kebenaran, dan upaya untuk menentang kekuasaan atas nama kebenaran adalah sia-sia”.³⁶

Dengan paham politik demikian yang ditopang oleh keluasan wawasan fikih, tidak terlalu sulit bagi kita untuk memahami perilaku politik NU yang senantiasa berubah-ubah.³⁷ Perubahan-perubahan itu menunjukkan adanya perkembangan dan pergeseran wacana politik NU.

Arah Baru Intelektualisme NU

Walaupun sangat lamban, intelektualisme NU senantiasa mengalami perkembangan. Namun perkembangan yang sangat fenomenal baru tampak pada paroh kedua 80-an. Dalam kaitan ini kita harus menyebut nama Kiai Achmad Siddiq (1926-1991) yang sejak 1984 menjadi Rais 'Am PB NU, serta KH. Abdurrahman

Wahid yang menjadi Ketua Umum Tanfiziyah PB NU selama tiga periode sejak 1984. Kedua tokoh ini bisa disebut sebagai 'lokomotif' intelektualisme NU, walaupun keduanya mempunyai *style* intelektual yang berbeda.

Untuk mengamati perkembangan intelektualisme NU, saya memandang perlu untuk sekedar membuat tipologi sederhana. Tipologi ini dimaksudkan untuk melihat kecenderungan-kecenderungan umum intelektual NU. Karenanya, tipologi ini tidak bersifat hierarkhis, artinya meskipun sudah muncul kecenderungan intelektual yang baru tidak berarti kecenderungan lama hilang sama sekali, apalagi beranggapan kecenderungan "ini" lebih baik dari "itu".

Dalam kaitan ini ada beberapa corak dan kecenderungan intelektualisme NU. Pertama, konservatif. Ciri utama kelompok ini adalah pemahaman Aswaja sebagai muatan-muatan doktrin sebagai upaya untuk peneguhan identitas masa lalu, baik dalam tradisi keilmuan maupun perilaku kehidupan. Mereka lebih menitikberatkan pada *al-muhafazah 'ala al-qadim al-shalih* (memelihara khazanah lama, berorientasi ke masa lampau) daripada *al-akhzu bi al-jadid al-ashlah* (mencari sesuatu yang baru, berorientasi ke masa depan). Karena pemahaman yang demikian, mereka sangat resisten terhadap warisan lama, dan pada saat yang lama bersikap 'dingin' (bahkan reaktif) terhadap hal-hal yang dianggapnya baru. Generasi-generasi awal NU seperti Hasyim Asy'ari, Wahab Hasbullah, Bisri Syansuri pada tingkat tertentu dapat dikategorikan dalam kelompok ini. Ciri lain dari kelompok konservatif adalah belum

adanya diversifikasi pemahaman keagamaan. Artinya pemahaman agama yang berkembang pada saat itu masih «berwajah tunggal», belum ada pengayaan wacana. Ekspresi paling nyata dari kecenderungan ini adalah keterlibatan NU untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara pada masa-masa awal republik ini.

Kedua, neo-tradisionisme. Ciri menonjol dari kecenderungan ini adalah kemampuan untuk senantiasa meneguhkan identitas tradisional, tapi pada saat yang sama diikuti keberanian untuk terbuka terhadap modernisasi. Mereka tidak resisten dalam mempertahankan tradisi lamanya, tapi sudah lebih berani membuka diri terhadap perkembangan dan munculnya wacana baru. Figur yang paling representatif untuk mewakili kecenderungan ini adalah KH. Achmad Siddiq. Beliau bukan saja tokoh yang mampu mencairkan ketegangan relasi agama-negara dengan penerimaan terhadap Pancasila sebagai asas tunggal, tapi juga seorang tokoh yang layak disebut sebagai pembuka jendela modernisasi meskipun tetap berbasis pada tradisi.

Ketiga, neo-modernisme-liberalisme.³⁸ Bila dibandingkan dengan wacana pemikiran yang pernah berkembang dalam NU, neo-modernisme-liberalisme merupakan gerakan pemikiran baru yang menawarkan sebuah progresivitas dalam melihat dan merespon perkembangan. Dalam konteks ke-Indonesiaan, gerakan pemikiran ini mulai berkembang pada era 80-an yang mencoba untuk mempertemukan antara vitalitas tradisi dengan dengan modernitas. Gerakan ini mempunyai perhatian yang serius pada keinginan untuk menghidup-

kan kembali cita-cita liberal Islam -yang ditunjukkan oleh khazanah tradisionalnya— dalam kaitannya dengan upaya menjawab tantangan modern. Agenda ini dibangun atas dasar tradisi keislaman yang mapan. Karena berbasis tradisi maka sebenarnya NU yang paling siap untuk ber-neo-modernisme.

Greg Barton³⁹ mengemukakan beberapa ciri neo-modernisme yang sekaligus membedakannya dengan corak pemikiran yang lain. Pertama, berbeda dengan tradisionalis-konservatif, neo-modernisme menampakkan gerakan yang progresif, mempunyai sikap positif terhadap modernitas. Kedua, meski merupakan respon terhadap modernitas, neo-modernis tidak melihat Barat sebagai ancaman atas Islam, sebaliknya ia justru menjadi penyempurna peradaban Barat-modern. Ketiga, neo-modernisme membuka peluang terjadinya bentuk tertentu 'sekularisme' dalam berbangsa dan bernegara. Keempat, neo-modernisme menunjukkan sikap pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif, sekaligus membuka peluang adanya pluralisme sosial dan keagamaan.

Perkembangan wacana neo-modernisme dalam NU tidak terlepas dari figur Gus Dur. Dia bukan saja tokoh yang mampu memberi nuansa baru pada NU, tapi juga tokoh yang mampu membalik orientasi gerakan NU, dari gerakan politik, ke gerakan budaya. Gerakan budaya ini membawa implikasi besar terhadap perkembangan NU, baik terhadap penguatan *civil society* maupun tumbuhnya gairah intelektual baru dalam NU, sehingga lahirlah "generasi baru NU" yang mempunyai corak keislaman yang berbeda

dengan pendahulunya.

Berkaitan dengan lahirnya generasi NU baru, spektrum intelektualisme NU mengalami perluasan yang cukup signifikan, bahkan mereka berani menggugat dan membongkar pemahaman keagamaan yang selama ini dianggap mapan, baik terhadap paham teologi, tasauf maupun fikih. Orientasi keilmuan mereka tidak lagi pada Haramain sebagaimana generasi sebelumnya, tapi bergeser ke Barat sebagai sumber keilmuan yang selama ini diabaikan, bahkan dimusuhi NU. Generasi baru tidak hanya fasih melafalkan pemikiran al-Ghazali, al-Asyari, al-Maturidi dan sebagainya, tapi juga fasih 'mendengarkan' pemikiran tokoh-tokoh seperti Nietzsche, Foucault, Derrida dan sebagainya. Mereka sudah berani bergelut dengan "ilmu-ilmu sekuler" yang nantinya akan sangat berpengaruh terhadap cara pandang mereka terhadap agamanya.

Perluasan spektrum intelektualisme dan keterbukaan generasi baru terhadap ilmu-ilmu sekuler memungkinkan mereka untuk terlibat secara lebih jauh dalam pembentukan wacana intelektualisme Islam Indonesia, seperti wacana tentang perempuan, agama-negara, keadilan sosial, demokrasi, *civil society* dan sebagainya. Mereka tidak saja kritis terhadap Barat, tapi juga kritis terhadap warisan kesejarahannya sendiri.

Selama akhir 80-an dan 90-an generasi baru ini melakukan berbagai upaya serius untuk mengembangkan sebuah wacana baru. Dalam bidang fikih misalnya, mereka berupaya untuk memperluas cakupan dan penalaran fikih tradisional ke wilayah-wilayah masalah baru. Mereka merasa tidak

puas terhadap bentuk dan substansi fatwa yang dikeluarkan para seniornya. Di samping banyak problem yang dibicarakan tidak relevan dengan perkembangan zaman, juga secara metodologis sulit dipertanggungjawabkan karena dasar yang digunakan adalah kitab-kitab otoritatif tanpa melakukan kontekstualisasi, apalagi memberi argumentasi baru.

Pemikiran kritis dan pencarian alternatif-alternatif baru tersebut mendapat perlindungan, patronase dan rangsangan dari Gus Dur sebagai nahkoda NU. Kehadiran Gus Dur begitu menyolok dan sangat dominan sehingga orang dengan gamblang mengenali kontribusinya dalam mengembangkan intelektualisme NU. Terlalu sedikit orang muda NU yang berpikir dengan alur yang sama tanpa menjadi pendukung Gus Dur. Kiai Mustafa Bisri, Sahal Mahfudh, Muchith Muzadi, Hasyim Muzadi adalah beberapa tokoh pesantren yang juga berpikiran kritis.⁴⁰ Yang menarik mereka adalah orang-orang yang berbasis pendidikan pesantren. Di samping nama-nama yang cukup senior tersebut, Kiai Husein Muhammad, kiai muda asal Cirebon, juga menunjukkan kecenderungan yang sama. Meski hanya berpendidikan pesantren, tapi dia sangat kritis dalam merespon sebuah wacana baru.⁴¹

Perkembangan intelektualisme NU tidak terlepas dari tingkat pendidikan warga NU yang mulai baik. Banyak orang-orang muda NU yang menempuh pendidikan tinggi di berbagai jenjang. Jika pada era 60-an dan 70-an sangat sulit untuk mencari sarjana NU, tapi mulai akhir 80-an dan awal 90-an mulai terjadi *intellectual booming* di

kalangan warga NU. Salah satu tokoh muda NU yang sangat berpengaruh dan cukup fenomenal adalah Masdar F. Mas'udi. Sebagai lulusan pesantren dan IAIN, dia berani mendobrak tradisi seperti melakukan kajian kritis terhadap kitab-kitab klasik yang selama ini yang sudah lama menjadi bagian dari tradisi NU yang tidak pernah dipertanyakan. Dia tentu saja tidak akan mencampakkan tradisi, tapi cenderung kepada penafsiran baru yang radikal dan kreatif, meski harus menerima resiko 'didamprat' para kiai. Bahkan ketika pada 1987 dia mengorganisir diskusi kritis tentang kitab kuning di PB NU, harus diberhentikan karena banyak kiai *sepuh* yang tidak berkenan. Meski demikian wacana baru yang dikembangkan terus bergulir di mana-mana.⁴² Ajaran-ajaran baku seperti zakat dan pajak juga mulai dipertanyakan.⁴³

Trend semacam ini ternyata menjadi gejala massif di kalangan kaum muda NU terpelajar, terutama yang menempuh pendidikan di perguruan tinggi seperti IAIN dan atau menjadi aktifis PMII. Perdebatan intelektual cukup marak di antara mereka meski tidak seluruhnya terpublikasi. Di banding dengan mahasiswa modernis yang wacana keislamannya banyak diwarnai pemikiran tokoh seperti al-Maududi dan Sayyid Qutb, mahasiswa PMII (tradisionalis) di samping mempunyai penguasaan yang baik terhadap teks-teks klasik, juga tercerahkan secara intelektual. Mereka mempunyai minat yang tinggi terhadap pengarang-pengarang radikal seperti Hasan Hanafi, Muhammed Arkoun, Abed al-Jabiri, Mahmud Thaha, Muhammed an-Naim dan sebagainya. Kelompok-kelompok studi juga tumbuh di

mana-mana dan menjadi penopang penyebaran gagasan keagamaan radikal, seperti LKIS di Yogyakarta, eLSAD di Surabaya, ILHAM di Semarang, INCRoS di Bandung, Kelompok Kajian 164 di Jakarta dan sebagainya.⁴⁴

Pembongkaran wacana tidak hanya terjadi pada doktrin-doktrin Aswaja NU, bahkan Aswaja yang dipahami NU itu sendiri juga mulai digugat. Dalam kaitan ini saya harus menyebut Dr. Said Aqiel Siradj yang berani mengkritik pedas terhadap pemahaman Aswaja NU. Intinya adalah menggeser Aswaja dari muatan-muatan doktrin menjadi sebuah metode berpikir tertentu dengan ciri-ciri *al-i'tidal wa al-tawasuth* (pola pikir moderat dan menengahi), *al-tawazun* (seimbang), *al-tasamuh* (toleran) serta *al-'adl wa jur'ah* (adil dan berani).⁴⁵ Bahkan perkembangan terakhir muncul upaya untuk menggeser Aswaja dari paradigma teologis ke paradigma kebudayaan.⁴⁶

Intelektualisme Pinggiran: Peneguhan Identitas Tradisi

Terlepas dari itu, meskipun di kalangan muda NU muncul mainstream liberalisasi, namun di belahan lain muncul pula “arus pengimbang” yang tetap mempertahankan konservatisme ortodoksi. Mereka tidak saja “gerah” dengan pemikiran-pemikiran liberal, tapi juga risih dengan keberanian kaum liberal mengacak-acak tradisi yang sudah mapan. Ekspresi intelektualismenya bisa bermacam-macam, baik dengan “purifikasi” terhadap tradisi maupun “pembaruan” dalam pengertian yang sangat terbatas.

Mereka mempunyai wacana pemikiran

keagamaannya sendiri dan tetap menjadikan Makkah sebagai pusat orientasi intelektualnya. Sebagian besar dari komunitas kaum muda NU ini pernah belajar di Makkah dan menjadi anak asuh Syaikh Muhammad Alwi al-Maliki, meskipun tidak seluruhnya demikian. Kecenderungan kaum muda yang demikian bisa disebutkan beberapa nama seperti Najih Maimun di Rembang, Luthfi Basori di Malang, putra-putra Kiai Alawi Muhammad di Sampang Madura, Kiai Ali Karar di Pamekasan dan sebagainya. Komunitas ini mempunyai jaringan intelektual dengan menjadikan guru mereka, Sayyid Muhammad Alwi al-Maliki, sebagai basis solidaritas intelektualnya dan dikomandani Ustaz Ihya'Ulum al-Din di Pujon Malang. Pada tingkat tertentu, Forum Kajian Nahdliyin Strategis (FKNS) yang dikomandani M. Said Budairy⁴⁷ dapat dilihat sebagai “dapur intelektualnya”.

Komunitas NU “pinggiran” tersebut selama ini membuat “wacana tandingan” terhadap pemikiran-pemikiran liberal sebagaimana disinggung di atas. Pada masalah politik terutama yang berkaitan dengan relasi agama-negara kelompok ini mengembangkan pemahaman yang berbeda sama sekali dengan arus utama kaum muda, yaitu politik simbolik formalistik di mana Islam perlu disimbolisasi dalam negara. Pemikiran semacam ini mengambil bentuk dalam partai politik seperti Partai Kebangkitan Umat (PKU) dan Partai Nahdlatul Umat (PNU) atau Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Oleh karena itu, tidak mengherankan kalau mereka tidak menjadi pendukung PKB yang menentang formalisasi agama.

Dalam bidang keagamaan mereka mengembangkan pemikiran yang cenderung memahami Hadis secara tekstual, bahkan mereka memproklamirkan diri sebagai *ahl al-Hadis*. Mereka melakukan studi kritik sanad Hadis pada kitab-kitab yang sering digunakan di pesantren, seperti *Riyadh al-Salibin*, *Durrat al-Nasihin*, *Nasih al-Ibad*, *Ta'lim Muta'allim*. Namun semua ini dilakukan bukan untuk kritis terhadap kualitas Hadis, tapi lebih sebagai sarana untuk memperlihatkan kepada publik bahwa mereka ahli Hadis dan lebih unggul dari kelompok yang lain. Masalah-masalah fikih, terutama yang berkaitan dengan *tanawwu' al-ibadat*, juga menjadi sasaran kritik mereka dengan menggunakan tingkat kesahihan sanad Hadis sebagai dasar.

Yang menarik dari mereka, meskipun secara kultural mereka NU, namun dalam per-kembangannya justru membuat komunitas sendiri dengan cara yang mirip dengan kelompok yang menamakan dirinya Halaqah atau Ushrah yang mengedepankan militansi keberagamaan dan selalu menjadikan kesalihan masa lampau (*salaf oriented*) sebagai pusat orientasi keberagamaan. Komunitas ini mengembangkan paham keagamaannya dengan "indoktrinasi" dan *brain storming* terhadap massanya yang sebagian besar pusat-pusat kerohanian Perguruan Tinggi Umum seperti Universitas Airlangga dan Institut Teknologi Surabaya. "Indoktrinasi" itu pertama-tama dilakukan dengan "mempurifikasi" terhadap *tanawwu' al-ibadat* yang dianggap kurang murni dari kaum salaf dengan melakukan kritik terhadap dasar-dasar Hadis yang digunakan kelompok-kelompok mazhab. Puncak dari "indok-

trinasi" itu adalah pembentukan *syakhsiyah Islamiyah* (kepribadian Islam) yang sesuai dengan tradisi kaum salafi.

Ekspresi sosiologis dari kelompok ini menampakkan ciri-ciri sebagai berikut: pertama, mereka sangat peka terhadap perubahan-perubahan "asesoris" ibadah seperti salat dengan pakai kaos, tidak memakai tutup kepala, khatbah dengan memakai celana dan sebagainya. Kedua, di kalangan NU mereka dikenal sebagai anti Gus Dur, baik dalam hal pemikiran keagamaan maupun perilaku politiknya. Dengan menggunakan kerangka *ahl al-Hadis*, mereka sering menilai Gus Dur dan kelompok liberal lainnya sebagai orang yang menggunakan dalil *syaz*, sehingga sering dicap menjual agama dan tidak mempunyai militansi keberagamaan seperti paham toleransi terhadap agama lain yang dianggap berlebihan, menghalalkan bank, tolong menolong dengan non-muslim dan sebagainya. Ketiga, akibat dari militansi terhadap tradisi, mereka cenderung tertutup dengan perkembangan-perkembangan pemikiran baru. Atas dasar itu tidak mengherankan, apabila muncul sebuah wacana pemikiran baru yang dianggap menyimpang, mereka membuat "wacana tandingan" meski dalam posisi defensif. Sebagai contoh misalnya, ketika Dr. Said Agil Siradj memunculkan wacana baru tentang paham Aswaja mereka bereaksi keras yang diwakili oleh orang seperti Najih Maimun. Ilustrasi di atas menunjukkan bahwa perkembangan intelektualisme NU tidak bersifat hierarkhis dan tidak berwajah tunggal.

P e n u t u p

Uraian di atas ingin menegaskan bahwa wacana intelektualisme NU mengalami pergeseran-pergeseran. Pergeseran itu antara lain disebabkan karena semakin membaiknya tingkat pendidikan warga NU yang diikuti dengan pergeseran orientasi keilmuan dari Makkah-Madinah (Timur Tengah) ke Barat.

Pernik-pernik perkembangan pemikiran NU sangatlah banyak dan sulit untuk dilihat hanya dengan satu kedip mata. Di sinilah diperlukan kehati-hatian agar kita tidak mengambil kesimpulan yang keliru.

Catatan:

¹Deliar Noer dalam bukunya *Gerakan Modern Islam di Indonesia* melihat NU dengan menggunakan pendekatan ini, di mana NU dikategorikan sebagai organisasi "tradisional" sedang yang lain seperti Muhammadiyah, Persis dikategorikan sebagai organisasi "modern". Namun sayang ia tidak memberi kualifikasi kategoris tentang tradisional dan modernis ini. Kategori semacam ini agaknya lebih banyak menjebak daripada sebagai kerangka analisis, karena di balik kategori itu sebenarnya ada "kesadaran lain" bahwa tradisional itu jelek, konservatif, kolot dan ketinggalan zaman, sedangkan modern itu sebaliknya.

²Kecenderungan demikian hampir mewarnai seluruh kajian tentang Islam, termasuk Islam di Indonesia. Para peneliti tentang Islam kebanyakan lebih tertarik mengkaji Islam dari sisi politik-kekuasaan tersebut. Dari sini kemudian muncul kesan yang kurang menguntungkan bahwa sejarah Islam seolah-olah identik dengan sejarah raja-raja, jatuh banggunya sebuah dinasti, perebutan kekuasaan di antara elit politik dan sebagainya. Sedangkan aspek yang berkaitan dengan dinamika sosial intelektual agak terlupakan.

³Karya-karya tersebut dapat dilihat misalnya, Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan*

Nabdhlatul Ulama, (Sala: Jatayu, 1985), Mahrus Irsyam, *Ulama dan Politik: Upaya mengatasi Krisis*, (Jakarta: Yayasan Perkhidmatan, 1984), Kacung Marijan, *Quo Vadis NU setelah Kembali ke Khittan 1926*, (Surabaya, Erlangga, 1992), Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), Ali Haidar, *Nabdhlatul Ulama dan Islam: Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta: Gramedia, 1994), Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan Nahdlatul Ulama Negara*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), Ellyasa KH Dharwis (Ed.), *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), A. Gaffar Karim, *Metamorfosis: NU dan Politisasi Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 1995), Adree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Bentuk, Isi dan Makna*, (Yogyakarta: LKIS, 1999) dan sebagainya.

⁴Penelitian yang cukup komprehensif mengenai hal ini, lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVI II dan XVI III, Melacak Akar-Akar Pembaruan Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992). Lihat pula Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangannya hingga Abad ke-19*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1990).

⁵Nurcholish Madjid menjelaskan keteringgalan ini dengan membuat ilustrasi, ketika al-Ghazali (w. 1111 M) sibuk berpolemik mengenai masalah-masalah kefilosofatan, di Nusantara berada dalam puncak kejayaan kerajaan Kediri yang dipimpin Jayabaya. Jika al-Ghazali menulis karya-karya kefilosofatan seperti *Ihya' Ulum al-Din*, *Tahafut al-Falasifah*, *al-Munqiz min al-Dhalal* dan sebagainya Jayabaya menghasilkan karya *Jangka Jayabaya* yang lebih merupakan khayalan, kalau tidak dikatakan sebagai karya mistik. Padahal, masa hidup al-Ghazali berada di ujung masa kebesaran Islam, bahkan ketika masa keemasan Islam (*al-'ashr al-zahabi*) sudah berada pada grafik yang menurun. Kenyataan demikian, menurut Cak Nur, mengakibatkan adanya kesenjangan intelektual dan kultural antara Islam Indonesia dengan dunia Islam yang lain. Lihat Nurcholish Madjid, *Tradisi Is-*

lam: Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 3-11, 43-46.

⁶Ahmad Baso dalam tulisannya berjudul "Kritik atas "Nalar melayu": Telaah atas Tradisi Intelektual Islam Indonesia dan Problem Rasionalitas" *tashwirul Afkar* edisi No. 2 tahun 1998 mengkritik terhadap teori ini. Menurutnya, teori jaringan ulama yang dibangun Azra mengabaikan peran tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri, Syams al-Din al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar dan juga tokoh-tokoh Walisongo di Jawa. Kritik semacam ini memang ada benarnya, meski tidak seluruhnya benar. Kurang tepat jika dikatakan peran Hamzah Fansuri dan Syams al-Din Sumatrani terabaikan dalam teori Azra, karena dia juga memberi porsi yang cukup kepada dua tokoh tersebut ketika membahas Nur al-Din al-Raniri karena mereka terlibat dalam polemik mengenai paham *wujudiah*. Sedangkan gugatan Ahmad Baso terhadap peran Syekh Siti Jenar dan Walisongo yang hidup pada abad 15 M memang ada benarnya. Menurut para ahli sejarah, Walisongo mempunyai peran besar dalam mengislamkan tanah Jawa pada abad 15, dan sebagian besar mereka adalah keturunan Arab. Jika hal ini benar, maka pertanyaan yang muncul adalah apakah pada masa ini telah terjadi jaringan intelektual dengan pusat-pusat peradaban Islam. Pertanyaan ini memang masih "gelap" karena data tentang Islam di Indonesia sebelum abad 17 sangat sedikit. Kalau toh ada sudah bercampur dengan mitos-mitos yang sulit untuk dibuktikan secara empirik. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995). Lihat pula M.C. Rifflecks, *Sejarah Indonesia Modern*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991), h. 13-14. Lihat pula Abdurrahman, *The Pesantren Architects and Their Socio-Religious Teachings (1850-1950)*, (Los Angeles: Disertasi UCLA, 1997), h. 45-58.

⁷Lihat Azyumardi Azra, "Ulama Indonesia di Haramain: Pasang Surut Sebuah Wacana Keagamaan" dalam *Jurnal Ulumul Quran*, volume III no. 3 tahun 1992, h. 76-85.

⁸Sebagai acuan analisis, generasi NU hingga

sekarang secara sederhana dapat dikelompokkan dalam beberapa generasi. Generasi pertama adalah tokoh-tokoh yang ikut membidani kelahiran NU yang diwakili oleh tokoh seperti Hasyim Asyari, Wahab Hasbullah, Bisri Syansuri. Generasi kedua diwakili oleh tokoh-tokoh seperti Wahid Hasyim, Saefuddin Zuhri, Ahmad Siddiq, As'ad Syamsul Arifin dan sebagainya. Sedangkan generasi ketiga diwakili oleh tokoh seperti Abdurrahman Wahid, Fahmi Saefuddin, Mustafa Bisri dan sebagainya. Kategorisasi tersebut memang tak bisa dipegang secara kaku karena orang seperti Ahmad Siddiq misalnya bisa saja masuk generasi kedua atau ketiga. Meski demikian, kategorisasi berdasar generasi tersebut dianggap perlu sekedar untuk kebutuhan analisis.

⁹Mengenai geneologi intelektual ulama NU lebih lanjut lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandang Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), cet. Ke enam, h. 85-96. Lihat pula Abdurrahman, op. cit., h. 91.

¹⁰Lebih jauh lihat Karel A Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 117-127. Menurut catatan Martin tidak kurang dari 40 karya Nawawi dan sekitar 22 yang hingga sekarang masih beredar di pesantren. Martin van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning*, h. 38.

¹¹Zamakhsyari Dhofier, "KH. Hasyim Asy'ari : Penggalang Islam Tradisional », dalam Humaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS, *Biografi 5 Rais 'Am Nahdlatul Ulama*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1995), h. 8.

¹² Mengenai karier intelektual dan karya-karya Mahfuz, lihat Abdurrahman Mas'ud, "Mahfuz al-Tirmasi (d. 1338/1919) : An Intellectual Biography" dalam *Studia Islamika* Vol. 5 No. 2 1998, h. 29. Otoritas Mahfuz dalam bidang Hadis ini dapat dilihat dari pengakuan para ulama -khususnya kiai Jawa- akan posisinya dalam mata rantai intelektual dalam bidang Hadis. Ia diakui sebagai mata rantai yang kuat dalam transmisi intelektual pengajaran Hadis Bukhari. Ia berhak memberi ijazah kepada

murid-muridnya yang berhasil menguasai kitab tersebut. Ijazah ini diyakini berasal langsung dari Imam Bukhari sendiri yang ditulis sekitar seribu tahun yang lalu, dan diserahkan secara berantai melalui 23 generasi ulama yang telah menguasai karya tersebut di mana Mahfuz adalah ulama yang ke 23.

¹³Lihat Zanakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, op. cit., h. 26-27.

¹⁴Ali As'ad, KH. M. Munawir Pendiri Pondok Pesantren Krapyak, (Yogyakarta : tanpa penerbit, 1975).

¹⁵Chaidar, *Manaqib Mbah Maksud*, (Kudus: Menara Kudus, 1972)

¹⁶Ulama-ulama NU yang berada dalam keluarga Siddiq sebagian besar juga pernah belajar di Makkah. Lebih jauh lihat Affan Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq*, (Jember: Ponpes al-Fatah, tt).

¹⁷Penolakan kelompok modernis ini berarti pengabaian terhadap khazanah intelektual Islam yang mengantarai dengan era modern. Akibatnya, terjadi keterputusan historis yang sering mengakibatkan mereka kehilangan jejak. Padahal, kalau mau jujur, khazanah itu merupakan hasil konkrit interaksi Islam dengan lingkungan sosiologisnya pada kurun tertentu, sehingga apapun bentuk ijihad ulama pasca-salafi merupakan Islam yang riil, Islam yang telah teruji oleh zamannya. Sikap demikian ternyata membawa dampak pada tingkat praksis, yaitu penolakan terhadap kekayaan warisan Islam pasca-salafi yang tercermin dari ketidak sukannya menerima dan mengembangkan pendidikan tradisional Islam seperti pesantren dan surau karena dianggap sebagai lembaga pemelihara praktek bid'ah dan khurafat. Kritik pedas terhadap kelompok modernis pernah dilontarkan Azyumardi Azra, intelektual yang sering diidentifikasi sebagai modernis (Muhammadiyah). Lihat tulisannya "Mengkaji Ulang Modernisme Muhammadiyah", dalam Kompas 9 November 1990.

¹⁸Mengenai penyebutan 'tradisi' dan 'tradisi-

onalisme NU' lihat Martin van Bruinessen, "Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis dalam NU", dalam Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal : Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, (Yogyakarta : LKIS, 1997), h. 138-142.

¹⁹Dalam penelusuran data saya menemukan dua versi penerbitan Qanun Asasi. Pertama berjudul *Qanun Asasi Nahdlatul Ulama*, (Kudus : Menara Kudus, tt), dan kedua berjudul *Tsalast al-Munjiyat: Muqaddimah wa Khutbah wa Risalah* yang diterbitkan Pondok Pesantren Tebu Ireng pada 1994. Kedua versi buku tersebut sebenarnya tidak ada perbedaan yang mendasar, hanya saja gaya bahasa penerjemahannya yang sangat berbeda. Namun karena pertimbangan teknis, saya menggunakan Qanun Asasi versi kedua sebagai acuan.

²⁰Lihat pula "Memikirkan Kembali Ahlussunnah wal Jama'ah" dalam *tashwirul Afkar*, edisi No. 1 1997.

²¹Lihat Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 42.

²²Wacana teologi tentang akal dan wahyu berkisar pada empat hal yaitu mengetahui Tuhan; kewajiban mengetahui Tuhan; mengetahui baik dan jahat; kewajiban mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang jahat. Bagi al-Asy'ari, akal (tanpa wahyu) hanya bisa mengetahui satu hal, yaitu mengetahui Tuhan. Artinya jikalau tidak ada wahyu, dengan akalnya manusia akan sanggup mengetahui adanya Tuhan. Namun selebihnya, akal manusia tidak bisa berbuat apa-apa. Akal tidak bisa mengetahui adanya kewajiban mengetahui Tuhan, mengetahui baik dan buruk serta kewajiban untuk mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Tiga hal yang terakhir ini baru bisa diketahui dengan wahyu. Jadi, membunuh, mencuri dan merampok tidak bisa dikatakan jelek kalau tidak ada wahyu yang mengatakan itu jelek. Sedangkan bagi al-Maturidi tidak demikian. Menurutnya, akal bisa mengetahui tiga hal yang pertama dan tidak satu hal yang terakhir. Wahyu hanya untuk

mengetahui kewajiban mengerjakan yang baik dan meninggalkan yang buruk. Dengan demikian, menurut al-Maturidi, perbuatan dikatakan jelek karena secara substansial memang jelek dan sebaiknya, dikatakan baik karena secara substansial memang baik. Pendapat al-Maturidi tersebut sangat dekat dengan Mu'tazilah yang menurutnya akal bisa mengetahui ke empat hal tersebut. Pendapat tentang akal dan wahyu ini berpengaruh juga teori tentang perbuatan manusia, di mana al-Asy'ari lebih dekat (bahkan) Jabariah, sedangkan al-Maturidi lebih dekat ke qadariah. Lebih jauh lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 79-101.

²³Elitisme dan teosentrisme teologi Sunni yang diadopsi NU nampak dari dominasi tema-tema yang berkaitan dengan "aras atas" seperti Tuhan, malaikat, nabi, akhirat, kitab suci dan sejenisnya. Sedangkan tema-tema yang berkaitan dengan "aras bawah" seperti manusia, rakyat dan dunia kurang mendapat porsi yang memadai. Aspek eskatologis nampak dari cara pandang orang NU dalam melihat persoalan kekinian (duniawi). Watak fatalistik juga sangat jelas karena ia lebih dekat dengan Jabariah yang melihat realitas sebagai *taken for granted*, sesuatu yang harus diterima apa adanya karena berasal dari Tuhan, bukan sebagai fakta yang muncul dari proses struktural historis.

²⁴Nuriddin Amin, "Pergumulan Teologi Kaum Sunni". Tulisan ini merupakan sebuah artikel pendek yang ditulis pada Januari 1994 dan saya mendapatkan dari korespondensi dengan penulisnya. Untuk itu, kepada Mas Nung diucapkan terima kasih.

²⁵Selengkapnyalah lihat Fazlur Rahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 183-216.

²⁶Mainstream intelektualisme NU memang lebih "fikih oriented". Hal ini bisa berbeda dengan Muhammadiyah misalnya yang lebih "tauhid oriented". Dengan agak sembrono bisa dikatakan, jika dalam pandangan NU orang banyak melakukan hal yang haram, sedang dalam pandangan Muhammadiyah orang banyak yang berbuat

musyrik.

²⁷Kecenderungan ini agaknya sangat dipengaruhi oleh tradisi pengajaran pesantren yang lebih menekankan fikih daripada usul fikih. Kalau toh mempelajari usul fikih, di samping sangat terbatas, juga sangat terikat pada usul fikih mazhab Syafi'i. Penelitian Martin tentang kitab-kitab fikih dan usul fikih yang diajarkan di Pesantren menunjukkan hal ini. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, op. cit., h. 115. Lihat pula, Rumadi, *Al-Maslahat al-Mursalah dalam Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Padang: Tesis S2 IAIN Imam Bonjol Padang, 1997), h. 160-173.

²⁸Dalam kaitan ini ada prosedur standar yang ditetapkan NU dalam mengambil keputusan hukum yang ditetapkan dalam Munas Alim Ulama di Lampung pada 1992. Lihat Azis Masyhuri, *Ahkam al-Fuqaha: Masalah-Masalah Keagamaan Hasil Muktamar dan Munas Ulama NU 1926-1994*, (Surabaya: Dinamika Press, 1997), h. 365-367. Lihat pula Rumadi, *Metode Ijtihad Muhammadiyah, NU dan MUI*, Makalah pada seminar kelas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998.

²⁹Lihat Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 39.

³⁰Ibid., h. 45.

³¹Hairus Salim HS dan Nuruddin Amin, "*Ijtihad dalam Tindakan* (Pertanggungjawaban Penyunting)", dalam Ibid., h. viii.

³²Lihat Rumadi, *Metode Ijtihad*, op. cit.

³³Pendapat demikian sudah saatnya untuk ditinjau ulang. Ini merupakan bukti bahwa telah terjadi « anarkhi » pemaknaan fikih terhadap semua realitas kehidupan termasuk kehidupan dalam wilayah politik. Kalau kita mencari referensi tentang politik Islam (*Islamic political thought*) maka kita harus mencari dalam katalog fikih, yaitu fikih siyasah. Akibat pemahaman semacam ini, politik kemudian mempunyai konotasi doktrinal, doktrin hukum Islam dalam politik. Konsekuensi lebih jauh, karena

dianggap doktrin, politik menjadi wilayah yang tak tersentuh (*untouchable*) karena ada perasaan dosa untuk mengkritik dan mengubahnya. Hal ini sebenarnya berbalik dengan « kodrat » dari politik yang senantiasa berkembang dan berubah. Atas dasar itu, sudah saatnya siyasah menjadi sebuah disiplin yang independen dan tidak tersubordinasi dalam fikih. Dalam kaitan ini lihat A. Qodri Azizy, « Reorientasi » *Fiqh Siyasah: Menuju Pemikiran Politik Islam yang Empirik dan Independen*, Makalah disampaikan pada Seminar mengenai politik Islam oleh Korcab PMII Jawa Tengah pada 19 Oktober 1996.

³⁴Kajian yang sangat bagus mengenai fikih dalam politik NU, lihat Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, (Jakarta : Gramedia, 1994).

³⁵Lihat Abdel Wahab el-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara: Kritik Teori Politik Islam*, (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 9-12.

³⁶Ibid., h. 10.

³⁷Pada masa persiapan pembentukan negara Indonesia, NU yang diwakili A. Wahid Hayim bersama tokoh-tokoh Islam yang lain seperti Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Kahar Muzakkar, Abi Kusno adalah kelompok yang memperjuangkan agar negara Indonesia didasarkan pada Islam. Setelah memberi gelar *waliy al-amri al-dharuri bi al-sya'ukah* pada 1954, NU kembali terlibat dalam polemik mengenai relasi agama-negara dalam sidang Konstituante hasil pemilu 1955, di mana NU termasuk kelompok Islam yang menghendaki agar Islam dijadikan sebagai dasar negara. Pada fase berikutnya, 1984, NU tidak saja terlarut, bahkan menerima Pancasila sebagai asas tunggal yang berarti mengubur cita-cita lama NU. Perubahan ini terus berlanjut sampai munculnya era reformasi di mana NU mendirikan Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yang sangat getol membendung formalisasi dan politisasi agama, termasuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Kenyataan di atas menunjukkan adanya perubahan-perubahan sikap NU dalam menghadapi realitas politik. Lihat

Andree feillard, *NU vis-avis negara: pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, (Yogyakarta: LKIS, 1999). Lihat pula Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 84-111.

³⁸Saya sengaja menempatkan neo-modernisme dan liberalisme dalam satu rangkaian, karena keduanya di samping mempunyai kontinum, juga mempunyai orietasi dan kecenderungan yang sama. Namun istilah neo-modernisme agaknya terlalu teknis dan sempit, sehingga para ahli seperti Greg Barton lebih senang menggunakan istilah 'Islam liberal' karena di dalam neo-modernisme terdapat gagasan-gagasan liberal. Dengan demikian, di antara keduanya terdapat hubungan yang sangat erat. Tulisan paling representatif mengenai neo-modernisme dan liberalisme dilakukan Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, (Jakarta: Paramadina, 1999). Lihat pula "Neo-Modernisme: A Vutal Synthetis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", dalam *Studia Islamika* vol. 2 no. 3 tahun 1995. Lihat pula, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual Ulama: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in Neo-Moernist Thought" dalam *Studia Islamika* vol. 4 no. 1 tahun 1997.

³⁹Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjib...", Ibid.

⁴⁰Martin, *NU, Tradisi...* op.cit., h. 220.

⁴¹Lihat tulisan-tulisannya seperti "Kepemimpinan Perempuan dalam Islam", makalah disampaikan pada Debat Publik tentang kepemimpinan perempuan dalam Islam oleh P3M pada 25 Nopember 1998. Lihat pula wawancaranya « Diperlukan Fikih yang Bermoral », dalam *taswirul Afkar* edisi no. 3 tahun 1998; serta "Tradisi Istinbath NU: Sebuah Kritik" dalam *taswirul Afkar* edisi no. 4 tahun 1999.

⁴²Mengenai kontribusi Masdar dalam

menciptakan tradisi kritis di NU, lihat Martin, *Ibid.*, h. 222-234.

⁴³Menurutnya, pajak yang dipungut negara modern telah mengganti zakat, sehingga orang yang sudah dengan baik membayar pajak maka dia tidak perlu lagi membayar zakat. Pemahaman semacam ini tentu saja dianggap 'tidak lazim' karena kita sudah terlanjur berfikir dikhotomis bahwa zakat adalah kewajiban terhadap agama sedangkan pajak kewajiban terhadap negara. Selanjutnya lihat Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991). Lihat pula, « Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syariah », dalam *Jurnal Ulumul Qur'an* no. 3 vol vi tahun 1995.

⁴⁴Saya agak risau dengan perkembangan akhir-akhir ini terutama setelah era reformasi dan NU mempunyai 'partai resmi' PKB. Banyak kader-kader muda NU yang mulai berorientasi pragmatis dan terjun ke partai politik. Kerisauan saya itu disebabkan sebuah kekhawatiran kalau orientasi intelektual yang selama ini dibangun digeser oleh

orientasi politik karena lebih menjanjikan secara material. Munculnya generasi 'politicking' perlu diwaspadai karena kecenderungan itu mulai terasa.

⁴⁵Lihat Said aqiel Siradj, "Mengembalikan Aswaja sebagai Manhaj al-Fikr dalam Memahami Ajaran - Ajaran Islam », makalah disampaikan pada seminar di PMII. Lihat pula, « *Ahlussunnah waljama'ah: Asal-Usul, perkembangan, Epistemologi dan Doktrin-Doktrinnya* », makalah disampaikan pada halaqah Aswaja PB NU pada 19-20 Oktober 1996 di Jakarta. Lihat pula, *Ahlussunnah waljama'ah dalam Lintasan Sejarah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997).

⁴⁶Hal ini tercermin dari seminar yang diadakan panitia pra-Muktamar XXX dengan tema "Aswaja dan Budaya" di Semarang, 27-28 Agustus 1999.

⁴⁷Pemikiran-pemikiran kelompok ini baik mengenai politik maupun keagamaan yang merupakan counter wacana terhadap kaum liberal NU, lihat misalnya kumpulan tulisan dalam buku *Musykilat dalam NU*, (Jakarta: FKNS, 1998).