

BAB II

SEJARAH KELAHIRAN DAN DINAMIKA PERKEMBANGAN NAHDLATUL ULAMA (NU)

A. Sejarah Kelahiran NU

Nahdlatul Ulama (NU) lahir pada 31 Januari 1926 M (16 Rajab 1344 H) di Kertopaten, Surabaya. Sebuah organisasi yang dilahirkan oleh sejumlah ulama, secara harfiah berarti “kebangkitan para Ulama”.¹ Kehadiran NU semakin meramaikan bursa keormasan di Jawa (sebutan Indonesia sebelum merdeka, lebih dikenal Hindia).² Pada awal abad ke-20 memang telah lahir berbagai perkumpulan atau organisasi keagamaan dengan motivasi yang beragam, mulai dari alasan sosial-politik untuk menggalang solidaritas umat Islam guna menentang kolonialisme sampai faktor keagamaan yakni untuk mempertahankan sekaligus menyebarkan pandangan atau wawasan teologi keislaman yang mereka yakini.

¹ Nama ‘Nahdlatul Ulama’ diusulkan oleh KH. Mas Alwi bin Abdul Azis dari Surabaya (sepupu KH. Mas Mansur, tokoh NU yang kemudian menyeberang ke Muhammadiyah karena berbeda haluan dan pandangan keagamaan). Pengertian nama ini kurang lebih “gerakan serentak para ulama dalam suatu pengarahannya”, atau “gerakan bersama-sama yang terorganisir”. Sebenarnya, sebelum bernama Nahdlatul Ulama, sempat muncul nama ‘Nuhudlul Ulama’ yang diusulkan oleh KH. Abdul Hamid dari Sedayu, Gresik, dengan argumen bahwa para ulama mulai bersiap-siap untuk bangkit melalui *wadah* formal tersebut. Pendapat ini disanggah keras oleh Mas Alwi, dengan alasan bahwa kebangkitan ulama tidak lagi mulai atau akan bangkit, tetapi kebangkitan itu sudah berlangsung sejak lama dan bahkan sudah bergerak jauh sebelum adanya tanda-tanda akan terbentuknya komite Hijaz, hanya saja belum terorganisir. Karena itu, menurut Mas Alwi, nama yang tepat adalah ‘Nahdlatul Ulama’ bukan ‘Nuhudlul Ulama’. Pendapat ini yang kemudian diterima secara aklamasi oleh peserta pertemuan (musyawarah). Adapun lambang Nahdlatul Ulama, berupa bola dunia, diciptakan oleh KH. Ridwan Abdulloh dari Surabaya. Lihat. Panitia Harlah NU ke-40, “Sedjarah Ringkas Nahdlatul Ulama” dalam Chairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), hlm. 4.

² M. Mukhsin Jamil dkk, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007), hlm. 278.

Diantara sekian banyak ormas, pada mulanya yang paling berpengaruh adalah Sarekat Islam atau SI. Asal-usul dan pertumbuhan gerakan politik dan keagamaan di kalangan muslim Indonesia dapat dikatakan sangat identik dengan asal-usul dan pertumbuhan Sarekat Islam, yaitu sebuah ormas yang merupakan bentuk “reinkarnasi” dari Sarekat Dagang Islam atau SDI yang lahir pada tahun 1911 (catatan: SDI berdiri tahun 1905?).³ Sarekat Islam kelak menjadi Partai Sarekat Islam atau PSI (tahun 1921), kemudian berubah menjadi partai Sarekat Islam Indonesia atau PSII (tahun 1930). Dapat dikatakan bahwa SI merupakan embrio lahirnya ormas-ormas Islam yang muncul pada fase berikutnya.⁴ Sejak saat itu, kemudian bermunculan berbagai ormas Islam, antara lain: Muhammadiyah (1912) di Yogyakarta, Persatuan Islam atau Persis (1923) di Bandung, al-Irsyad (1914) di Jakarta, Pergerakan Tarbiyah Islamiyah atau Perti (1928) di Bukit Tinggi, al-Jam’iyatul Washliyah (1930) di Medan, termasuk Nahdlatul Ulama (1926) di Surabaya.⁵

Sarekat Islam hadir pada saat yang tepat dimana masyarakat pada saat itu sedang bimbang dan membutuhkan basis “ideologi bersama”

³ Sekelompok kecil orang-orang Islam di Indonesia dengan dipelopori oleh Tamar Djaja, mengemukakan bahwa Sarekat Dagang Islam didirikan pada tanggal 16 Oktober 1905, dan Sarekat Islam didirikan setahun kemudian. Pendiri Sarekat Dagang Islam, Samanhoeddhi mengemukakan pendapat yang sama. Kelompok tersebut selanjutnya menuntut agar 16 Oktober 1905 haruslah diakui sebagai permulaan kebangkitan nasional Indonesia, dan bukan tanggal 20 Mei 1908 berdirinya Boedi Utomo. Pada tahun 1956 mereka memperingati hari ulang tahun ke-51 di Jakarta. Dalam kesempatan itu Tamar Djaja mendapat dukungan dari berbagai pihak, termasuk Samanhoeddhi dan Harsono Tjokroaminoto, seorang tokoh dari PSII. Tuntutannya itu kemudian dipelajari juga oleh Ahmad Timur Jaylani dalam tesis M.A.-nya “The Sarekat Islam Movement: Its Contribution to Indonesian Nationalism”, Montreal, McGill University tahun 1958. Namun Deliar Noer menolak keterangan yang dikemukakan oleh Tamar Djaja. lihat. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 1994), hlm. 115.

⁴ *Ibid*, hlm. 114.

⁵ *Ibid*.

guna melampiaskan sejumlah ketidakpuasan. Sebagian masyarakat masuk menjadi anggota SI karena merasa anti terhadap pedagang China (sekarang Tiongkok). Tetapi ada juga yang anti terhadap penjajah Belanda, sebagian lagi karena anti terhadap penguasa Bumiputra, karena pengaruh gerakan Pan-Islamisme dan ajaran modernisme Islam, bahkan ada juga yang masuk SI karena berharap sang “Ratu Adil” akan datang dan menyelamatkan mereka dari penderitaan dan penindasan.⁶

Tokoh sentral Sarekat Islam, H.O.S. Tjokroaminoto pernah dipercaya sebagai “Ratu Adil”. Akan tetapi, pada perkembangan berikutnya, SI tidak bisa menampung aspirasi berbagai tokoh, aktivis, intelektual dan ulama yang ada di dalamnya, yang memang memiliki latar belakang dan basis keilmuan yang berlawanan. Lambat laun SI dikendalikan oleh: (1) para intelektual Islam yang berpendidikan Barat seperti H.O.S. Tjokroaminoto dan Agus Salim atau Abdul Muis. (2) dikendalikan oleh para santri yang terpengaruh gagasan modernisme Islam terutama pengikut Muhammadiyah, seperti KH. Ahmad Dahlan, KH. Mas Mansur dan KH. Fachrudin. Sementara para kiai dan santri yang berbasis tradisional di pedesaan tidak memiliki peran berarti, meskipun terdapat tokoh berpengaruh yang terlibat di dalamnya, seperti KH. Wahab Chasbullah. Kondisi yang demikian kemudian mengakibatkan SI lambat laun mengalami stagnasi gerakan.⁷

⁶ Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behaviour of a Muslim Modernist Organisation under the Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada Press, 1969).

⁷ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 279.

Perlu digaris bawahi, terbentuknya NU bukan semata-mata karena Sarekat Islam tidak mampu menampung gagasan keagamaan para ulama tradisional, ataupun sebagai reaksi atas penetrasi ideologi gerakan modernisme Islam yang mengusung gagasan purifikasi Islam seperti yang sering digembor-gomborkan oleh sejumlah pengamat. Statmen yang demikian bukan hanya terlalu menyederhanakan persoalan, tetapi telah mereduksi fakta historis atas dinamika keulamaan yang merupakan embrio lahirnya NU. Pendirian ormas berlambang tali jagat ini memiliki sejarah panjang dan sangat kompleks untuk terlalu disederhanakan. Agaknya peneliti lebih sepakat dengan konklusi Manfred Ziemek⁸ yang mengatakan bahwa kehadiran NU mewakili faham konservatif para ulama, namun juga sekaligus mewakili tradisi perlawanan ratusan tahun terhadap kolonialisme Belanda, dengan kedudukan mandiri, bebas dan tersentralisasi pada masyarakat pedesaan, serta para kiainya orang-orang yang tidak diperintah oleh siapapun.

Sejarah mencatat, jauh sebelum NU lahir dalam bentuk organisasi (*jam'iyah*), ia sudah ada dalam bentuk komunitas (*jama'ah*) yang terikat kuat oleh aktivitas sosial keagamaan yang memiliki karakteristik dan keunikan tersendiri. Lahirnya NU tak ubahnya “mewadahi suatu barang yang sudah ada”. Dengan kata lain, wujud NU sebagai organisasi keagamaan hanya sekedar penegasan formal dari mekanisme informal para ulama sepaham, yaitu pemegang teguh salah satu dari empat

⁸ Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, terj. BB. Soendjojo (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 64-65.

madzhab Fikih: Syafi'i, Maliki, Hanafi dan Hanbali yang telah ada jauh sebelum organisasi NU lahir.⁹

Kesan dan asumsi yang demikian dibenarkan oleh peristiwa sejarah berkumpulnya para ulama terkemuka di kampung Kertopaten, Surabaya, tepatnya di rumah KH. Abdul Wahab Chasbullah, yakni seorang ulama, aktivis, intelektual sekaligus inisiator berdirinya NU pada 31 Januari 1926 yang lalu.¹⁰ Pertemuan tersebut, pada awalnya untuk membahas dan menunjuk delegasi komite Hijaz,¹¹ yaitu utusan yang hendak dikirim untuk menyampaikan pesan kepada Raja Abdul Aziz Ibnu Sa'ud, penguasa baru Hijaz (Saudi Arabia) yang berpaham Wahabi. Karena belum memiliki organisasi yang bertindak sebagai pengirim delegasi, maka secara spontan dibentuk organisasi yang kemudian diberi nama Nahdlatul Ulama (NU) setelah sebelumnya terjadi perdebatan mengenai nama organisasi *gerombolan* para ulama itu.

Disisi lain, berdirinya NU dapat dikatakan sebagai ujung perjalanan dan perkembangan gagasan-gagasan yang muncul di kalangan

⁹ H. Anas Thohir, *et. al.*, *Kebangkitan Umat Islam dan Peranan NU di Indonesia* (Surabaya: PC NU Kodya Surabaya, 1980), hlm. 90. Lihat juga. Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 3.

¹⁰ Para ulama tersebut adalah: KH. Hasyim Asy'ari (Tebuireng, Jombang), KH. Bisri Syansuri (Denanyar, Jombang), KH. Asnawi (Kudus), KH. Nawawi (Pasuruan), KH. Ridwan (Semarang), KH. Ma'sum (Lasem, Rembang), KH. Nahrawi (Malang), H. Ngoro Muntaha (menantu KH. Cholil Bangkalan, Madura), KH. Abdul Hamid (Sedayu, Gersik), KH. Abdul Halim (Cirebon), KH. Ridwan Abdullah, KH. Mas Alwi dan KH. Abdullah Ubaid (Surabaya), *Syaikh Ahmad Ghona'im* (Mesir) dan KH. Wahab Chasbullah sebagai tuan rumah. Saifuddin Zuhri, "Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia (1979)", dalam. Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 280.

¹¹ Komite Hijaz adalah panitia khusus yang dibentuk oleh KH. Abdul Wahab Chasbullah atas restu KH. Hasyim Asy'ari. Tugas utama komite ini adalah merumuskan sikap para ulama pemegang madzhab *Ahlussunnah wal-Jama'ah* untuk disampaikan kepada penguasa Hijaz. Susunan komite Hijaz yaitu: H. Hasan Gipo (ketua), Saleh Syamil (wakil ketua), dan Moh. Shodiq dibantu KH. Abdul Halim (sekretaris). Sementara Kiai Wahab dibantu dengan Kiai Masyhuri dan Kiai Ma'sum Lasem bertindak sebagai penasihat. Lihat. *Ibid.*

ulama pada perempat pertama abad ke-20. Kelahirannya diawali dengan munculnya *Tashwirul Afkar* (1922) – dikenal juga dengan *Nahdlatul Fikri* – sebagai gerakan keilmuan dan kebudayaan dan *Nahdlatul Wathan* (1924) yang merupakan gerakan politik dalam bentuk pendidikan.¹² Sebenarnya sebelum lahir organisasi-organisasi tersebut, Kiai Hasyim Asy'ari dan Kiai Abdul Wahab Chasbullah pada waktu tinggal di Makkah, sudah mendirikan semacam “paguyuban” yang anggotanya terdiri dari kaum *Nahdliyyin* yang pada saat itu sedang bermukim di Makkah. Tujuan paguyuban tersebut adalah saling tolong-menolong dalam hal ekonomi dan belajar. Dan jauh sebelum organisasi NU berdiri, telah tersedia basis sosial dan basis masa berdirinya NU. Mereka terdiri dari masyarakat yang berpaham *Ahlussunnah* yang terakumulasi di dalam pesantren, kelompok pengajian, kelompok tahlilan dan kelompok haul.¹³

Telah dijelaskan sebelumnya, bahwa pembentukan NU merupakan upaya pengorganisasian potensi dan peran ulama pesantren yang sudah ada sebelumnya, supaya wilayah kerja keulamaan lebih ditingkatkan, dikembangkan dan diluaskan jangkauannya. Dengan kata lain, didirikannya NU adalah untuk menjadi wadah bagi usaha menyatukan langkah para ulama atau kiai pesantren, dalam pengabdian yang tidak lagi hanya sebatas pada pesantren, namun lebih ditingkatkan pada kepekaan masalah sosial, ekonomi, politik dan urusan kemasyarakatan umumnya. Keinginan meningkatkan pengabdian secara luas itu terlihat

¹² Mujamil Qomar, *NU Liberal dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 31.

¹³ Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 18-23.

jelas pada rumusan cita-cita dasar diawal berdirinya NU yang tertuang dalam statute “*Perkoempoelan Nahdlatol Oelama*” pasal 3 tahun 1926, yaitu:

“...mengadakan perhoeboengan diantara oelama-oelama yang bermadzhab; memeriksa kitab-kitab sebelom dipakai oentoek mengadjar, soepaja diketahoei apakah itoe dari kitab-kitab ahli Soenah wal Djama’ah ataoe kitab-kitab ahli *bid’ah*; menjiarkan agama Islam berazaskan pada madzhab empat dengan djalan apa sadja yang baik; berikhtiar memperbanjak madrasah-madrasah yang berdasar agama Islam; memperhatikan hal-hal yang berhoeboengan dengan masjid-masjid, soeraoe-soeraoe dan pondok-pondok, begitoe joega dengan hal ihwalnja anak-anak jatim dan orang-orang jang fakir miskin, serta mendirikan badan-badan oentoek memadjoekan oeroesan pertanian, perniagaan jang tiada dilarang oleh sjara’ agama Islam”.¹⁴

Berdasarkan rumusan di atas, terlihat jelas bahwa usaha yang hendak dilakukan NU adalah bersumber pada keinginan untuk mengabdikan diri di bidang keilmuan, kepekaan sosial serta kemauan untuk memajukan bidang sosial-ekonomi dan kesejahteraan masyarakat. Atas dasar inilah, Choirul Anam mendefinisikan NU sebagai “*Jam’iyyah Diniyyah Islamiyyah*” yang didirikan oleh para ulama pesantren, pemegang teguh salah satu dari empat madzhab (Syafi’i, Maliki, Hanafi, Hanbali), berhaluan *ahlussunnah wal jama’ah* (aswaja) yang bertujuan tidak hanya memelihara, melestarikan, mengembangkan dan mengamalkan ajaran Islam *Ahlussunnah wal-Jama’ah ala Madzhibil Arba’ah*, tetapi juga memperlihatkan masalah-masalah sosial, ekonomi, perdagangan dan lain-lain dalam rangka pengabdian kepada bangsa, negara dan umat manusia.¹⁵

Adapun yang menjadi alasan dan latar belakang pasti didirikannya NU, dalam hal ini para pengamat berbeda pendapat. Secara umum, setidaknya ada tiga motivasi yang kemudian ikut serta membidani kelahiran NU. *Pertama*; motivasi

¹⁴ Statuen dari “Perkoempoelan Nahdlatol Oelama di Soerabaja (1930)”, dalam *Ibid*, hlm. 42.

¹⁵ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 19.

keagamaan, yakni untuk mempertahankan agama Islam dari serangan “politik kristenisasi” yang dilancarkan oleh kolonialisme Belanda secara terang-terangan, terutama sejak awal abad ke-20.¹⁶ Sedikit *flashback* ke *historical background*, sebelum Kolonial Belanda – dikenal dengan Perserikatan Dagang Hindia Timur (VOC: *Vereenigde Oost Indische Compagnie*) – untuk pertama kali menginjakkan kakinya ke tanah Banten pada 1592, Portugis sudah datang terlebih dahulu dengan menguasai Indonesia Timur (Maluku) pada 1575, selain mereka ingin mengeksploitasi kekayaan bumi Indonesia, keduanya memiliki misi yang sama, yaitu melakukan ekspansi politik kristenisasi – meskipun sebenarnya mereka saling menghegemoni kekuasaan dan penyebaran agama – di bumi Jawa (sebelum Indonesia). Pada tahun 1596, pasukan Belanda yang dipimpin oleh Conelis De Houtman melakukan ekspedisi terhadap Portugis, namun ia tidak mampu memukul mundur pasukan Portugis yang kala itu menguasai tanah Maluku. Ekspedisi kedua terjadi pada tahun 1599, dengan dipimpin oleh Van Waewijk pasukan Belanda dapat mendarat di pelabuhan Ambon, kota besar di kepulauan Maluku. Setahun kemudian, dengan jalan kekerasan Vander Hagen (1600) berhasil mengusir Portugis dari bumi Maluku.¹⁷

Sebenarnya, persoalan yang kemudian pihak Belanda begitu membenci bangsa Portugis adalah terjadi perkembangan baru di dunia Eropa, yaitu Belanda melakukan resistensi gerakan terhadap penjajah Spanyol. Terlepas dari motif politik, perseteruan antara kedua bangsa berkulit putih itu juga disebabkan oleh persoalan agama – yakni akibat gerakan *King Luther* dari Jerman dan Calvin dari

¹⁶ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 282.

¹⁷ Lothrop Stoddard, “The Rising Tide Of Color”, dalam. Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 20.

Jenewa – yang memberontak gereja Katolik Roma. Di bawah komando William Van Oranje, bangsa belanda melawan kekuasaan raja Philip II dari Spanyol. Pemberontakan itu terjadi selama delapan puluh tahun (1568-1684). Hal ini karena Belanda memandang Portugis adalah sekutu Spanyol. Ini terbukti sejak berkecamuknya perang selama delapan puluh tahun tersebut. Beberapa kapal dagang Belanda yang berlabuh di Lissabon dirampas dan sebagian dibakar oleh Portugis. Tak hanya itu, baik Spanyol maupun Portugis adalah pengikut Katolik fanatik, sedang Belanda yang umumnya pengikut Kristen Protestan, berpihak pada Luther dan Calvin yang menentang Paus Katolik dalam perang sesama Kristen di benua biru itu.¹⁸

Sebelum Belanda berhasil memukul mundur pasukan Portugis dan menduduki daerah Maluku, Portugis telah mendirikan Jemaat Katolik. Pada mulanya, Jemaat ini memang terlalu kecil, namun setelah berumur kurang lebih 24 tahun, perkembangan Jemaat itu terlihat cukup pesat. Bahkan kemudian oleh Franciscus Xaverius, Jemaat tersebut dijadikan jembatan untuk melakukan kristenisasi di kepulauan Maluku secara besar-besaran dan penuh fanatisme. Begitu pula dengan Belanda, selama menguasai Indonesia sekitar 350 (?) tahun, semangat menyebarkan agama Kristen menjadi misi dalam penjajahannya.¹⁹

Klimaks dari gerakan kristenisasi ini terjadi pada awal abad ke-20. Ketika itu Gubernur Jenderal Belanda, A.W.F. Idenburg yang bertugas pada tahun 1909-1916 secara ekstrinsik mengatakan: “bahwa dapat tetap dipertahankan tanah

¹⁸ Syaifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1979), hlm. 374-375.

¹⁹ *Ibid.*

jajahan Hindia tergantung buat seberapa besar dari kristenisasi rakyat disini”.²⁰

Selain itu, seorang sejarawan terkemuka bernama Amir Syakib Arselan, dalam bukunya “Hadlirul ‘Alamil Islami” menceritakan tentang usaha kolonial Belanda dalam menyebarkan agama Kristen di dunia Timur. Pada tahun 1931 ia menghadiri kongres kaum Orientalis di Leiden. Ia benar-benar terkejut ketika mendengar pernyataan seorang Orientalis Belanda, Prof. Dr. Snouch Hurgronje tentang rencana kristenisasi ke dunia Timur (tak terkecuali Indonesia), ia mengatakan:

“...bahwa perkembangan bangsa Belanda di Timur tidaklah maksudnya semata-mata keuntungan materil, tetapi yang telah banyak dimaksudkan oleh Belanda dengan demikian adalah mengembangkan keutamaan agama Kristen”.²¹

Pernyataan-pernyataan seperti dikatakan oleh Idenburg di atas kemudian menjelma dalam bentuk dan tindakan nyata, yakni pemerintah Belanda memberi bantuan secara besar-besaran, baik moral maupun material (*financial*) kepada Misionaris Katolik dan Zending Protestan. Misionaris Katolik dan Zending Protestan kemudian giat membangun sekolah dan hal-hal yang terkait dengan masalah sosial-kemasyarakatan, terutama yang berhubungan dengan kesehatan dan pembangunan rumah sakit. Kebijakan-kebijakan inilah yang secara langsung atau tidak memicu pendirian berbagai ormas Islam, tak terkecuali NU yang ikut serta dalam membendung arus kristenisasi yang begitu transparan.²² Hal itu dilakukan tentu setelah umat Islam mengetahui maksud Belanda yang tidak hanya menjajah fisik, tetapi lebih dari sekedar itu, yaitu hendak menjadikan bangsa

²⁰ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 23.

²¹ Amir Syakib Arselan, “Hadlirul ‘Alamil Islami”, dalam *Ibid*, hlm. 21.

²² Rosihan Anwar, *Pergerakan Islam dan Kebangsaan Indonesia* (Jakarta: PT. Kartika Tama, 1971), hlm. 23.

Indonesia yang notabennya beragama Islam menjadi pengabar Injil. Disinilah para ulama NU dan cendikiawan muslim nasional membentuk berbagai organisasi untuk melawan kolonialisme.

Kedua; untuk mempertahankan paham ortodoksi *Ahlussunnah wal-Jama'ah* (Sunni) – namun demikian, bukan berarti ‘*Ahlussunnah*’ atau ‘Sunni’ adalah bentuk monopoli NU belaka, sedangkan yang lain bukan – dari serangan kaum modernis Islam yang mengusung jargon purifikasi ajaran keislaman.²³ Wahabisme adalah aliran keagamaan yang keras dan bahkan ekstrem. Ekstremisme itu ditunjukkan dengan sikap menentang terhadap segala hal dan ihwal praktik keagamaan, yang menurutnya penuh *takhayyul*, *bid'ah*, *khurafat* dan *syirik*, termasuk madzhab yang tidak ada dalam al-Qur'an dan Hadis. Menurut paham ini, praktik-praktik keagamaan semacam itu, selain menyimpang dari *qanun* resmi Islam, juga membuat umat Islam mengalami kebekuan dan kejumudan dalam berpikir, lumpuh dan terbelakang (kolot). Paham Wahabisme bukan hanya mengecam cara berdakwah, tetapi juga mendobrak tradisi keilmuan dan praktik keagamaan yang dianut para ulama tradisional.²⁴

²³ Kita tahu, keadaan dunia Islam Timur Tengah pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 marak sekali dengan gerakan puritanisme, anti tradisi dan revivalistik. Sejak Muhammad bin Abdul Wahab sukses memelopori gerakan Wahabi di Nejad sekitar abad ke-18, segera diikuti oleh berbagai gerakan Islam di Timur Tengah, Asia, Afrika Utara dan tak ketinggalan Indonesia. Puncak dari gerakan ini adalah kemenangan Rezim Sa'ud atas Turki Usmani yang juga berhaluan Wahabi di tanah Hijaz (Saudi Arabia) pada tahun 1920-an. Kemenangan Rezim Sa'ud dan Wahabi yang anti-tradisi dipandang membahayakan eksistensi paham Sunni (*Ahlussunnah*) yang pro-tradisi dan telah lama eksis di Timur Tengah dan Nusantara. Gagasan Wahabi tersebut mendapat sambutan hangat dari kaum modernis di Indonesia, baik kalangan Muhammadiyah di bawah pimpinan KH. Ahmad Dahlan maupun Sarekat Islam (SI) di bawah pimpinan H.O.S Tjokroaminoto. Sebaliknya kalangan ulama tradisional yang selama ini menjadi lumbung bagi pelestarian tradisi, membela paham *ahlussunnah* merasa terancam eksistensinya di tanah air. Lihat. Zudi Setiawan, “Pemikiran dan Kebijakan Nahdlatul Ulama dalam Menjaga Kedaulatan Wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia pada Era Reformasi (1998-2009)”, dalam. *Spektrum; Jurnal Ilmu Politik Hubungan Internasional*, Vol. 7, No. 1, Januari 2010, hlm. 73.

²⁴ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm.285.

Karena itu, sebagai respon mereka kemudian membentuk Komite Hijaz yang berisi pesan agar penguasa baru Saudi Arabia tetap memelihara tradisi lokal dan praktik keagamaan lain di luar *mainstream* Wahabi. Pembentukan Komite Hijaz (Januari 1926) ini tentu saja setelah mendapat izin dari KH. Hasyim Asy'ari. Adapun susunan Komite Hijaz adalah sebagai berikut:

Penasihat : KH. Abdul Wahab Chasbullah
 KH. Masyhuri (Lasem)
 KH. Chalil (Lasem)
 Ketua : H. Hasan Gipo
 Wakil Ketua : H. Shaleh Syamil
 Sekretaris : Muhammad Shadiq
 Pembantu : Abdul Halim

Tugas utama dibentuknya Komite Hijaz adalah: 1) meminta Raja Ibnu Sa'ud untuk tetap memberlakukan kebebasan bermadzhab yang empat, yaitu: Maliki, Syafi'i, Hanafi dan Hanbali; 2) meminta supaya tempat-tempat bersejarah tetap diramaikan, karena tempat tersebut telah diwakafkan untuk masjid, seperti tempat kelahiran Siti Fatimah, bangunan Khaizuran dan lain-lain; 3) meminta kepada Raja agar setiap menjelang musim haji tiba, hal ihwal mengenai haji disebarluaskan ke seluruh dunia; 4) mohon hendaknya semua hukum yang berlaku di negeri Hijaz ditulis sebagai undang-undang, supaya tidak terjadi pelanggaran hanya karena belum ditulisnya undang-undang tersebut; 5) *jam'iyah* NU

meminta jawaban tertulis yang menjelaskan bahwa utusan sudah menghadap Raja Ibnu Sa'ud dan sudah pula menyampaikan usulan NU.²⁵

Komite Hijaz yang dibentuk oleh NU sepakat mengutus KH. Raden Asnawi (Kudus) sebagai duta (delegasi) ke Hijaz untuk menghadap Raja Ibnu Sa'ud. Akan tetapi, KH. R. Asnawi gagal berangkat lantaran ketinggalan kapal. Sementara pengiriman via telegram tidak juga mendapat balasan. Akhirnya KH. Wahab Chasbullah dan Syaikh Ahmad Ghana'im (asal Mesir) memutuskan untuk berangkat sendiri ke Hijaz untuk menghadap Raja Ibnu Sa'ud dan menyampaikan usulan para ulama NU. Peristiwa ini terjadi setahun setelah NU berdiri.²⁶

Ketika melakukan pembacaan atas sejarah dibentuknya komite Hijaz, bahwa sebab utama didirikannya NU sangat terkait dengan gerakan Wahabisme di Saudi Arabia, dan sedikit – untuk tidak mengatakan “tidak ada” – sekali hubungannya dengan berbagai gerakan ormas Islam modernis di tanah air. Dalam hal ini, Choirul Anam kemudian berpendapat bahwa pendirian organisasi NU lebih disebabkan sebagai reaksi atas Wahabisme, bukan (reaksi atas) gerakan Muhammadiyah, Persis dan Al-Irsyad. Logika mempertahankan faham *Ahlussunnah wal-Jama'ah* juga dialamatkan kepada Raja Ibnu Sa'ud, yang terkenal sebagai pendukung setia gerakan Wahabisme, bukan ormas Islam modern tersebut.²⁷ Namun demikian, meski tidak ada keterkaitan secara langsung, pendirian sejumlah ormas Islam modern di Indonesia seperti Muhammadiyah, Persis dan Al-Irsyad turut serta memberi “inspirasi” pembentukan NU.

²⁵ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 59.

²⁶ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 285.

²⁷ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 59-60.

Hingga saat ini, memang belum ditemukan suatu bukti kuat yang mampu menjelaskan bahwa lahirnya NU karena reaksi dari ketiga organisasi keagamaan yang telah lahir lebih dahulu sebelum NU. Dengan kata lain, para ulama pesantren yang berpegang teguh pada sistem madzhab, tidak pernah melihat tanda-tanda dari ketiga organisasi tersebut telah melakukan aksi, sehingga tidak perlu ada reaksi. Juga sangat tidak beralasan jika ada yang mengatakan bahwa lahirnya NU disebabkan karena ditolaknya usulan KH. A. Wahab Chasbullah oleh kongres Al-Islam ke-5 di Bandung, sebab kongres itu sendiri tidak diikuti oleh Kiai Wahab. dan yang paling primordial adalah sebelum kongres Al-Islam di Bandung pada Februari 1926, NU sendiri telah lahir.²⁸

Akan tetapi, seperti dijelaskan Martin Van Bruinessen, bahwa kelahiran NU merupakan bagian dari pola umum reaksi anti-pembaharu, meskipun tujuan utamanya lebih berhubungan pada perkembangan internasional di Timur Tengah pada pertengahan tahun 1920-an.²⁹ Para kiai pembela tradisi di Jawa waktu itu memang mendapat tantangan dan ancaman serius dari berbagai ormas Islam yang memiliki semangat yang sama dengan Wahabi, seperti Muhammadiyah, Persis dan Al-Irsyad yang begitu *getol* menyerang sistem madzhab, tradisi dan budaya lokal yang selama ini menjadi “identitas keagamaan” ulama tradisional.³⁰

²⁸ Mengenai kronologi kongres Al-Islam di Bandung, baca selengkapnya dalam. Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 38-60.

²⁹ Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 26-28.

³⁰ Tidak bisa dipungkiri, ormas Islam seperti Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, Padri Minangkabau dan ormas lainnya yang berhaluan puritanisme dan anti-tradisi, merupakan pengaruh (langsung maupun tidak) dari gerakan Wahabi di Arab. Hal ini bermula sejak dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869 yang berimplikasi pada semakin terbukanya hubungan antara Nusantara dan Timur Tengah. Pada saat itu juga telah terjadi arus transmisi intelektual dengan banyaknya santri Nusantara yang berguru ke Makkah. Dengan melihat tipologi gerakan pembaharuan Islam yang diusung oleh ormas Islam tadi, maka diduga kuat gerakan itu merupakan bentuk imitasi gerakan Wahabisme di Timur Tengah. Lihat. Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 286.

Bagaimanapun juga, agresivitas dan pengaruh kaum pembaharu Islam yang semakin meluas dapat memarginalisasi peran kiai dan mereduksi nilai-nilai keberislaman kaum awam tradisional yang telah terfragmentasi. Bagi para ulama pembela tradisi, fenomena ormas Islam yang merupakan “imitasi wahabi” juga dipandang dapat mengancam praktik keagamaan tradisional masyarakat Islam, khususnya di pedesaan (*rural areas*) dan sistem serta nilai-nilai kepesantrenan yang telah lama mereka bangun sebagai warisan dari tradisi Sunan Kalijaga.³¹ Dengan demikian, meskipun pembentukan Komite Hijaz tidak ditujukan ke ormas Islam modernis di Indonesia, namun bukan berarti ormas Islam modernis tersebut – yang dalam banyak hal merupakan duplikasi dan modifikasi wahabisme – tidak mempunyai andil dan keterkaitan dengan latar belakang lahirnya NU.

Senada dengan Martin, Lathiful Khuluq³² juga mendeskripsikan hal yang sama terkait dengan kronologi kelahiran NU. Kerasnya politik kolonial dan semakin suramnya kondisi politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan menyebabkan kebangkitan di Nusantara. Ini mendorong penduduk pribumi untuk mengubah perjuangan melawan Belanda dari strategi militer ke perlawanan yang damai dan terorganisir. Dari situ terbentuklah berbagai organisasi (termasuk NU) yang bertujuan meningkatkan kondisi ekonomi, pendidikan, dan sosial masyarakat luas. Kebangkitan ini dipengaruhi oleh gerakan kebangkitan Islam yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) dan Muhammad Abduh (1849-1905) yang idenya masing-masing mengenai Pan-

³¹ *Ibid.*

³² Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi Hasyim Asy'ri* (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 4-5.

Islamisme dan pembaharuan pendidikan telah menyebar ke berbagai dunia Islam termasuk Indonesia.

Akan tetapi, semangat pembaharuan mengakibatkan perpecahan umat Islam di Indonesia menjadi dua bagian yang terpisah secara diametral, yaitu kelompok modernis dan tradisional. Kelompok pertama berusaha meremajakan Islam agar dapat menyerap kemajuan Barat dalam sains dan pengajaran, disamping itu tetap memurnikan ajarannya dan meningkatkan kesadaran beragama pemeluknya. Gerakan ini yang kemudian mendapat penolakan, karena dinilai membahayakan keadaan muslim tradisional yang memilih corak madzhab Islam yang terdapat di Jawa.³³ Menurut Dahm, ada dua kelompok gerakan Islam nasional di Indonesia, yaitu kelompok yang menolak ajaran empat madzhab Sunni, ini diwakili oleh kelompok modernis seperti Muhammadiyah, al-Irsyad dan Persis. Kelompok kedua adalah kelompok yang berusaha meningkatkan peran Islam dan pemikiran Islam dengan tetap berpegang pada ajaran empat madzhab, kelompok inilah yang kemudian disebut kelompok tradisionais yang diwakili oleh Nahdlatul Ulama.³⁴

Selain kedua motivasi di atas, poin *ketiga* didirikannya NU adalah membangun semangat nasionalisme untuk mencapai kemerdekaan dari penjajahan Belanda.³⁵ Sejarah sebelumnya telah memberi pelajaran berharga bagi para pejuang muslim Nusantara, perlawanan dalam bentuk fisik secara sporadis telah berakhir dengan kegagalan. Ini dapat dilihat dalam Perang Djawa (1825-1830) di

³³ *Ibid.*

³⁴ Dahm, "History of Indonesia", dalam. *Ibid.*

³⁵ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 283.

bawah pimpinan Pangeran Diponegoro dan Kiai Mojo, Perang Padri (1821-1837) yang dipimpin oleh Imam Bonjol, Perang Aceh yang dipimpin oleh Teuku Umar, Teuku Cik Ditiro dan Cut Nyak Dien pada akhir abad ke-19 sampai awal abad ke-20, perlawanan Kiai Wasith dan KH. Isma'il dalam pemberontakan Cilegon (1908) dan masih banyak perlawanan fisik lainnya. Karena itu dibutuhkan strategi baru untuk melawan pihak kolonial. Strategi yang dimaksud adalah dengan membentuk sebuah organisasi (*jam'iyah*) sebagai alat komunikasi bersama umat Islam, menyiarkan sekaligus mempertahankan agama Islam.³⁶

Semangat konfrontasi menuju kemerdekaan yang dilakukan melalui strategi pembentukan organisasi memang dinilai lebih masif ketimbang perlawanan dengan mengangkat senjata. Lothoorp Stoddard mengatakan, jikalau masa lalu semangat nasionalisme bangsa Indonesia masih tertidur nyenyak, maka dengan berdirinya Sarekat Islam (SI) dengan tokoh utamanya Hadji Oemar Said Tjokroaminoto (1883-1934), jiwa nasionalisme mulai berkobar-kobar. Di seantero Nusantara tumbuh berbagai organisasi kebangsaan maupun keagamaan yang maksud dan tujuannya untuk melepaskan belenggu penjajah yang telah mencengkram bumi Indonesia selama hampir tiga setengah abad.³⁷ Bahkan seorang tokoh Pramoedya Ananta Toer pernah menulis sebuah roman yang dikenal dengan "Tetralogi Buru"³⁸ yang mengisahkan sejarah keterbentukan semangat nasionalisme Indonesia pada awal kebangkitan nasional dan pengukuhan atas seorang tokoh pers, tokoh nasionalis dan juga tokoh Sarekat

³⁶ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 22-23.

³⁷ Lothoorp Stoddard, "Dunia Baru Islam", dalam. *Ibid*, hlm. 27-28.

³⁸ Lihat selengkapnya dalam roman "Tetralogi Buru (Bumi Manusia, Anak Semua Bangsa, Jejak Langkah, Rumah Kaca)" karya Pramoedya Ananta Toer.

Dagang Islam (SDI) bernama R.M. Tirtoadhisoejo yang digambarkan sebagai tokoh Minke. Minke menjadi simbol bagaimana bangsa Indonesia yang tenggelam dalam kegelapan, mulai memandang cahaya kebangkitannya melalui semangat nasionalisme yang ditunjukkan dengan perlawanan melalui media dan organisasi. Berawal dari semangat nasionalisme, Islamisme dan keadaan sosial inilah, ormas Nahdlatul Ulama (NU) turut serta dilahirkan.

Semangat nasionalisme atau rasa kebangsaan adalah “kata kunci” tercapainya kemerdekaan. Latar belakang kelahiran NU juga tak lepas dari semangat itu. Alasan ini terungkap jelas dalam sebuah dialog antara Kiai Abdul Halim (Cirebon) dengan KH. A. Wahab Chasbullah, sehari sebelum kelahiran NU. ketika undangan pertemuan para ulama untuk membicarakan delegasi komite Hijaz pada 31 Januari 1926 selesai diedarkan, ada pertanyaan Kiai Abdul Halim mengenai rencana pembentukan organisasi para ulama tersebut. Beliau mengatakan: “apakah pertemuan ini mengandung tujuan untuk menuntut kemerdekaan?” tanya Kiai Abdul Halim. Maka KH. A. Wahab Chasbullah menjawab dengan tegas, “tentu, itu syarat nomor satu. Umat Islam menuju ke jalan itu (maksudnya kemerdekaan). Umat Islam tidak akan leluasa sebelum negara kita merdeka”.³⁹ Dialog ini menunjukkan bahwa pendirian NU juga karena didorong kuat untuk mencapai kemerdekaan. Sementara *wadah* Sarekat Islam pada saat itu dianggap tidak mampu menjamin “hak-hak tradisional” para kiai, santri dan

³⁹ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 37.

masyarakat pedesaan karena wataknya yang “urban-sentris” dan “kemodern-modernan”.⁴⁰

Oleh karena itu, pada tahun 1924, Kiai Wahab Chasbullah yang dikenal sebagai ulama, politisi sekaligus inisiator terbentuknya NU mengusulkan kepada Kiai Hasyim (*the Founding Father of Nahdlatul Ulama*) untuk mendirikan sejenis “organisasi perkumpulan ulama”. Akan tetapi, usulan ini ditolak oleh Kiai Hasyim dengan alasan belum cukup kuat bukti (*reasoning*) untuk mendirikan organisasi para ulama (tradisional). Baru pada tanggal 31 Januari 1926 M, setelah alasan dipandang cukup memadai, *Hadratus Syaikh* KH. Hasyim Asy’ari merestui pendirian organisasi para ulama tersebut. bahkan beliau sendiri menjadi Rais Akbar dalam ormas dengan nama Nahdlatul Ulama (NU) tersebut. Alasan lainnya adalah, Kiai Hasyim telah mendapat *wangsit* melalui petunjuk sang guru KH. Khalil (Bangkalan).⁴¹

Dalam pidatonya pada pembentukan NU (yang kemudian menjadi *Muqadimah Qanun Asasi* NU) KH. Hasyim Asy’ari secara tegas mengatakan: “...pendirian *jam’iyyah* Nahdlatul Ulama adalah mutlak diperlukan untuk memperkuat basis solidaritas sesama umat Islam guna memerangi keangkaramurkaan”. Bahkan *Hadratus Syaikh* telah mengutip sebuah syair untuk menunjukkan signifikansi sebuah *jam’iyyah*, yaitu:

“...berhimpunlah anak-anakku, bila genting datang melanda
Jangan bercerai berai, sendiri-sendiri
Cawan-cawan enggan pecah bila bersama

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Tim Penyusun, *Aswaja An-Nahdliyah...*, hlm. 1.

Bila bercerai, satu-satu pecah berderai...”.⁴²

Maka pada tanggal 2 September 1929, para fungsionaris NU mengajukan surat permohonan “legalisasi organisasi” kepada Gubernur Jenderal Hindia Belanda di Batavia. Lima bulan kemudian, pada 6 Februari 1930, permohonan tersebut dikabulkan. Sejak saat itu, NU resmi berbadan hukum yang kemudian ditulis dalam *Besluit Rechtspersoon* Nomor IX.⁴³ Dan sejak detik pertama dilahirkan, ormas Islam dengan basis masa kaum tradisional ini merayap dan menyebar hingga berbagai seantero kepulauan Nusantara, bahkan ke mancanegara. Hingga saat ini, ormas Islam dengan jumlah anggota tak kurang dari 40 Juta pengikut ini ditahbiskan sebagai ormas Islam terbesar di Indonesia.

B. Dinamika Perkembangan NU

Didirikannya NU bukan hanya sekedar menyelamatkan aset-aset kultural-teologis masyarakat Islam tradisional belaka, tetapi lebih dari itu, yakni untuk membebaskan bumi pertiwi dari proteksi kolonialisme Belanda. Karenanya, mendirikan ormas NU memang sudah menjadi keharusan sejarah – mengingat kompleksnya persoalan yang melatar belakangi kelahirannya – baik dalam konteks bangsa Indonesia maupun umat Islam, terutama bagi basis tradisional. Selain itu, memetakan dinamika perkembangan NU berdasarkan periode tertentu, menurut hemat peneliti ini menjadi begitu urgen. Yaitu untuk melihat pada titik mana terjadinya pergeseran paradigma keislaman NU sebagai hasil dari

⁴² Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 291.

⁴³ *Ibid.*

berbagai persentuhannya, terutama hubungannya dalam ranah konstelasi politik, keadaan sosial dan kondisi teologisnya. Berikut ini adalah uraian mengenai dinamika perkembangan NU dalam kurun waktu tertentu.

1. NU Fase Awal Perintisan: Ekspansi Geografi (1926-1952)

Sejak awal dideklarasikannya NU pada 31 Januari 1926, para *foundig father* NU segera berkonsentrasi pada sosialisasi ormas yang baru didirikan itu kepada masyarakat luas. Dalam mensosialisasikan NU kepada masyarakat, dapat dikatakan tidak mengalami kesulitan yang berarti. Hal ini karena NU telah memiliki jaringan luas melalui pesantren yang tidak hanya terbatas di Jawa. Jaringan NU yang berpangkal pada jaringan para kiai ini sudah berlangsung lama, jauh sebelum NU berdiri, diantaranya adalah: jaringan teman seperguruan saat *nyantri* (menimba ilmu) di pesantren, terutama saat mereka menimba ilmu di Makkah, Bangkalan, dan Tebuireng. Jaringan silaturahmi merupakan alat komunikasi informal yang sangat ampuh dalam menggalang *networking* yang mapan dan solid antar para kiai.

Martin mencatat, periode awal perintisan NU hingga 1942 dicirikan dengan penambahan pengikut dan ekspansi geografis yang luar biasa pesatnya. Anggota NU memang tidak terdaftar secara sistematis. Taksiran mengenai jumlahnya juga sangat fluktuatif. Pada pertengahan 1930-an, sekitar 400 kiai sudah menjadi anggota NU dan jumlah keseluruhan pengikutnya diperkirakan 67.000 orang.⁴⁴

⁴⁴ Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 48.

Preposisi ini dibuktikan oleh setiap Mukhtamar NU yang mengalami perkembangan pesat dari tahun ke tahun. Di bawah otoritas dan kharisma *Hadhratus Syaikh* Hasyim Asy'ari serta sentuhan lembut KH. Abdul Wahab Chasbullah, NU berhasil mengembangkan sayap organisasi di hampir seluruh wilayah Nusantara.⁴⁵ Bahkan Aboebakar Atjeh mengatakan, pada akhir masa kolonialisme Belanda, jumlah cabang ormas NU di seluruh Nusantara telah mencapai 120 cabang.⁴⁶

Selain karena kharisma *Hadhratus Syaikh*, terdapat langkah strategis yang dilakukan para ulama saat melakukan ekspansi organisasi. Tepat pada saat Mukhtamar NU ke-3, NU membentuk “Lajnatun Nashihin” atau semacam komisi propaganda dengan misi khusus, yaitu menarik simpati masyarakat terhadap NU sekaligus mendirikan cabang di daerah masing-masing (terutama Jawa dan Madura). Dalam hal ini “Lajnatun Nashihin” beranggotakan 9 orang (barangkali mengambil filosofi dari kejayaan Walisongo), yaitu: KH. Hasyim Asy'ari, KH. Bishri Syansuri, KH. R. Asnawi Kudus, KH. Ma'shum, KH. Mas Alwi, KH. Musta'in, KH. Wahab Chasbullah, KH. Abdul Halim serta tokoh muda progresif KH. Abdullah Ubaid. Komisi ini terbukti ampuh dalam menggalang solidaritas masyarakat untuk masuk menjadi warga NU.⁴⁷

⁴⁵ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 293.

⁴⁶ H. Aboebakar Atjeh, “Sedjarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar”, dalam. Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 48.

⁴⁷ Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 86.

Pada fase awal berdirinya NU, selain mensosialisasikan NU sebagai organisasi yang berpaham *Ahlussunnah wal-Jama'ah*, para kiai juga menjalankan program-program lain yang terkait dengan persoalan ekonomi, sosial-kemasyarakatan, pendidikan dan dakwah *Islamiyah*. Dalam bidang pendidikan, para kiai memperluas area pendidikan dan memperbanyak cabang dua madrasah yang didirikan oleh KH. Wahab Chasbullah, yaitu: *Nahdlatul Wathan* dan *Tashwirul Afkar*. Dalam masa perintisan ini, NU juga menerbitkan sejumlah media masa (brosur, buletin, maupun majalah) guna mempermudah masyarakat dalam mengakses ke-NU-an. Diantara majalah majalah yang populer pada saat itu adalah *Swara Nahdlatol Oelama*, *Oetoesan Nahdlatol Oelama* dan *Berita Nahdlatol Oelama*.⁴⁸ Hal ini menunjukkan bahwa sejak awal didirikannya NU, para ulama telah sadar terhadap pentingnya peran media masa sebagai alat dakwah yang tidak terbatas hanya melalui panggung podium semata.

Di bidang sosial kemasyarakatan, untuk memantapkan hubungan dengan warga NU, para kiai menggelar pertemuan rutin setiap hari Jum'at di semua tingkatan, dari pusat (*hoofdbestuur*) sampai ranting (desa). Sementara di bidang ekonomi, guna memajukan perekonomian warga NU, didirikan koperasi serba ada. Misalnya, pada tahun 1929 di Surabaya telah didirikan *Cooperatie*

⁴⁸ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 294.

Kaum Muslimin (CKM), yakni sebuah perkumpulan usaha yang dipelopori oleh KH. Abdul Halim.⁴⁹

Ketika NU telah mampu menunjukkan diri sebagai organisasi masyarakat yang tangguh dan menyebar di berbagai pulau Nusantara, program penting selanjutnya adalah menjalin komunikasi dan konsolidasi dengan pihak luar NU, baik dari kalangan ormas Islam seperti SI, Muhammadiyah dan Persis, maupun dengan mereka yang mengidentifikasi diri sebagai kelompok nasionalis. Sebagai wujud niat tulus untuk merajut kembali hubungan dengan sesama ormas Islam modernis yang sempat mengalami kerenggangan, pada tanggal 18-21 September 1937, dua tokoh NU bernama KH. Achmad Dahlan dan KH. A. Wahab Chasbullah bersama KH. Mas Mansur (Muhammadiyah) dan Wondoamiseno (PSII) memelopori pendirian Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) yang pembentukannya dilaksanakan di pondok Pesantren Kebondalem, Surabaya, tempat kediaman KH. Achmad Dahlan.⁵⁰

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Fakta sejarah dibentuknya MIAI sekaligus menepis kecerobohan beberapa penulis dan sejarawan yang mengatakan bahwa MIAI didirikan oleh empat tokoh di atas dan menyebut KH. Achmad Dahlan sebagai pendiri Muhammadiyah. Yang benar adalah, KH. Achmad Dahlan pendiri MIAI adalah tokoh NU, yaitu wakil Rais Akbar KH. Hasyim Asy'ari pada saat pembentukan NU pada 1926, dan bukan KH. Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah. Karena Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah sudah wafat pada tahun 1923, sementara MIAI berdiri pada tahun 1937. Diantara tokoh-tokoh yang keliru menyebut tokoh MIAI tersebut adalah: Prof. Mr. Pringgodigdo dan Hasan Shadily (1977), dalam "Ensiklopedi Umum", hlm. 654., Umar Hasyim (1980), dalam "Mencari Ulama Pewaris Nabi", hlm. 241. Haji Abdul Basith Adnan (1982), dalam "Kemelut di NU: Antara Ulama dan Politisi", hlm. 19. Sementara dalam buku Deliar Noer, "Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942" tertulis M. Dahlan. lihat. Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 295.

Berdirinya MIAI tidak lepas dari peran KH. Hasyim Asy'ari. Sebelum MIAI dibentuk, Kiai Hasyim telah menyerukan agar umat Islam bersatu padu dalam menghadapi ancaman “dari luar” yang menyerang Islam. Seruan itu kemudian ditindaklanjuti oleh KH. Achmad Dahlan dan KH. Abdul Wahab Chasbullah yang keduanya menjadi inisiator MIAI. Maka dalam waktu singkat sejumlah ormas Islam menyatakan bergabung dengan MIAI. Diantara ormas Islam yang bergabung adalah: Muhammadiyah, Al-Irsyad, PSII, Al-Khairiyah Surabaya, Persis, Jong Islamiten Bond, Persatuan Ulama Majalengka, Hidayatul Islamiyah Banyuwangi dan lain sebagainya.⁵¹

Pada waktu itu MIAI menjadi persatuan ormas Islam penting dan memegang peran yang cukup signifikan dalam upaya memajukan Islam, serta berfungsi sebagai kontrol efektif terhadap pemerintah. Kiprah MIAI dalam percaturan sosial-politik tidak terbatas hanya di Indonesia, tetapi sampai ke mancanegara. MIAI mengalami kemajuan signifikan ketika dipegang oleh tokoh muda NU yang juga putra KH. Hasyim Asy'ari bernama KH. Abdul Wahid Hasyim yang pada waktu itu menjadi Ketua Dewan Pleno. Sementara di internal NU juga terjadi perkembangan yang begitu menggembirakan pada periode ini. Hal ini ditandai dengan pembentukan sejumlah bada otonom NU yang menangani persoalan terkait dengan warga NU dan ke-NU-an. Pada tahun 1938 misalnya telah terbentuk Lembaga Ma'arif NU yang

⁵¹ *Ibid.*

bertugas mengurus masalah pendidikan. Pada tahun yang sama juga dibentuk badan otonom yang menangani persoalan perempuan, namanya: Nahdlatul Ulama bagian Moeslimat (NOM) yang sekarang menjadi Muslimat NU.⁵²

Persoalan lain yang juga penting dilakukan NU sebelum kemerdekaan adalah menentukan calon kepemimpinan nasional. Pada Mukhtamar NU ke-15 tahun 1940 di Surabaya, dilakukan rapat rahasia yang hanya dihadiri oleh 11 orang tokoh NU dan dipimpin oleh KH. Mahfudh Siddiq (Ketua Tanfidziah NU). Hasil rapat itu memutuskan memilih Ir. Soekarno sebagai presiden dan Drs. Mohammad Hatta sebagai wakil presiden, kedua tokoh ini dinilai sebagai figur yang tepat untuk memimpin bangsa Indonesia setelah merdeka.⁵³

Setelah Belanda “bubar” dan diganti dengan penjajah baru Dai Nippon (Jepang) pada Maret 1942, NU mengalami kesulitan yang amat pelik. Pada masa ini banyak tokoh NU yang dijebloskan ke penjara, seperti KH. Hasyim Asy’ari dan KH. Mahfudh Shiddiq karena dituduh menggalang kekuatan massa untuk melawan “saudara tua”.⁵⁴ Kecerobohan Jepang (memenjarakan para pemimpin NU) membuat warga NU yang semula simpatik berbalik menjadi antipatik.

⁵² *Ibid.* hlm. 296.

⁵³ *Ibid.* hlm. 297.

⁵⁴ Menurut catatan sejarah, kedua tokoh terkemuka NU itu ditangkap karena dituduh mendalangi aksi perusakan di Pabrik Gula milik Jepang yang berada tak jauh dari pesantren Tebuireng. Tetapi pada kenyataannya, mereka ditangkap selama kurang lebih 4 bulan itu justru karena menolak tradisi *Saikerei*, yaitu sebuah upacara penghormatan Teno Haika, dengan posisi membungkukkan badan 90 derajat menghadap ke Tokyo. Perintah ini diperuntukkan bagi seluruh rakyat tanpa terkecuali setiap bangun pagi sebelum melakukan aktivitas. Perintah ini dimentahkan oleh Kiai Hasyim, bahkan ia mengharamkan tradisi *saikerei*. lihat. Anam, *Pertumbuhan...*, hlm. 119.

Mereka kemudian membentuk laskar jihad bernama Hizbullah dan Sabilillah yang dipimpin langsung oleh tokoh-tokoh NU, seperti: KH. Wahib Wahab, KH. Saefuddin Zuhri, KH. Masjkur dan lain-lain.

Disisi yang lain, tokoh terkemuka NU, KH. Wahid Hasyim tak henti-hentinya mengadakan kontak dengan para tokoh nasionalis untuk mendesak pemerintah militer Jepang agar segera mewujudkan janji kemerdekaan yang pernah diucapkan. Perjuangan itu berbuah manis, pada 29 April 1945 dibentuk Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) atau dalam bahasa Jepang disebut “Dokuritsu Zyunbi Tyoosakai” yang beranggotakan 62 orang. Kiai Hasyim sendiri turut serta merumuskan Dasar Negara termasuk dalam “kelompok sembilan” yang kemudian membubuhkan tanda tangannya dalam Piagam Jakarta.⁵⁵

Pada masa pendudukan Jepang menjelang kemerdekaan, NU ikut memainkan peran penting (strategis) dalam politik kemerdekaan, seperti membentuk Majelis Syura Muslimin Indonesia (Masyumi) sebagai wadah bagi umat Islam lintas organisasi pada Oktober 1943. Dengan lahirnya Masyumi sebagai badan federasi organisasi Islam, dengan sendirinya MIAI dinyatakan bubar. Pimpinan tinggi Masyumi diserahkan kepada KH. Hasyim Asy’ari. Melalui Masyumi inilah NU bersama ormas Islam lain dan para tokoh nasionalis terlibat aktif melakukan kegiatan sosial-politik menuju kemerdekaan.

⁵⁵ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 298.

Apabila pada zaman Jepang, aktivitas NU terfokus pada perjuangan membela kemerdekaan agama dan bangsa, maka di masa revolusi (1945-1949) perjuangan terfokus pada pertahanan kemerdekaan. Oleh karena itu, ketika tentara sekutu (NICA) hendak menggantikan posisi Jepang, NU segera menghimpun para konsulnya se-Jawa-Madura untuk menentukan sikap terhadap NICA. Pertemuan tersebut diadakan di Markas Besar NU di Bubutan, Surabaya pada 21-22 Oktober 1945. Rapat itu dipimpin langsung oleh KH. Hasyim Asy'ari dan berhasil mengeluarkan sebuah "Resolusi Jihad" yang mewajibkan seluruh warga NU untuk berperang melawan penjajah guna mempertahankan kemerdekaan. Gerakan ini kemudian menginspirasi Bung Tomo untuk mengibarkan perang pada 10 November 1945 yang saat ini diperingati sebagai hari pahlawan.⁵⁶ Peristiwa penting yang juga terjadi di tubuh NU pasca kemerdekaan adalah keluarnya ormas ini dari Masyumi. Pernyataan keluar dari Masyumi diputuskan pada waktu Mukhtamar NU ke-18 di Jakarta pada bulan Mei 1950 setelah merasa semua usulan NU tidak digubris oleh petinggi Masyumi. Selain keputusan itu, Mukhtamar juga menetapkan KH. Wahab Chasbullah sebagai Rais Am (bukan lagi Rais Akbar) sepeninggal KH. Hasyim Asy'ari pada tahun 1947.⁵⁷ Disinilah akhir perjalanan NU sebagai ormas Islam berbasis sosial-keagamaan sebelum menjelma menjadi partai politik pada tahun 1952.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 299.

⁵⁷ *Ibid.*

2. Metamorfosis NU (1952-1983)

Tahun 1952 adalah akhir sejarah NU sebagai organisasi Islam berbasis sosial-keagamaan atau ormas Islam yang memainkan peran “politik kebangsaan” dalam mengantarkan kemerdekaan Indonesia, sekaligus mempertahankannya dari penjajah. Mukhtar di Palembang (April 1952) membuat NU memiliki wajah baru dengan bermetamorfosis menjadi partai politik. Faktor eksplisit yang sering dipahami oleh sejumlah penulis sejarah NU umumnya, NU keluar dari partai Masyumi karena dipicu oleh keadaan partai Masyumi yang pada waktu itu kurang mengakomodir atas sejumlah gagasan dan saran dari fraksi NU. Selain itu, para petinggi NU merasa “dipecundangi” oleh elit Masyumi dari non-NU, terutama mereka yang mengaku modernis dan berpendidikan barat. Padahal sebagai ormas Islam yang memiliki basis massa luas dan riil di pedesaan, mestinya kiprah dan jerih payah politik NU perlu diperhitungkan.⁵⁸

Fakta ini juga diperkuat oleh sejumlah data yang mengungkapkan bahwa terdapat sikap stereotip elit politik Masyumi terhadap NU. Sebagaimana dijelaskan oleh Martin Van Bruinessen, bahwa setelah kemerdekaan tercapai, peranan NU dalam kehidupan politik berkurang hanya pada Departemen Agama (sekarang: Kementerian Agama), setelah sebelumnya memainkan peran perjuangan mempertahankan kemerdekaan. Kenyataan ini begitu menyakitkan bagi NU

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 300.

yang merasa berhak mendapatkan lebih karena peran aktifnya selama masa revolusi. Namun para tokoh NU dianggap tidak memiliki keterampilan dan tingkat pendidikan yang memenuhi syarat untuk menjadi menteri di departemen lain.⁵⁹ Para pemimpin NU itu adalah, meminjam istilah Faith, “penggalang massa”, bukan “administrator”.⁶⁰ Lebih dari itu, para barisan Hizbullah yang telah berperang pada masa revolusi lebih banyak yang dinon-aktifkan pada awal 1950-an daripada mereka yang digabungkan dalam satuan tentara reguler.

Pada tahun 1951, Departemen Agama, yang pada waktu itu merupakan satu-satunya badan pemerintahan yang diklaim sebagai *ladang* kekuasaan milik NU, pun terpaksa *dicaplok* oleh hegemoni elit Masyumi. KH. Wahid Hasyim yang pernah menjabat sebagai menteri negara dalam beberapa periode masa revolusi, terlibat konflik horizontal dengan Mohammad Natsir, salah seorang politisi pembaharu yang memiliki pengetahuan agama mendalam sekaligus tokoh Persis yang berasal dari Sumatera Barat. Keadaan ini semakin diperkeruh oleh problem serius menyangkut transportasi dana haji, KH. Wahid Hasyim sebagai menteri yang bertanggung jawab, dituduh tidak mengurus dengan baik atau ada sebutan yang lebih buruk dari itu. Tak hanya kalangan oposisi, bahkan anggota partainya sendiri, Masyumi – fraksi Natsir – meminta agar KH. Wahid Hasyim mengundurkan diri, meski fraksi Sukiman (seorang modernis Jawa)

⁵⁹ Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 63.

⁶⁰ Herbert Faith, “The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia” (1962), dalam. *Ibid.*

tetap mendukungnya. KH. Wahid Hasyim, yang tidak ingin menjadi sumber konflik dalam Masyumi, menyatakan dirinya tidak ingin menjadi menteri lagi.⁶¹

Klimaks dari persoalan-persoalan itu adalah, ketika ditolakny negosiasi KH. Wahab Chasbullah saat meminta agar NU tetap memimpin di Departemen Agama, hal itu karena para elit Masyumi berselisih pendapat. Terutama fraksi Natsir yang sejak awal telah menentangny. Pada akhirnya pengurus menyerahkan kepada Wilopo. Perdana Menteri baru yang diminta untuk memilih antara calon pengganti KH. Wahid Hasyim. Wilopo kemudian memilih Faqih Usman sebagai Menteri Agama yang justru dari kalangan Muhammadiyah.⁶² Dua hari kemudian, pada 8 April 1952, PBNU memutuskan keluar dari partai Masyumi. Sebagai ganti keanggotaanny di Masyumi, NU mengusulkan dibentuknya federasi Masyumi dan NU. Namun para politisi Masyumi tidak banyak tertarik pada usulan ini. Keputusan NU keluar dari Masyumi diperkuat pada Mukhtar di Palembang pada bulan itu. Beberapa bulan setelah itu, NU kemudian mengubah dirinya menjadi sebuah partai politik.⁶³

Kehilangan posisi di Departemen Agama, baik karena alasan ideologis maupun alasan pragmatis, merupakan sebab langsung atas

⁶¹ *Ibid*, hlm. 64-65.

⁶² *Ibid*.

⁶³ Tentang kronologi peristiwa keluarnya NU dari Masyumi yang lebih komprehensif, serta lebih membuat NU merasa sakit hati karena hinaan para tokoh pembaharu Masyumi, silahkan baca: Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 65-70. Kronologi berbagai peristiwa ini dijelaskan juga oleh Noer, silahkan bandingkan dengan: Noer, *Gerakan...*, hlm. 79-94.

penarikan diri NU dari Masyumi, namun itu sebenarnya bukan sebab satu-satunya. Bagaimanapun juga, kebanyakan sebabnya berkaitan dengan ketimpangan natara kekuatan pendukung massa NU yang telah memberikan sumbangan besar dalam perjuangan fisik untuk mempertahankan kemerdekaan di satu pihak, dengan bobot perolehan suara di dalam mendukung Masyumi yang hampir tidak berarti di lain pihak. Sebab-sebab itulah yang memutuskan NU untuk keluar dari Masyumi dan mengkonversi dirinya menjadi partai politik sendiri.

Sejak NU menjelma menjadi partai politik, NU secara total menyebarkan diri ke dalam praktik “politik kekuasaan”. Bahkan meski sudah tak lagi menjadi partai politik akibat kebijakan Orde Baru yang membatasi partai politik, dan NU kemudian fusi dalam PPP, aura politik praktis terus hinggap di benak tokoh NU di semua tingkatan. Jadi ada dua fase selama periode “politik kekuasaan” ini, yaitu: fase ketika NU menjadi partai politik (1952-1971) dan fase ketika NU menjadi penyokong terbesar dan pendukung utama PPP (1971-1983). Pengubahan status NU sebagai organisasi sosial keagamaan menjadi partai politik tak pelak menimbulkan berbagai asumsi dan prasangka, di satu pihak menganggap bahwa NU terlalu oportunis yang hanya berorientasi kekuasaan, tetapi di lain pihak ada yang berasumsi bahwa sikap NU yang demikian merupakan wujud fleksibilitas politik yang dimainkan para kadernya.⁶⁴

⁶⁴ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 301.

Sikap akomodatif dalam berpolitik juga ditunjukkan dengan beberapa kali NU menjadi bagian dari kekuasaan Bung Karno, ini sekaligus menggeser dominasi Masyumi. Dalam berpolitik, sikap politik NU berpegang teguh pada doktrin politik Sunni yang mengajarkan bahwa, dalam aktivitas politik, setidak-tidaknya harus dekat dengan penguasa. Ini terbukti dengan sikap keluwesan berpolitik yang diperankan oleh kader NU. Pada Juli 1953, NU masuk Kabinet Ali Sastroamidjojo yang dipimpin oleh Partai Nasional Indonesia (PNI) dan didukung oleh Partai Komunis Indonesia (PKI) atau dikenal dengan sebutan koalisi NASAKOM. Di sini peran politik NU tidak hanya sebatas pada Menteri Agama, tetapi Menteri Pertanian dan Wakil Perdana Menteri juga diserahkan kepada NU.⁶⁵

Pada perkembangan selanjutnya, kekuatan politik NU semakin kuat. Terbukti pada pemilu 1955, partai NU sukses luar biasa, dari 8 kursi yang duduk di parlemen meningkat drastis menjadi 45 kursi, dengan akumulasi suara sebanyak 18,4 % dari seluruh suara yang sah.⁶⁶ Dalam realitas politik, hubungan politik antara NU dan rezim Soekarno-pun pada waktu itu begitu intim. Tidak sedikit keduanya saling membela disaat terjadi tarik ulur hegemoni politik. Keadaan ini dibuktikan dengan pembelaan terhadap Soekarno dalam Konferensi Alim Ulama yang diselenggarakan di Cipanas pada tahun 1954. Konferensi di bawah Menteri Agama KH. Masjkur itu mengangkat Soekarno dan pemerintah sebagai

⁶⁵ Noer, *Gerakan...*, hlm. 235.

⁶⁶ Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 69.

“*Waliyul Amri adh-Dharuri Bisya Syaukah*”, yaitu pembelaan atas legitimasi pemerintah disaat sejumlah ormas Islam – di bawah otoritas dan pengaruh Masyumi – mendelegitimasi presiden Soekarno secara politis karena dianggap tidak sesuai dengan mekanisme kepemimpinan yang ada dalam Islam. Gelar ini membuat Soekarno menjadi kepala negara yang sah (*legitimated*) dan karenanya *ipso facto* harus dipatuhi semua umat Islam.⁶⁷

Sejarah juga mencatat hubungan baik antara NU dengan Soekarno. Pasca pemilu 1955, saat di sana-sini justru terjadi ketegangan, beberapa daerah menuntut desentralisasi karena ketidakpuasan dengan pemerintah pusat, ditambah lagi dengan hegemoni PKI yang semakin kuat pengaruhnya di masyarakat dan merebaknya praktik kebatinan yang membuat partai Islam resah. Belum lagi perdebatan mengenai dasar negara yang tak kunjung usai. Semua itu semakin mewarnai dinamika politik di republik pada waktu itu. Realitas politik yang kemudian mendorong Presiden Soekarno untuk membubarkan parlemen (Majelis Konstituante) melalui Dekrit Presiden 5 Juli 1959. Dalam keadaan yang demikian terlihat jelas keintiman hubungan NU dan Soekarno. Saat terjadi peristiwa pembubaran Majelis Konstituante, dengan mudah pihak NU – KH. Idham Cholid (Ketua Umum Tanfidziyah NU) dan KH. Saefuddin Zuhri (Sekjen PBNU) – memberi lampu hijau kepada

⁶⁷ Penolakan kaum pembaharu Islam ini terasa aneh, sebab, pada tanggal 4-5 Mei 1953, di Bogor, dalam sebuah pertemuan yang diadakan oleh Menteri Agama Fakhri Usman, para ulama juga mengambil keputusan yang sama mengenai Wali Hakim. Keputusan Bogor mengatakan bahwa presiden RI adalah “*Dzu Syaukah*” dan mempunyai hak penuh dalam soal Wali Hakim. Keputusan Bogor waktu itu tidak ditentang, sementara keputusan Cipanas, setahun berikutnya justru menjadi perdebatan. Menurut juru bicara Liga Muslim Indonesia dari Perti, KH. Siradjudin Abbas mengatakan, karena Menteri Agama (1954) dari NU. Baca. “Gema Muslimin”, edisi Maret-April 1954. dalam. Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 302.

Soekarno untuk membubarkan parlemen. Kemudian pada awal tahun 1960, ketika semua partai politik diminta untuk mengubah anggaran dasar dan dengan tegas menerima pancasila sebagai satu-satunya dasar negara, secara eksplisit NU-pun menerima Pancasila sebagai asas tunggal.⁶⁸

Itulah yang terjadi pada masa kekuasaan Soekarno, NU menjadi partner setia Soekarno. Sebagai *reward* politik, berkali-kali NU terlibat dalam formasi kabinet Soekarno. Bahkan kerap terjadi Soekarno juga sering membela ketika terjadi geger antara NU dengan kaum modernis. Soekarno pula yang turut memperjuangkan NU menjadi *inner core* negara, baik sebelum maupun sesudah kemerdekaan. Singkatnya, telah terjadi polarisasi dan relasi simbiosis-mutualisme antara NU dan Soekarno, sebelum akhirnya kekuasaan Soekarno tumbang oleh badai kekuasaan Orde Baru yang dikendalikan oleh tentara (militer, ABRI) di bawah komando sang Jenderal Soeharto.⁶⁹ Lambat laun NU juga *kewalahan* menahan keberingasan kekuasaan Orde Baru yang melakukan penyederhanaan partai politik. Keadaan ini yang kemudian mengakhiri kepartaian NU pada tahun 1971 dan memaksanya fusi serta harus puas menjadi lumbung suara dalam PPP.

Sejak NU fusi dalam PPP, sejarah lama terulang kembali. Partai politik berbasis Islam seperti Parmusi (reinkarnasi Masyumi), NU, Perti, PSII dan ormas lainnya dikelompokkan dalam satu partai, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Meskipun peran yang dimainkan NU begitu besar dalam

⁶⁸ Untuk informasi yang lebih komprehensif terkait dengan penerimaan NU terhadap Pancasila sebagai asas tunggal, lihat. Einar Martahan Sitompul, *Nahdlatul Ulama dan Pancasila: Sejarah dan Peranan NU dalam Perjuangan Umat Islam di Indonesia dalam Rangka Penerimaan Pancasila Sebagai Satu-Satunya Asas* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989).

⁶⁹ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 307-309.

PPP, namun di jajaran eksekutif NU tidak memiliki peran yang berarti. Di parlemen Kiprah NU dibatasi. Sejak saat itu muncul kembali benih-benih perpecahan di internal partai. Puncaknya ketika John Naro (eksponen Muslimin Indonesia [MI]) yang berasal dari “unsur modernis” mengambil alih kekuasaan PPP. Sejak saat itu terjadi pengusuran para elit NU di semua tingkatan partai. Naro juga berjuang keras untuk menyingkirkan para calon legislatif dari NU agar gagal masuk parlemen.⁷⁰ Keadaan ini membuat NU merasa “dipecundangi” untuk yang kedua kalinya.

Selain itu, pemerintah Orde Baru juga lebih condong kepada kaum “pembaharu” ketimbang kaum “tradisionalis” NU sebagai mitra koalisi. Hal itu terbukti dengan diangkatnya Mukti Ali sebagai Menteri Agama dan bukan dari unsur NU. Pada tahap ini, lawan politik NU tidak hanya kelompok modernis di internal PPP, tetapi juga pemerintah Orde Baru. Perlawanan NU terhadap rezim Orde Baru ditunjukkan dengan beberapa sikap politik oposisi, antara lain: 1) NU menentang Undang-Undang pemilu tahun 1980 yang sangat diskriminatif dan melarang partai berbasis Islam memakai simbol keislaman, seperti gambar Ka’bah di bendera PPP; 2) NU menentang penataran Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila atau P4; 3) NU bahkan menolak

⁷⁰ Pada 27 Oktober 1981, Naro menyerahkan daftar Caleg PPP kepada pemerintah. Ada 29 caleg dari NU yang ditempatkan pada urutan terbawah, sehingga kemungkinan terpilih nyaris tidak ada. Diantara nama-nama yang disingkirkan dari percaturan politik merupakan petinggi NU, seperti: KH. Saefuddin Zuhri (mantan Menteri Agama), Kiai Masjkur (Wakil Ketua DPR), Aminudin Azis (mantan Dubes dan Menteri), KH. Yusuf Hasyim (putra KH. Hasyim Asy’ari), H.M. Zamroni, H.m. Syah Manaf, Rahmat Mulyomiseno, Hasyim Latief, dan lain-lain. Baca. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 2008), hlm. 222.

penganugerahan gelar “Bapak Pembangunan” yang dianugerahkan untuk Presiden Soeharto.⁷¹

Setelah NU benar-benar merasa “dipecundangi” oleh elit MI, pada pemilu 1982, mulai muncul pemikiran untuk “Kembali ke Khittah 1926”. Gagasan demikian terpikir setelah NU berlayar seperti tanpa nahkoda selama kurang lebih satu setengah tahun. Hal ini dirasakan pasca meninggalnya KH. Bisri Syansuri sebagai Rais Aam PBNU. Tokoh penting dalam gerakan “Kembali ke Khittah 1926” adalah KH. Achmad Siddiq, seorang kiai intelektual dari Jember. KH. Achmad Siddiq memunculkan gagasan “Kembali ke Khittah 1926” karena dilatar belakangi oleh beberapa pertimbangan, antara lain: 1) semakin jauhnya jarak (waktu) antara generasi pendiri dengan penerusnya; 2) meluasnya medan perjuangan dan banyaknya bidang yang ditangani; 3) makin beragamnya kalangan yang bergabung dengan NU dengan latar belakang dan kultur yang berbeda; dan 4) semakin berkurangnya peran dan jumlah ulama generasi pendiri dalam pimpinan struktural NU. Alasan-alasan ini tercantum dalam buku kecil berjudul “Khittah Nahdliyah” karya KH. Achmad Siddiq.⁷²

Alasan lain munculnya gagasan untuk “Kembali ke Khittah 1926” adalah untuk mengembalikan supremasi ulama NU. Di samping itu, telah terjadi reduksi moral-spiritual pada diri para tokoh NU. Bagi KH. Achmad Siddiq, sejak NU menjadi partai politik, terjadi erosi tujuan NU yang hanya berorientasi pada bentuk hegemoni kekuasaan dan tidak *jarang* dilakukan

⁷¹ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 311.

⁷² Baca. KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyah* (Surabaya: Balai Buku, 1979).

dengan cara tidak terhormat. Bahkan kiai Machrus Ali dari Kediri mengatakan bahwa orang-orang NU terlalu cinta akan kekuasaan dan kedudukan. Gugatan itu secara khusus ditujukan kepada para elit NU karena kiprahnya yang telah “mengkomersialkan” atau bahkan “memelacurkan” NU ke dalam arena politik praktis. Sebab itulah yang mendorong detik-detik munculnya keputusan “Khittah 1926” yang lahir pada muktamar NU ke-27 di Situbondo, tepatnya di Pondok Pesantren Kiai As’ad pada tahun 1984.⁷³

3. NU Kembali Ke “Khittah” (1984-1998)

Munas Situbondo tahun 1983 dan Muktamar Situbondo tahun 1984 menunjukkan terjadinya perubahan besar di tubuh NU yang ditandai dengan rekonsiliasi NU dengan rezim Orde Baru serta ditandai pula dengan munculnya elit baru di puncak pimpinan NU. Tahun 1984 adalah tahun titik-balik bagi sejarah NU. Betapa tidak, pada tahun tersebut NU memutuskan “kembali ke khittah 1926”, yang berarti secara tegas NU memutuskan keluar dari zona politik praktis. Para kiai dan politisi yang berasal dari NU diberi kebebasan untuk berafiliasi dengan partai politik – pada waktu itu ditujukan kepada Golkar dan PPP – manapun yang mereka mau. Pada tahun itu pula NU *balik kandang* menjadi *Jam’iyyah Diniyah* yang lebih berkonsentrasi kepada persoalan yang berkaitan pada persoalan sosial-kemasyarakatan, dan hal lain yang berkaitan dengan kebutuhan dasar warga NU, seperti pendidikan, ekonomi, dakwah dan lain sebagainya.

⁷³ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 303.

Keputusan menarik diri dari politik praktis dan menerima Pancasila sebagai Asas Tunggal – membuat NU tidak diragukan lagi paling tidak untuk sebagian pendapat – adalah sebagai respon terhadap tekanan politik dari luar. Seiring dengan kembalinya NU ke “Khittah”, terjadi pula perubahan yang begitu mengejutkan di tubuh ormas yang berlogo tali jagat itu. Dikalangan generasi muda NU terlihat adanya dinamika yang sama sekali baru, yang ditandai dengan menjamurnya aktivitas sosial-intelektual yang nyaris tak tertandingi oleh masyarakat lain.⁷⁴ Persoalan ini akan menjadi pembahasan tersendiri pada bab selanjutnya.

Paling tidak ada dua “kubu” berbeda yang pada waktu itu telah mempersiapkan dasar untuk mengarahkan kembali kegiatan-kegiatan ulama NU. Disatu sisi, terdiri dari kelompok ulama senior dari Jawa Timur yang ingin meneguhkan kembali peranan kepemimpinan mereka dalam organisasi ini dan menekankan kembali karakter keagamaannya. Sementara kelompok lain terdiri dari kiai muda NU yang lebih berpihak pada pembaharuan dan menginginkan NU lebih relevan dengan berbagai kebutuhan, seperti kebutuhan ekonomi, sosial dan keagamaan pendukungnya (*Syu'un Ijtimaiah*).⁷⁵ Keduanya berusaha merumuskan kembali ke “Khittah Asli” sesuai dengan wawasan dan cita-cita mereka saat ini. Kelompok kedua inilah yang kemudian memenangkan pertarungan atas penanaman kembali “Khittah Asli” NU yang sejak semula tidak pernah tertulis, namun

⁷⁴ Tulisan ini penulis kutip dari Martin van Bruinessen dalam Kata Pengantar buku: *Ida, NU Muda...*, hlm. xii.

⁷⁵ Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 128.

pada waktu itu para pendirinya sepakat bahwa ia meliputi empat kelompok kegiatan, yaitu: pendidikan (*ma'arif*), kesejahteraan sosial (*mabarrat*), penyebaran agama (*dakwah*) dan perekonomian (*mu'amalah*).⁷⁶ Keempat pilar tersebut yang hingga kini dinilai relevan dengan persoalan yang dihadapi oleh warga NU khususnya, dan bangsa Indonesia pada umumnya.

Kelompok pertama diwakili oleh kubu KH. Yusuf Hasyim (putra KH. Hasyim Asy'ari) yang juga keberatan memberi garis batas secara tegas antara NU dengan PPP (partai yang semula menjadi “oase” bagi politisi NU saat partai NU kandas oleh badai Orde Baru). Sedangkan kelompok kedua diwakili oleh kubu KH. Achmad Siddiq dan didukung oleh beberapa ulama, kiai dan aktivis-intelektual muda NU, seperti KH. Sahal Mahfudz, KH. Muchit Muzadi, KH. Musthafa Bisri, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Fahmi Saefuddin (putra KH. Saefuddin Zuhri), Rozi Munir (putra KH. Moenashir Ali) dan KH. Masdar Farid Mas'udi.⁷⁷

Upaya yang dilakukan para ulama intelektual NU untuk kembali ke “Khittah” bukan berarti tanpa alasan. Ketika NU menjadi partai politik pada tahun 1952, tujuan NU seperti dikatakan oleh Greg Fealy tidak lebih hanya berjangka pada persoalan posisi dan materi sesaat, antara lain, *pertama*: menyalurkan dana pemerintahan kepada masyarakat NU, terutama untuk meningkatkan fasilitas pendidikan

⁷⁶ Ibid, hlm. 130.

⁷⁷ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 305.

dan keagamaan, seperti pesantren, madrasah, masjid dan juga pembangunan dan merawat prasarana sosial, seperti klinik kesehatan, panti asuhan, dan balai pertemuan. *Kedua:* berusaha mendapatkan peluang bisnis dari pemerintah untuk NU dari pendukungnya. *ketiga:* mendapatkan kedudukan bagi anggota NU dalam birokrasi.⁷⁸

Melihat tujuan politik NU seperti yang dikemukakan di atas, menurut hemat peneliti, sebenarnya tidak ada yang salah dengan tujuan tersebut. Hanya saja, klaim untuk NU dan warga, selalu menjadi slogan kosong semata. Sebab, dalam kenyataan yang diuntungkan hanya kelompok elit politik semata. Melihat kenyataan tersebut, gagasan meretas ulang “Khittah NU 1926” sebagai gerakan sosial-keagamaan sebenarnya juga telah bergulir sejak tahun 1959, yakni pada Mukhtamar NU di Jakarta. Pertimbangannya sangat paradigmatik, bahwa orientasi politik kekuasaan NU dalam kenyataannya bukan semata-mata untuk kepentingan organisasi, melainkan lebih mengutamakan kepentingan pribadi daripada kepentingan sosial-keagamaan yang merupakan agenda utama NU sejak kelahirannya. Para politisi NU lebih cenderung “bermain politik” untuk merebut kekuasaan dengan “memelacurkan NU”.

Sayangnya, suara-suara untuk kembali ke paradigma “Khittah NU 1926” tersebut hanyut begitu saja oleh arus *mainstream* yang dikendalikan oleh elit politik NU. Gagasan kembali ke Khittah NU

⁷⁸ Fealy, *Ijtihad...*, hlm. 98

1926 kembali muncul tahun 1974 pada Mukhtar NU di Surabaya, dan Mukhtar NU pada 1979 di Semarang. Namun lagi-lagi gagasan tersebut belum memperoleh respon positif dari peserta Mukhtar.

Melihat persoalan-persoalan seperti yang dikemukakan di atas, ada beberapa konteks sosial yang turut serta mengiringi munculnya gagasan dan menuntut untuk kembali ke “Khittah NU 1926” sebagai *mainstream* gerakan sosial-keagamaan NU. Konteks-kontes tersebut antara lain:⁷⁹ *pertama*: Menuntut adanya penguatan pemberdayaan masyarakat yang lebih massif guna mengimbangi kuatnya hegemoni negara. Saat Khittah NU dimunculkan di Situbondo tahun 1984, rezim Orde Baru sedang dalam kondisi adidaya, disaat yang sama masyarakat dihegemoni secara *beringas*. Salah satu draft yang dibuat aktivis-aktivis muda NU yang *concern* terhadap persoalan sosial, menurut pengakuan Martin Van Bruinessen, selain mendesak agar NU kembali ke “Khittah 1926”, juga untuk mengkritik cengkeraman negara. Yakni “mengkritik pendekatan dengan cara *top down* yang terus dilakukan pemerintah dan menyatakan bahwa institusi-institusi kerjasama resmi dan pembangunan lainnya, yang dalam praktiknya telah membawa lari dana-dana dari desa ke sektor urban”.⁸⁰

Keputusan kembali ke *Khittah* dengan kembali menjadikan NU sebagai gerakan sosial-keagamaan diobsesikan untuk memperkuat

⁷⁹ Ahamd Nurhasim dan Nur Kholik Ridwan, *Demoralisasi Khittah NU dan Pembaruan* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 26-33.

⁸⁰ Martin Van Bruinessen, “Perjuangan Meraih Kekuasaan dan Keprihatinan Sosial: Catatan Mukhtar Krapyak”, dalam Greg Fealy dan Greg Barton (Ed.), *Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU-Negara* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 133.

posisi warga negara, khususnya marjinal *grasroots* yang banyak dieksploitasi dan dihegemoni oleh negara. Untuk itu, masyarakat harus meningkatkan pengetahuannya, berdaya dalam ekonomi dan sosial, sehingga posisi masyarakat memiliki daya jual dan daya tawar yang kuat di hadapan negara, khususnya untuk kepentingan-kepentingan yang melibatkan unsur negara. Konteks inilah salah satunya yang turut serta dalam menelurkan keputusan NU untuk kembali ke “Khittah” dengan semangat tahun 1926.

Kedua: Perpolitikan NU banyak berkhidmat pada politik praktis. Secara internal, keadaan politik NU sebelum digulirkannya wacana “Kembali ke Khittah 1926” di Situbondo banyak tergerus oleh *garapan* politik praktis. Peran politik NU adalah sebagai pelaku politik praktis secara langsung, baik sebagai partai independen atau saat menjadi penyokong suara terbesar di PPP. Disini *Khittah* NU memiliki konteks refleksi dengan sejarah perpolitikan NU, seperti yang disebutkan dalam *Khittah* NU, bahwa: “*Khittah* Nahdlatul Ulama juga digali dari intisari perjalanan sejarah khidmatnya dari masa ke masa”.⁸¹

Meminjam kategori Mitsuo Nakamura yang digunakan untuk membagi periode sejarah NU, terlihat jelas bahwa sejarah NU banyak terlalu banyak berkhidmat ke dalam politik praktis. Nakamura membagi periode-periode sejarah NU menjadi beberapa periode,

⁸¹ Teks *Khittah Nahdlatul Ulama*, Item Ke-2, Bagian C.

yakni: periode 1926-1942 dimana periode ini ditandai dengan penetapan sikap non-politik praktis bagi NU; periode 1943-1945 merupakan periode dimana NU dipaksa bekerjasama dengan Jepang; periode 1945-1952 NU mulai terlibat dalam Partai Masyumi sebagai anggota istimewa; periode 1952-1973 organisasi NU menjadi partai politik yang independen; dan periode 1973 (dan selanjutnya) dimana keadaan ini ditandai dengan NU fusi dalam PPP.⁸² Dengan demikian, jika dicermati dari beberapa periode tersebut, nampak sekali bahwa khidmat politik praktis sangat mendominasi dalam sejarah NU. Khidmat ke politik praktis yang panjang itulah yang telah menanggalkan *garapan* besar NU terhadap persoalan yang dihadapi masyarakatnya. Hal itu juga yang kemudian menelurkan wacana untuk kemudian “kembali ke Khittah 1926”.

Ketiga: Semangat untuk membangun wagra NU yang marjinal di berbagai bidang. Keinginan untuk memajukan warga NU yang marjinal itu merupakan wujud implementatif dari poin pertama. Martin V. Bruinessen memberikan catatan penting dalam hal ini, yaitu: “Muktamar Situbondo mewakili kemenangan bagi kelompok *interested* dalam pengembangan masyarakat, dan hal itu tercermin dalam program kerja yang berisi bagian-bagian panjang tentang kerja

⁸² Mitsuo Nakamura, “Tradisionalisme Radikal: Catatan Muktamar Semarang 1979”, dalam. Fealy & Greg Barton (Ed), *Tradisionalisme...*, hlm. 58.

sosial, usaha-usaha ekonomi (kerja kemandirian mengembangkan desa) dan peningkatan kondisi tenaga kerja”.⁸³

Pilihan untuk kembali ke *Khittah* dengan mengusung semangat gerakan sosial-keagamaan memang sangat primordial. Sebab, menurut Gus Dur, “orang-orang NU, terlepas dari beberapa gelintir kiai yang sukses dan politisi urban, mereka terpinggirkan di semua lapisan”.⁸⁴ Dalam konteks inilah realitas masyarakat NU adalah realitas kaum bawah, *wong ndeso*, kaum sarungan dan kaum marjinal.

Adanya wacana untuk kembali ke paradigma awal berdirinya NU (Khitth 1926) dengan berbagai rasionalisasi tuntutan yang mengiringinya, tidak lantas diterima dengan lapang dada oleh sejumlah anggotanya. Keputusan Mukhtar NU di Semarang agar NU *balik kandang* menjadi organisasi sosial-keagamaan hanya berhasil memulihkan NU sebagai organisasi sosial-keagamaan secara konseptual, namun gagal secara operasional. Hal ini karena langkah dan strategi untuk merealisasikan “Khitth 1926” sejak semula tidak dibenahi. Akibatnya gagasan kembali ke *Khittah* tidak kontekstual dan tidak operasional di lapangan. Tetapi para ulama dan intelektual muda NU non-politisi tidak pernah lelah untuk memperjuangkan NU kembali ke *Khittah* 1926. Dengan proses yang rumit dan perjuangan yang berat, Mukhtar NU di Situbondo tahun 1984, NU memutuskan untuk kembali ke *Khittah*, sebagai organisasi sosial-keagamaan.

⁸³ Bruinessen, “Perjuangan...”, dalam *Ibid*, hlm. 133.

⁸⁴ Tanggapan Gus Dur pada Mukhtar Krapyak ketika *diberondong* peluru pertanyaan oleh mukhtamin tentang gagasan-gagasan membangun masyarakat. Lihat *Ibid*, hlm. 130

Usaha mulia itu terbukti membuahkan hasil yang manis pada Muktamar NU di Situbondo. Pada Muktamar NU ke-27 itu, NU berhasil merumuskan sembilan butir Khittah terkait dengan pandangan dan sikap politiknya. Ini menandakan bahwa NU telah berkomitmen untuk “talak tiga” dari politik praktis dan kembali berkhidmat untuk umat. Butir-butir Khittah NU yang dirumuskan di Situbondo kemudian dipertegas lagi pada Muktamar NU ke-28 di Krapyak, Yogyakarta (1989). Pada waktu itu diputuskan “Pedoman Berpolitik Warga NU” yang terdiri atas sembilan butir, yaitu:⁸⁵

1. Berpolitik bagi NU mengandung keterlibatan warga negara dalam kehidupan berbangsa dan bernegara secara menyeluruh sesuai dengan Pancasila dan UUD 1945;
2. Politik bagi NU adalah politik yang berwawasan kebangsaan dan menuju integritas bangsa, dengan langkah-langkah yang senantiasa menjunjung tinggi persatuan dan kesatuan untuk mencapai cita-cita bersama, yaitu terwujudnya kehidupan masyarakat yang adil dan makmur lahir batin, dan dilakukan sebagai amal ibadah menuju kebahagiaan dunia dan akhirat;
3. Politik bagi NU adalah pengembangan nilai-nilai kemerdekaan yang hakiki dan demokratis, mendidik kedewasaan bangsa untuk menyadari hak, kewajiban dan tanggungjawab untuk mencapai kemaslahatan bersama;
4. Berpolitik bagi NU harus dilakukan dengan moral, etika dan budaya yang berlandaskan Pancasila;
5. Berpolitik bagi NU harus dilakukan dengan nurani dan moral agama, konstitusional, adil, sesuai peraturan dan norma-norma yang disepakati serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan masalah bersama;
6. Berpolitik bagi NU dilakukan untuk memperkuat konsensus-konsensus nasional, dan dilaksanakan sesuai dengan *akhlakul karimah* sebagai pengamalan ajaran Islam *Ahlussunnah wal-Jama'ah*;
7. Berpolitik bagi NU dengan dalih apapun tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan bersama dan memecah belah persatuan;

⁸⁵ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 315.

8. Perbedaan aspirasi politik oleh warga NU harus tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, *tawadhu*’ dan saling menghargai satu sama lain, sehingga di dalam berpolitik persatuan dan kesatuan di lingkungan NU dapat terjaga;
9. Berpolitik bagi NU menuntut adanya komunikasi kemasyarakatan timbal balik dalam pembangunan nasional, untuk menciptakan iklim yang memungkinkan perkembangan organisasi kemasyarakatan yang lebih mandiri, dan mampu melaksanakan fungsinya sebagai sarana masyarakat untuk berserikat, menyatukan aspirasi serta berpartisipasi dalam pembangunan.

Menilik pada butir-butir “Khittah” dan “Pedoman Berpolitik Warga NU” yang lahir pada Mukhtamar Situbondo dan disempurnakan pada Mukhtamar di Krapyak itu, menjadi jelas bahwa NU sejak tahun 1984 lebih memfokuskan diri pada aktivitas politik kultural daripada aktivitas di bidang politik struktural. Kembalinya NU ke “Khittah” berarti NU kembali menjadi organisasi gerakan sosial-keagamaan. Perubahan demikian tidak lain diobsesikan agar khidmat NU kembali *menggarap* persoalan sosial-ekonomi masyarakat. Dengan *Khittah* NU, institusi NU akan menjadi gerakan sosial-keagamaan besar dan dapat diandalkan, kehadirannya juga dapat dirasakan oleh warga NU yang marjinal dalam bidang sosial, ekonomi, dan pendidikan. Itulah yang dicita-citakan oleh pejuang Khittah Nahdlatul Ulama (NU).

4. Mengulang Cerita: Romantisme Politik NU (1999)

Sejak PBNU membidani pendirian PKB (Partai Kebangkitan Bangsa) dan Gus Dur naik sebagai presiden Republik Indonesia melalui voting di Parlemen, semangat untuk berpolitik praktis kembali mewabah di tubuh NU. Memori masa lalu saat NU menjadi

partai politik kembali terbayang. Romantisme saat-saat bersama Soekarno kembali muncul di benak para kiai. Begitupula sebaliknya, masa-masa ketika NU harus berada di posisi marjinal karena hegemoni Soeharto mulai dikenang sebagai fase kelam dalam sejarah politik NU. praktisnya, NU harus kembali ke tengah, kembali ke pusat kekuasaan (*centre of power*). Sejak saat itu NU kemudian menjadi organisasi yang ambivalen, karena disatu sisi NU telah “alergi” terhadap politik praktis, namun disisi yang sama NU lebih *getol* bekerja pada zona politik praktis ketimbang bekerja pada zona politik kerakyatan.

Disaat yang sama, warga NU ditingkat basis kemajemukan profesi mereka, tidak mendapat perhatian dari struktural NU. Lebih miris lagi ketika dalam banyak hal mereka hanya diperdayakan (dengan huruf “p” kecil) sebagai objek untuk dimobilisasi, dipolitisasi dan dieksploitasi ketimbang diberdayakan (dengan huruf “b” kecil) berdasarkan hak politiknya. Hal ini dibuktikan dengan adanya pemandangan yang memalukan ketika beberapa tokoh NU terlibat dalam bursa kandidat wakil petinggi pemerintahan. Masing-masing tokoh itu adalah KH. Hasyim Muzadi dan KH. Shalahudin Wahid. Tarik ulur kepentingan di tingkat kiai sepuhpun tidak dapat dielakkan. Para kiai NU yang berada di jajaran PKB memberi *support* kepada KH. Shalahudin Wahid yang dicalonkan PKB. Sementara para kiai yang berada di struktural NU, terutama jajaran tanfidziyah

kebanyakan mem-*back up* KH. Hasyim Muzadi. Meskipun kenyataannya masih ada beberapa kiai NU yang berada pada zona bebas politik, seperti KH. Musthafa Bisri (Gus Mus), KH. Sahal Mahfudh dan beberapa fungsionaris syuriah PBNU.⁸⁶

Klimaks dari perseteruan ini adalah ketika pemilu pada 5 Juli 2004 yang mengantarkan pasangan Megawati-Hasyim Muzadi dan Susilo Bambang Yudhoyono-Jusuf Kalla sebagai finalis, para kiai lagi-lagi terbelah dalam kelompok diametral. Karena hal itu kemudian para kiai baik yang ada di barisan kultural maupun yang ada pada barisan strukturl, masing-masing berebut makna *Khittah* 1926. Bagi para kiai kultural menyatakan bahwa *Khittah* yang dicetuskan pada Mukhtar di Situbondo dan dikukuhkan pada Mukhtar NU di Krapyak sudah memiliki makna yang jelas bahwa NU tidak lagi berkiprah pada dunia politik praktis.⁸⁷

Sementara di barisan struktural NU yang lebih mendukung NU politik, memandang *Khittah* bukanlah barang sakral yang harus ditaati secara tekstual. *Khittah* bagi mereka harus diletakkan dalam konteks sosio-historis, dimana pada saat itu posisi NU terjepit dan tidak memungkinkan untuk duduk di kursi pemerintahan. Lebih lanjut mereka mengatakan bahwa teks *Khittah* sangat terbuka untuk ditafsirkan sesuai dengan situasi politik dan kondisi sosiologis masa

⁸⁶ *Ibid*, hlm. 320-321.

⁸⁷ *Ibid*.

tertentu.⁸⁸ Barangkali karena sebab-sebab itulah organisasi NU sering disebut sebagai organisasi yang terlalu oportunis, dan hanya menjadi penggilang kekuasaan. karena sebab itu pula kemudian timbul berbagai wacana keislaman yang hadir sebagai misi penyelamatan Khittah sekaligus sebagai antitesis terhadap ambisi politik birokrasi.

C. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Beberapa Pokok Pemikiran keagamaannya

1. Biografi Intelektual Abdurrahman Wahid

KH. Abdurrahman Wahid dilahirkan di Denanyar, dekat kota Jombang, Jawa timur, di rumah pesantren milik kakek dari pihak ibunya, KH. Bisri Syansuri (1887-1980),⁸⁹ pada tanggal 4 Agustus 1940.⁹⁰ Terlahir dengan nama kecil Abdurrahman ad-Dakhil (sang penakhluk). Ayahnya sangat terkenal dan dihormati oleh berbagai kalangan adalah KH. Abdul Wahid Hasyim (1914-1953), yang pernah menjadi menteri agama pertama dalam kabinet RIS di bawah pemerintahan Soekarno⁹¹ dan termasuk pemimpin gerakan revolusioner melawan penjajah setelah akhir Perang Dunia II. KH. Abdul Wahid Hasyim sendiri adalah putra KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947)⁹², pendiri

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biography Of Abdurrahman Wahid*. Terj. LKiS "Biografi Gus Dur", (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 6

⁹⁰ Karena terjadi kesalahan dalam pencatatan akte kelahiran, KH. Abdurrahman Wahid tercatat lahir pada tanggal 4 Agustus. Padahal tanggal lahirnya adalah tanggal dalam kalender Islam, bulan Sya'ban. Sedangkan kalender masehi hitungannya adalah 7 September. Jadi aslinya KH. Abdurrahman Wahid lahir pada tanggal 7 September bukan pada tanggal 4 Agustus. *Ibid*, hlm. 25-26.

⁹¹ Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-Menteri Agama RI Biografi Sosial-Politik* (Jakarta: PPIM, 1998), hlm. 86.

⁹² Nama aslinya adalah Muhammad Hasyim. Ia lahir dari keluarga elit Kiai Jawa pada 24 Dzulqo'dah 1287 / 14 Pebruari 1871 di desa Gedang, Jombang. Nama Asy'ari yang melekat

dan Ro'is 'Aam NU pertama (Ra'is Akbar) yang sangat disegani oleh masyarakat Islam Indonesia. Sementara ibunya Sholichah adalah putri sulung KH. Bisri Syansuri⁹³, tokoh 'ulama dan Ra'is'Aam ketiga. Jika dilihat dari garis genealoginya, KH. Abdurahman Wahid jelas merupakan bagian dari trah keluarga yang memiliki darah biru ke-NU-an.

KH Abdurahman Wahid merupakan salah satu tokoh cendekiawan muslim Indonesia, cendekiawan yang kritis, humanis, politikus ulung dan dikenal sebagai Bapak pluralis. Di publik ia lebih akrab dipanggil "Gus Dur" dimana sebutan Gus ini karena memang ia sendiri berasal dari trah Pesantren. Pemikiran Abdurahman Wahid terkenal dengan polemik dan kontroversinya sehingga banyak menuai protes dari berbagai pihak. Namun, ia tetap dengan gayanya yang khas dan *ceplas-ceplos*. "Gitu saja kok repot" adalah salah satu *slogan* yang *membooming* di masyarakat. Perjalanan panjangnya dalam memperjuangkan umat membuatnya dijuluki sebagai "Guru Bangsa".

Pengembaraan intelektual Gus Dur dimulai di pesantren Al Munawir Krapyak yang pada waktu itu tahun 1915 diasuh oleh KH. Ali Ma'shum yang dikenal sebagai Kiai egaliter dimana ia tidak memperlakukan secara istimewa kepada putera-putera kiai terkemuka. Setelah menyelesaikan sekolah menengah ekonomi pertama di Yogyakarta pada tahun 1957, Gus Dur mulai mengikuti pelajaran di pesantren secara total. Di pesantren Tegalrejo Magelang inilah Gus Dur bertemu dengan Kiai Khudori yang merupakan salah satu dari pemuka tokoh NU. Pada saat yang sama pula Gus Dur belajar

diikutkan pada ayahnya yang bernama Asy'ari, pendiri pesantren keras di Jombang. Lihat. Khuluq, *Fajar...*, hlm. 14.

⁹³ *Ibid*, hlm. 40

paro waktu di pesantren kakeknya, Kiai Bisri Syansuri di Denanyar Jombang. Gus Dur menyelesaikan dengan cepat pelajarannya di Tegalrejo. Ini membuktikan bahwa Gus Dur merupakan santri yang berbakat, dimana santri yang lainnya memerlukan waktu empat tahun untuk bisa selesai.⁹⁴

Gus Dur tidak hanya tampil sebagai sosok pribadi yang sepak terjangnya kontroversial, tapi ia juga sekaligus sebagai pemikir dengan banyak gambar yang kebanyakan hanya sanggup dipahami berdasarkan sensasi media saja.⁹⁵ Hal tersebut bisa dimaklumi mengingat perjalanan keintelektualannya memang mengagumkan. Dimulai ketika fase remaja telah menelan pemikiran berat filsafat Barat seperti Marxisme, Lenin dan sebagainya. Begitu pula perjalanan keilmuan pesantrennya yang tidak hanya satu yang ia singgahi. Kemudian petualangan ia ke luar negeri bagian Timur dan Barat semakin memperkaya keluasan wawasan keilmuannya.

Bioskop, wayang kulit dan cerita silat adalah hobi Gus Dur yang sering dilakukan saat masih belajar di sekolah menengah pertama Yogyakarta. Tak heran prestasi Gus Dur pernah menurun drastis gara-gara hobinya yang mengalahkan studinya. Selain memang, ada kebosanan yang Gus Dur rasakan saat menempuh pelajarannya yang dianggap kurang menantang. Gus Dur sangat menyukai cerita silat terutama mengenai pendekar silat China “Koo Ping Hoo” yang mengandung unsur yang penting dalam hidupnya dan kemudian mempengaruhi cara berpikirnya.

⁹⁴ *Ibid*, hlm. 52.

⁹⁵ Dedy Djamaludin Malik, *Zaman Baru Islam Indonesia Pemikiran dan Aksi Politik Abdurahman Wahid dkk* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 88

Selain ketiga hobi diatas, aktivitas Gus Dur yang paling menonjol hingga mengharuskan ia memakai kacamata tebal adalah membaca. Saat masih belajar di Yogyakarta, di toko buku Yogyakarta yang banyak menyediakan buku-buku bekas, Gus Dur menemukan judul-judul buku yang menarik. Ia mencoba memahami tulisan tulisan Plato dan Aristoteles, dua filosof penting bagi sarjana-sarjana Islam abad pertengahan. Pada saat yang sama ia juga mengkaji *Das Kapital* karya Karl Marx dan *What is to be Done* karya Lenin, dua buku yang saat itu mudah diperoleh di negeri ini ketika partai komunis Indonesia membuat kemajuan besar. Gus Dur juga tertarik pada ide Lenin tentang keterlibatan sosial secara radikal.⁹⁶

Pada tahun 1959 Gus Dur pindah ke Jombang untuk belajar secara penuh di pesantren Tambakberas di bawah asuhan Kiai Wahab Hasbullah. Gus Dur belajar disini hingga tahun 1963 dan selama kurun waktu itu, Ia masih terus berhubungan dengan kakeknya Kiai Bisri Syansuri. Selama tahun pertamanya di Tambakberas Gus Dur mendapat dorongan mengajar dan akhirnya menjadi kepala sekolahnya⁹⁷. Disinilah Gus Dur akhirnya bertemu dan tertarik dengan seorang gadis santri yang bernama Nuriyah yang kemudian hari menjadi istrinya.

Perjalanan Gus Dur dalam studinya sampailah di Alzhar Kairo yang merupakan universitas tertua di dunia. Namun disini, Gus Dur justru mengalami kekecewaan. Karena ia harus mengulangi lagi pelajaran dasarnya dari awal, akibatnya sepanjang tahun 1964 Gus Dur hampir tidak masuk kelas.

⁹⁶ *Ibid*, hlm. 56.

⁹⁷ *Ibid*, hlm. 53

Sebaliknya ia malah mengikuti pertandingan sepak bola yang merupakan salah satu hobinya. Kemudian membaca di perpustakaan-perpustakaan yang besar, menonton film Prancis serta ikut dalam diskusi di kedai-kedai kopi yang baginya begitu menarik.⁹⁸

Bermodal latar belakang pendidikan, pengalaman dan perjumpaannya dengan keilmuan yang cukup kosmopolitan, Gus Dur mulai muncul ke permukaan percaturan intelektual Indonesia dengan pemikiran-pemikiran briliannya pada tahun 1970-an, ketika itu ia mulai aktif di beberapa lembaga sosial, LSM dan forum-forum diskusi. Meskipun latar belakang pendidikan formalnya tidak ada yang ditempuh di Barat, menurut Greg Barton⁹⁹, ia secara intelektual jauh lebih siap untuk berpartisipasi dalam wacana-wacana besar mengenai pemikiran Barat, pendidikan Islam dan masyarakat muslim. Hal ini karena Gus Dur memang pernah melanglang ke Eropa selama kurun waktu satu tahun. Yang kesemuanya ini tentunya menjadi modal awal sehingga tidak ketinggalan jauh dari intelektual muslim yang lain. Studinya di Baghdad telah memberikan dasar-dasar yang baik mengenai pendidikan bercorak liberal dan bergaya Barat serta sekuler.

Dengan segala kapasitas kemampuan, serta kegigihannya dalam berusaha untuk terus mengembangkan organisasi NU baik dalam segi kualitas maupun kuantitas, serta kapabelitas intelektualnya yang memadai, ia kemudian mendapat banyak dukungan dan rasa simpatik dari warga Nahdliyin. Oleh karena itu, Gus Dur dapat menduduki jabatan ketua umum

⁹⁸ *Ibid*, hlm. 88

⁹⁹ Umaruddin Masdar, *Membaca Pikiran Gus Dur dan Amin Rais Tentang Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1999), hlm. 107.

PBNU pada Mukdamar ke-29 di Cipasung (1994) untuk periode yang ketiga.¹⁰⁰ Selanjutnya ia juga sebagai deklarator Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) di Ciganjur, Jakarta selatan, 23 Juli 1998,¹⁰¹ dengan ketua umumnya dipegang ia sendiri. Dan puncak kariernya adalah menjabat sebagai Presiden RI walaupun harus lengser prematur sebelum masa jabatan berakhir, yaitu dalam kurun waktu kurang lebih dua tahun (1999-2001).

Mengapa Gus Dur menjadi tokoh sentral dalam penelitian yang berkaitan dengan paradigma keislaman NU ini? Ini tentu bukan berarti tanpa alasan, selain figur Gus Dur secara genealogis yang merupakan cucu dari KH. Hasyim Asy'ari selaku pendiri NU, secara paradigmatis pemikiran Gus Dur dalam banyak hal menjadi gerbong lokomotif bagi gerakan pembaruan paradigma keislaman NU, khususnya bagi pemikiran kaum muda NU yang bernalar progresif-transformatif, yang pada akhirnya mampu membawa NU melampaui garis tradisionalismenya.

2. Berberapa Pokok Pembaruan Pemikiran keagamaan

Terdapat beberapa pokok pemikiran Gus Dur yang berkenaan dengan pembaruan paradigma keislaman NU, hal ini tentunya dengan menempatkan Aswaja sebagai kerangka pengembangan nalar dan perilaku keislaman NU, adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

Berkaitan dengan pembaruan dan pengembangan paradigma keislaman NU (Aswaja) ini, seperti dikatakan oleh Syafiq Hasyim dan

¹⁰⁰ Zainal Arifin Thoha, *Kenyelenehan Gus Dur Gugatan Kaum Muda NU dan Tantangan Kebudayaan*, (Yogyakarta: Gama Media, 2001), hlm. 84.

¹⁰¹ Asmawi, *PKB Jendela politik Gus Dur*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1999), hlm. 29

Robin Bush, bahwa Gus Dur disebut-sebut sebagai orang pertama yang membongkar doktrin keagamaan NU itu melalui kritik-kritiknya terhadap berbagai tradisi keislaman NU yang sebelumnya dianggap telah mapan tanpa kritikan. Perlu digaris bawahi, pembongkaran terhadap bangunan keagamaan NU ini tidak dimaksudkan untuk merobohkan bangunan keagamaan lama yang telah mengakar di lingkungan NU secara total. Tetapi hanya sebagai acuan untuk mengembangkan paradigma keagamaan NU yang tidak lagi dianggap relevan memenuhi tuntutan perubahan.

Berangkat dari kritiknya itu, Gus Dur kemudian mendorong generasi muda NU untuk mengkaji ulang doktrin lama yang dianggap kadaluarsa. Yaitu, dengan melakukan pembaruan pemikiran serta mencari relevansi teologi yang lebih konstruktif-aplikatif. Sebelum merumuskan gagasan pembaruan paradigma keislaman NU, Gus Dur memulai dengan melakukan perumusan visi konkret doktrin Aswaja sebagai bangunan dasar keislaman NU, terutama yang berkaitan dengan konteks perkembangannya secara historis-geografis. Visi itu kemudian dijadikan acuan dalam mengembangkan proyek pembaruan keislaman NU ke depan. Dalam hal ini Gus Dur mengatakan:

“Pengembangan dasar umum penerapan akidah yang sudah ada, tanpa mengubah akidah itu sendiri, dapatlah dirumuskan sebagai upaya pengembangan ajaran (*ta'lim*) *ahlussunnah wal-jama'ah*. Pengembangan ajaran itu mengambil bentuk dua kerja utama, yaitu: *Pertama*: pengenalan pertumbuhan kesejarahan ajaran *ahlussunnah wal-jama'ah* yang meliputi pengkajian kembali sejarah pertumbuhan akidah *ahlussunnah wal-jama'ah* dan dasar-dasar umum penerapannya di berbagai

negara dan bangsa, semenjak masa lalu hingga sekarang. Ini meliputi pengkajian wilayah (*dirasatul-aqalimil-muslimah/ area studies of islamic people*), dari Semenanjung Arabia, Afrika Utara, Afrika Barat, Afrika Timur, Balkan, Andalusia, Asia Kecil, Asia Tengah, Asia Timur, Anak Benua India, Asia Tenggara hingga Oceania dan Suriname. Kekhususan dasar umum masing-masing wilayah harus dipelajari secara teliti, untuk memungkinkan pengenalan mendalam dan terperinci atas praktik ke-*ahlussunnah*-an. *Kedua*: Perumusan dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat di kalangan Aswaja meliputi bidang berikut: a) Pandangan tentang tempat manusia dalam kehidupan alam; b) Pandangan tentang ilmu, pengetahuan dan teknologi; c) Pandangan ekonomis tentang pengaturan kehidupan masyarakat; d) Pandangan tentang hubungan individu (*syakhs*) dan masyarakat (*mujtama'*); e) Pandangan tentang tradisi dan penyegarannya melalui kelembagaan hukum, pendidikan, politik, dan budaya; f) Pandangan tentang cara pengembangan masyarakat; g) Asas-asas penerapan ajaran agama dalam kehidupan”.¹⁰²

Bahwa dalam pengantar buku Said Aqil itu, secara implisit Gus Dur mengatakan, Aswaja harus dimaknai sesuai dengan konteks kesejarahan dan kondisi kemasyarakatan dimana ia dirumuskan untuk kemudian diaplikasikan dalam kehidupan. Lebih lanjut, Gus Dur mengatakan secara spesifik dan lebih aplikatif terkait dengan dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat yang dibangun atas kerangka Aswaja baik sebagai pandangan ideologis maupun sebagai orientasi

¹⁰² Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta, LKPSM, 1997), hlm. xii. Pernyataan Gus Dur terkait hal ini juga disampaikan melalui artikel yang berjudul “Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja)”. Artikel ini kemudian diterbitkan menjadi buku berjudul “Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan”. lihat. Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007). hlm. 33. Artikel sama juga pernah diterbitkan dalam buku kumpulan artikel Gus Dur berjudul, “Muslim Di Tengah Pergumulan”. lihat. Abdurrahman Wahid, *Muslim Di Tengah Pergumulan* (Jakarta: Lappenas, 1981), hlm. 40-45. Dalam hal ini, yang menjadi sumber rujukan tulisan ini adalah buku “Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan”.

kehidupan dan seperangkat nilai yang mendasari kehidupan bermasyarakat itu sendiri.¹⁰³ Pandangan-pandangan itu meliputi:

Pertama: mengenai pandangan tentang manusia dan tempatnya dalam kehidupan (alam) misalnya, Gus Dur memuji Aswaja yang berhasil menyelesaikan pertikaian teologis antara dua kutub ekstremis (rasionalis *vis a vis* tekstualis) seputar kehendak manusia dengan jalan rekonsiliasi. Gus Dur mengatakan bahwa “dengan merampungkan perdebatan sekitar masalah kehendak (*will*) manusia dihadapan nasib (*predestination*) yang ditentukan oleh Allah baginya, yang lebih dikenal dengan sebutan *qadha* dan *qadar*, Aswaja secara nyata telah memberikan tempat yang sangat tinggi kepada manusia dalam tata kehidupan semesta. Ia diperkenankan menghendaki apa saja yang dikehendaknya, walaupun kehendaknya itu harus tunduk pada kenyataan kekuasaan Allah yang anti terhadap resistensi. Kemerdekaan akan kehendak (*hurriyatul-iradah*) ini kemudian membawa kepada manusia untuk menjunjung tinggi arti dan nilai kehidupan, karena hanya dengan karunia kehidupan itu sendirilah ia mendapat kedudukan sedemikian tinggi. dengan demikian, manusia berkewajiban menyusun pola kehidupan yang memberikan ruang gerak cukup bagi dirinya di luar dan di dalam dirinya sendiri (*outer & inner space*) guna memungkinkan tercapainya keseimbangan dalam kehidupan”.¹⁰⁴

¹⁰³ Wahid, *Islam Kosmopolitan...*, Hlm. 35.

¹⁰⁴ *Ibid.*

Kedua: Berkenaan dengan pandangan Gus Dur tentang kerangka pengembangan ilmu, pengetahuan dan teknologi, beliau katakan bahwa Aswaja memiliki dimensi yang berbeda daripada pengertian yang umum berlaku. Gus Dur mengatakan:

“konsep Ilmu menurut Aswaja adalah memiliki dimensi yang berbeda daripada pengertian yang umum yang berlaku. Ilmu berdimensi esoteris (pengenalan hakikat melalui keluhuran dari pihak yang berupaya melakukan pengenalan) yang diperoleh tidak melalui wawasan rasional, di samping dimensinya yang rasional. Dengan demikian, ada bagian ilmu itu yang tidak dapat dikembangkan, bahkan akan membahayakan jika dikembangkan. Ilmu seperti ini diperoleh secara keseluruhan sekaligus, sehingga ia memiliki watak emanatif (*faidh*) yang tidak lagi dapat dikembangkan, seperti tercermin dalam ungkapan “*al-‘ilmu nûr*” dan lain sebagainya.

Pengetahuan, sebaliknya memiliki keterbatasan dalam hal ia hanya diperoleh melalui upaya belajar (*learning*), baik ia merupakan pengetahuan normatif maupun keterampilan/kecakapan. Dengan demikian, sebenarnya pengetahuan adalah bagian rasional dari ilmu, menjadi lawan dari bagian esoteris yang diuraikan di atas. Pengetahuan, karena wataknya yang rasional ini, dapat dikembangkan sesuai dengan kehendak dan kemampuan manusia. Ilmu adalah pengarah kehidupan manusia, sedangkan pengetahuan yang melayani kepentingan dan kehendaknya. Kedua-duanya mendapat tempat sendiri-sendiri dalam visi kehidupan Aswaja, kedua-duanya dianggap bertaraf tinggi (walaupun masih ada perbedaan tingkat ketinggian diantara keduanya).

Penyatuan ilmu dan pengetahuan akan membentuk watak kehidupan manusia yang memiliki arah benar (menuju kesempurnaan diri di sisi Allah), tetapi yang masih diabdikan kepada kepentingan manusia itu sendiri. Sebagai buah dari ilmu pengetahuan, teknologi merupakan bagian lain dari proses manusia mempelajari dirinya, karena dengan teknologilah baru manusia mengerti hingga dimana batas kemampuannya untuk mengatur diri dalam kehidupan bersama (baik antara mereka sendiri maupun dengan makhluk lainnya) yang memelihara asas keseimbangan hidup yang telah diuraikan di atas. Teknologi, dengan demikian, memiliki tugas untuk melestarikan kehidupan, dan bukan sebaliknya. Demikian erat kaitan antara teknologi dan pengetahuan sehingga wawasan pengetahuan untuk mencari pendekatan sejauh

“mungkin kepada Allah, di samping tetap diusahakan pemenuhan kehendak manusia, berlaku juga bagi teknologi”.¹⁰⁵

Ketiga: berkaitan dengan pandangan ekonomi tentang regulasi kehidupan. Dalam hal ini Gus dur menjelaskan:

“Kebutuhan ekonomis umat manusia harus diletakkan dalam konteks tempatnya dalam kehidupan, yaitu sebagai penerima karunia Allah yang harus masih tunduk kepada takdir-Nya. Takdir Allah menentukan manusia harus mampu hidup dengan sumber-sumber alam, daya dan tenaga yang telah disediakan-Nya. Kemampuan memelihara kelestarian semua sumber itu merupakan bagian dari yang esensial dari pandangan ekonomi Aswaja, karena hanya dengan kemampuan seperti itulah dapat dicapai atas keseimbangan hidup yang dikemukakan di atas. Perencanaan pembangunan ekonomi yang berkaitan dengan aspek sosio-kultural dan sosio-ekonomi haruslah ditundukkan kepada tujuan pelestarian dan pemanfaatan sumber-sumber bahan, daya dan tenaga secara bijaksana, sehingga tidak justru mengancam masa depan kehidupan manusia itu sendiri. Skala prioritas garapan pembangunan haruslah didasarkan pada asas pengembangan, bukannya asas pertumbuhan. asas pengembangan berarti pilihan arah dan orientasi pembangunan yang menumbuhkan kekuatan sendiri untuk memenuhi kebutuhan hidup, dengan kendali kokoh, bukannya asal menumbuhkan kekuatan secara asal tumbuh saja. Karena sekedar pemenuhan kebutuhan hidup saja yang dikejar, maka strategi pembangunan harus ditujukan kepada pemenuhan kebutuhan hidup semua warga negara.”¹⁰⁶

Keempat: terkait dengan pandangan tentang hubungan individu dan masyarakat, Gus Dur memandang manusia memiliki kedudukan yang tinggi dalam kehidupan semesta, maka manusia sebagai individu harus memperoleh perlakuan yang seimbang atas kedudukannya itu. lebih lanjut beliau mengatakan:

“...Individu memiliki hak-hak dasar yang tidak dapat dilanggar, tanpa meremehkan arti dirinya sebagai manusia.

¹⁰⁵ Wahid, *Islam Kosmopolitan...*, Hlm. 36-37..

¹⁰⁶ *Ibid*, hlm. 37-38.

Hak-hak dasar itu, yang dalam konteks lain disebut HAM, menyangkut perlindungan hukum, keadilan perlakuan, penyediaan kebutuhan pokok, meningkat-kan kecerdasan, pemberian kesempatan yang sama dan kebebasan untuk menyatakan pendapat, keyakinan dan keimanan, di samping kebebasan untuk berserikat dan berusaha.

dalam mewujudkan semua haknya itu, individu haruslah mampu melihat keterbatasan masyarakat dimana ia hidup untuk menyediakan dan memenuhi kebutuhan semua warganya. Karena itu, setiap individu harus tunduk kepada asas pemeliharaan keseimbangan antara kebutuhannya sendiri dan kebutuhan masyarakat. Tetapi ketundukan itu sama sekali tidak berarti adanya hak masyarakat untuk menanggukkan hak-hak dasar individu yang telah dikemukakan di atas, bahkan ketundukan itu sendiri mengandung arti kewajiban masyarakat untuk menjunjung tinggi hak-hak dasar itu. Ini terjadi karena penyerahan sebagian dari kebutuhan individu kepada ketentuan masyarakat menuntut pula perlindungan yang lebih jelas dari masyarakat itu sendiri kepada kepentingan warga masyarakat sebagai individu.

Kesemimbangan antara keduanya hanya dapat dicapai melalui proses pengembangan kreativitas individual untuk sekaligus memenuhi kebutuhan sendiri dalam kehidupan dan tuntutan masyarakat atas individu yang diayominya. pengembangan kreativitas ini mensyaratkan adanya peluang yang cukup bagi individu untuk berpartisipasi dalam semua segi kegiatan masyarakat secara teratur dan bermakna.¹⁰⁷

Kelima: berkaitan dengan tradisi dan dinamisasinya, Gus Dur menyebutkan pentingnya merawat tradisi sebagai pijakan kokoh dalam merespon dinamisasi agar tetap aktualisasi. Dalam hal ini beliau mengatakan:

“Tradisi merupakan warisan sangat berharga dari masa lampau yang harus dilestarikan sejauh mungkin tanpa menghambat tumbuhnya kreativitas individual. Tradisi merupakan persambungan yang tidak dapat begitu saja dihilangkan tanpa menimbulkan akibat-akibat besar bagi kehidupan individu dan masyarakat, terutama bagi tujuan menciptakan pola kehidupan yang melestarikan sumber-sumber bahan, daya dan tenaga. Tetapi, tradisi itu seendiri harus didinamisir guna menghindar-

¹⁰⁷ *Ibid.* hlm. 39-40.

kannya dari kebakuan dan kelambanan yang akan menghambat kreativitas individual. Sesuai dengan warisan ilmu pengetahuan yang dimiliki Aswaja yang telah diuraikan di atas, asas pengembangan tradisi itu harus dilaksanakan dengan jalan menumbuhkan kebanggaan bertradisi, yang dilakukan dengan cara-cara dewasa dan tidak terlampau berbau idealisasi norma-norma yang beku dan statis belaka. Justru penekanan harus dilakukan pada kemampuan menyesuaikan tradisi kepada tuntutan perubahan, atau dengan kata lain, bagaimana esensi dari tradisi dapat dikembangkan dalam situasi yang senantiasa berubah”.¹⁰⁸

Keenam: berkenaan dengan pandangan tentang cara-cara pengembangan kehidupan dan aktivitas kemasyarakatan yang terus mengalami perubahan, Gus Dur katakan bahwa:

“Kehidupan masyarakat senantiasa mengalami perubahan. Perubahan yang diarahkan dengan bijaksana, yang dikenal dengan istilah pengembangan yang sehat, menghendaki pendayagunaan semua sumber dengan bijaksana pula, termasuk sumber daya manusiawi (dalam bentuk tenaga fisik maupun keseluruhan proses berfikir). Pendayagunaan seperti itu mengharuskan pelestariannya dengan cara efisiensi sebagai sumber. Efisiensi itu hanya dapat dirupakan dalam bentuk penghematan sumber daya manusiawi dari kemungkinan saling merusak antar bagian-bagiannya hanya karena kesalahan penanganannya. Karena itulah proses persuasi dan diversifikasi gagasan merupakan bagian yang tidak dapat diabaikan dalam pendayagunaan sumber daya manusiawi secara efisien, betapa tidak rapi dan tidak berkeaturan sekalipun proses itu. Cara lain, betapa rapinya pun, dalam jangka panjang hanya akan berarti pemborosan sumber daya manusiawi itu sendiri. Pengenalan keutuhan dan kemampuan sendiri untuk memenuhinya hanya dapat dilakukan dengan tepat melalui proses persuasi ini, sedangkan pengenalan seperti itu merupakan prasyarat esensial bagi efisiensi pendayagunaan sumber daya manusiawi itu”.¹⁰⁹

Ketujuh: masih berkaitan dengan kerangka pengembangan Aswaja ini, Gus Dur sendiri mengakui kelebihan karakteristik Aswaja

¹⁰⁸ *Ibid*, hlm. 41-42.

¹⁰⁹ *Ibid*, hlm. 42.

yang dengan kemampuan dalam mengembangkan kerangka internalnya, Aswaja mampu menghasilkan akumulasi pandangan keislaman yang sangat mungkin terjadinya internalisasi sesuai dengan lingkungan dimana gagasan itu dimunculkan. Hal itu tidak lain karena kepiawaian Aswaja dalam mengambil bentuk dua kerja utama itu, yaitu dengan pengenalan pertumbuhan kesejarahan Aswaja dan perumusan nilai dasar sendi kehidupan bermasyarakat di kalangan Aswaja. Terkait perumusan serangkaian pandangan dasar umum dan tatanan nilai yang menjadi dasar kehidupan bermasyarakat itu, Gus Dur memberi penjabaran yang lebih konkret dan sangat aplikatif.

“Lingkungan Aswaja beruntung telah mampu mengembangkan dalam dirinya pranata-pranata yang memungkinkan terjadinya proses internalisasi yang sesuai dengan lingkungan dimana gagasan-gagasan itu diajukan. Proses tersebut dituangkan dalam pranata-pranata *Ushul Fiqh*, *Qa'idah Fiqh* dan lain sebagainya. Untuk memanfaatkan pranata-pranata secara optimal, perlu dikembangkan pendinamisan dengan cara memasukkan unsur-unsur pelengkap yang baru, seperti tempat pemastian kehendak masyarakat yang berwatak dinamis dalam proses itu sendiri, yang dapat diumpamakan dalam bentuk penyertaan opini masyarakat dalam mekanisme *Qa'idah Fiqh al-'Adatu Muhakkamah* (adat kebiasaan yang dapat dijadikan kaidah hukum) dan sebagainya. Proses sosialisasi hasil internalisasi yang telah didinamisir dapat dikembangkan pula dengan mendayagunakan forum-forum keagamaan seperti pengajian, musyawarah hukum agama, dan pendidikan agama bagi keperluan membicarakan hal-hal yang perlu diinternalisasikan secara dinamis, seperti dalam hal penggunaan forum di atas untuk meningkatkan kesadaran akan perlunya orientasi baru bagi pembangunan, dan seterusnya. Jalinan dinamisasi proses internalisasi dan pemekarannya melalui pendayagunaan forum-forum keagamaan ini akan membawa kepada tumbuhnya budaya baru yang memungkinkan terjadinya peletakan dasar-dasar kreatif dalam ber-Aswaja”¹¹⁰

¹¹⁰ *Ibid.* hlm. 42-43.

Selanjutnya, Persoalan terpenting bagi NU menurut Gus Dur, baik sebagai jama'ah maupun jam'iyah adalah bagaimana memasyarakatkan prinsip-prinsip seperti dijelaskan di atas ke ranah publik yang lebih luas melalui wacana terbuka. Secara terpadu, perumusan akan dasar-dasar umum kehidupan bermasyarakat itu akan membentuk perilaku kelompok dan perorangan yang terdiri dari sikap hidup, pandangan hidup dan sistem yang secara khusus akan memberikan kebulatan gambaran watak hidup *ahlussunnah wal-jama'ah*.¹¹¹ Secara keseluruhan, kerangka umum di atas akan membawa NU kepada penyusunan strategi perjuangan baru yang akan mampu memberikan jawaban kepada tantangan-tantangan yang di hadapi NU dewasa ini dan masa mendatang. Strategi baru itu secara spesifik dipetakan oleh Gus Dur menjadi empat strategi, yaitu:¹¹²

Pertama: pendekatan yang akan diambil oleh strategi sendiri, yang seharusnya ditekankan pada penanganan masalah-masalah konkret yang dihadapi oleh masyarakat melalui kerja-kerja nyata dalam proyek rintisan, baik di bidang pertanian, perburuhan, industri kecil, kesehatan masyarakat, pendidikan keterampilan dan seterusnya;

Kedua: orientasi/arah yang akan ditempuh oleh strategi itu sendiri, yang seyogyanya dipusatkan pada pelayanan kepada kebutuhan pokok mayoritas bangsa, yaitu kaum miskin dan berpenghasilan rendah. Mereka

¹¹¹ Siradj, *Ahlussunnah...*, hlm. xii.

¹¹² *Ibid*, hlm. xv-xvii.

harus dibantu untuk meningkatkan kehidupan, dan harus dilindungi dari penguasaan sektor-sektor tertentu saja di masyarakat; *Ketiga*: tujuan strategi perjuangan itu, yaitu untuk menegakkan demokrasi, menegakkan kedaulatan hukum, dan menjaga hak-hak pribadi para warga negara dari ketidakadilan dan salah perlakuan;

Keempat: sasaran strategi perjuangan yang jelas, baik meliputi sasaran (penanganan masalah petani, perburuhan, nelayan, peningkatan pendapatan petani tak bertanah, dan seterusnya) maupun bentuk sasaran (bentuk perjuangan yang digunakan, seperti pengembangan pendidikan non-formal melalui pengajian, pengembangan pra-koperasi sebagai bentuk usaha perekonomian sebelum mampu mendirikan koperasi yang sehat.

Barangkali itulah bebrapa pokok pemikiran Abdurrahman Wahid (Gus Dur) berkaitan dengan pengembangan konsep Aswaja sebagai kerangka berpikir pengembangan NU dalam berbagai sektor. Sangatlah jelas bahwa apa yang digagas oleh Gus Dur dalam usaha mengembangkan teologi Aswaja dalam NU tanpa harus membongkar doktrin lama yang telah mengakar menjadi ideologi Nahdlatul Ulama untuk menjawab tantangan perubahan dan tuntutan pengembangan kehidupan masyarakat yang majemuk. Secara konseptual, operasional dan komprehensif Gus Dur berusaha menerjemahkan Aswaja sebagai doktrin teologi menjadi perjuangan aplikatif kemasyarakatan yang di dasarkan atas prinsip-prinsip Aswaja NU, yaitu: *tawasuth*, *tawazun*, *tasamuh* dan *i'tidal*.

BAB III

NU TAJDID DAN LATAR BELAKANG PERGESERAN PARADIGMA KEISLAMANNYA

A. Wacana *Tajdid* Perspektif NU

Pasca rekonsiliasi politik (kembali ke *khittah*) di Situbondo dekade 80-an lalu, pergumulan pemikiran di lingkungan NU memasuki babak baru. Sebuah pergumulan yang menuntut perubahan, bukan hanya menyangkut organisasional, tetapi juga menyangkut konstruksi dasar keislaman. Fikih sebagai cara pandang dan perilaku warga NU adalah salah satu tamsil atas tuntutan perubahan itu. Pola bermadzhab yang sebelumnya bersifat *qauly* (mengambil pendapat baku dari pemikiran fikih klasik) kemudian dilengkapi dengan *manhajy* (pengambilan hukum dengan menggunakan metodologi pemikiran yang digunakan ahli fikih). Dengan mengimplementasikan pola bermadzhab secara *manhajy*, berarti metode pengambilan hukum NU mulai merambah pada penerapan metode ijtihad. Padahal sebelumnya, ijtihad merupakan prinsip yang kurang diminati oleh kalangan NU, sehingga ijtihad seakan menjadi monopoli kaum modernis. Pada perkembangan selanjutnya, lompatan tradisi semacam ini tidak hanya menggegerkan banyak kalangan (terutama bagi kiai tua di internal NU), tetapi juga sekaligus menyudahi anggapan dikotomik keabadian antara ormas Islam bercorak tradisional (NU) dan ormas Islam berlabel modernis (Muhammadiyah. dkk). Adalah tuduhan ahistoris yang menyesatkan jika keduanya masih di *vis a vis*-kan.¹

¹ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU Masa Kepemimpinan Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), hlm. 115.

Selain wacana fikih NU yang telah melampaui tradisi itu, peletakan dasar teologi Aswaja, upaya memperbarui pandangan dunia, penataan ulang cara berpikir dan penanaman ideologi sebagai prinsip NU menjadi sasaran perombakan oleh mereka yang berasal dari kalangan muda NU. Dalam direksi ini sebenarnya menandakan bahwa semua organisasi keislaman, baik modern maupun tradisional, berupaya memainkan perannya sebagai agen pembaruan dalam melakukan perbaikan kehidupan keberislaman. Hanya saja, epistemologi yang digunakan akan senantiasa berbeda. Perbedaan pokok diantara keduanya bisa berupa ideologi yang diusung maupun metode yang digunakan dalam melakukan pembaruan itu. Gerakan Salafi Wahabi sebagai corak gerakan keislaman modern misalnya, ketika melakukan pembaruan perilaku keislaman tanpa ragu mereka mendobrak tradisi sembari mengkambinghitamkannya sebagai penghambat kemajuan. Lain halnya dengan NU sebagai representasi gerakan keislaman tradisional, mereka berhasil melakukan pembaruan tanpa harus memfalsifikasi tradisi. Berbekal penguasaan tradisi pesantren yang kuat, ditambah dengan sikap *nompo* (terbuka) terhadap wacana pendidikan modern, ormas NU telah melahirkan sejumlah kiai sekaligus intelektual muda yang mempunyai kaitan emosional dengan lingkungan tradisi dari mana mereka berasal sekaligus sikap rasional menghadapi tuntutan obyektif dari kehidupan masa kini dimana mereka hidup. Dalam hal ini “merawat tradisi dan merespon modernisasi” benar-benar teraplikasi.²

Tidak bisa dibantah bahwa citra NU sebagai sayap tradisionalisme umat Islam Indonesia, telah mengalami perubahan besar yang ditandai dengan

² *Ibid.*, hlm. 116.

kehadiran para kiai sekaligus intelektual-intelektual muda NU yang memperoleh pendidikan ganda. Kemunculan mereka menurut Djohan dibarengi dengan perubahan radikal yang terjadi dalam arena politik Indonesia dan dibawa oleh proses sekularisasi.³ Ketika peranan agama dalam gerakan politik semakin surut, namun di pihak lain peran NU sebagai kekuatan kultural semakin kuat. Di internal NU sendiri, baik kalangan kiai tua maupun kiai-kiai dan tokoh-tokoh intelektual muda muncul kesadaran bahwa kehadiran NU sebagai gerakan politik lebih banyak merugikan daripada menguntungkan. Kesadaran inilah yang mendorong untuk “kembali ke Khittah” sekaligus meninggalkan paradigma lama sebagai gerakan politik kembali pada gerakan sosial-keagamaan. Keterlibatan NU yang semakin kurang dalam arena politik telah membawa dampak yang cukup fundamental tidak hanya dalam kehidupan politik, tetapi juga pada perkembangan pemikiran keagamaan. Di kalangan NU tumbuh kegiatan intelektual untuk memikirkan dan merumuskan kembali paradigma keagamaan yang telah diterima begitu saja sebagai dogma agama tanpa pertanyaan. Embrio itu telah tumbuh sejak tahun 1970-an seperti munculnya ide sekularisasi oleh Nurcholis Madjid (1939-2005), kontekstualisasi yang diusung Gus Dur selain mengusung isu pribumisasi, dan reaktualisasi yang banyak dilontarkan Munawir Sjadzali (1925-2005).⁴

Salah satu perkembangan wacana keislaman yang sangat penting di kalangan NU adalah diterimanya gagasan pembaharuan (*tajdid*) dan ijtihad, meskipun dibahas dalam kerangka pemikiran tradisionalisme madzhabiyah. Namun pada kenyataannya, apa yang berlangsung dan berkembang di kalangan

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* hlm. 116.

generasi muda NU tidak lagi hanya dalam kerangka pemikiran tersebut. Keterlibatan mereka dalam NGO (*Non-Governmental Organization*) setidaknya telah memperkaya pemikiran keagamaan mereka yang tidak hanya dalam kerangka ideologi, tetapi juga dari pengalaman nyata yang mereka peroleh dan sangat mempengaruhi perkembangan wacana keislaman dan kegiatan sosial NU, baik NU sebagai *jam'iyah* maupun NU sebagai *jama'ah*. Fenomena baru inilah yang kemudian melahirkan gerakan NU baru, yang dalam bahasa M. Masyhur Amin disebut NU *Tajdid*, sebagai pembeda dari NU lama yang sering disebut NU tradisi.⁵ Keadaan ini sekaligus menepiskan pendapat yang mengatakan bahwa NU dikatakan sebagai organisasi keislaman yang bercorak tradisionalis dan anti-*Tajdid*, hal ini karena wacana keagamaan NU sendiri telah melampaui tradisionalisme. Karena selain menyederhanakan persoalan, pada kenyataannya, seperti diungkapkan Abdurrahman Wahid, bahwa tak ada satu kelompok pun di Indonesia yang tidak melakukan *Tajdid* walaupun cakupan agenda *Tajdid* yang mereka lakukan berbeda satu sama lain, ada yang bersifat menyeluruh, ada pula yang hanya sebagian.⁶

Penerimaan pembaruan dalam wacana keislaman di kalangan ulama NU adalah suatu fenomena menarik yang mungkin tak terbayangkan sebelumnya. Begitu fenomenal karena tiga tokoh ulama NU, KH. Ali Ma'sum (1915-1989), KH. Ahmad Siddiq (1926-1991), dan KH. Ali Yafie (l. 1926), melangkah lebih jauh paling tidak secara intelektual. Dalam khotbah *iftitah* pada Munas Alim

⁵ M. Masyhur Amin, *Dinamika Islam: Sejarah Transformasi dan Kebangkitan* (Yogyakarta: LKPSM, 1995), hlm. 139-143.

⁶ Abdurrahman Wahid, "Peranan Umat Islam Indonesia dalam Berbagai Pendekatan", dalam *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), hlm. 193.

Ulama NU dan Konferensi Besar NU di Cilacap tahun 1987, KH. Ali Ma'sum menyinggung masalah *Tajdid*, beliau mengatakan:

“...kita tidak menolak adanya kemungkinan *tajdid* dan munculnya *Mujaddid* di Indonesia asal benar-benar sesuai dengan tuntutan. Memang kemungkinan itu telah dijanjikan oleh Nabi kita sendiri bahwa disetiap 100 tahun, umat Islam akan kedatangan *Mujaddid*... maka kami mengharapkan Munas dapat merumuskan hakikat *Tajdid* itu. ...karena sepengetahuan kami, *Tajdid* itu tidak lain adalah ‘menghidupkan sesuatu dan mengembalikannya pada yang asli’.”⁷

Berkenaan dengan *Tajdid* tersebut, KH. Ahmad Siddiq juga turut serta berkomentar saat diminta mengisi acara seminar tentang *Tajdid* menurut visi NU, dalam hal ini beliau mengatakan:

“Jelas bahwa *Tajdid* lebih banyak mengandung pengertian ‘memulihkan’ sesuatu kepada keadaan semula (ketika masih baru, sebelum terkena debu, kotoran atau karat), bukan berarti ‘mengganti’ sesuatu dengan yang lain, yang ‘baru’. ...Secara rinci fungsi *Tajdid* adalah *al-I’adah*, *al-Ibanah*, dan *al-Ihya*. *al-I’adah* artinya pemulihan ajaran Islam, dipisahkan/dibersihkan dari campuran unsur-unsur yang merugikan dan mengganggu kemurnian dan kesempurnaan Islam. *al-Ibanah* artinya membedakan yang sunnah dari yang *bid’ah* secara cermat oleh para ahlinya. *al-Ihya* artinya menghidupkan kembali bagian-bagian dari ajaran Islam yang pengamalannya terbengkalai atau terhenti. Dengan fungsi-fungsi tersebut, *Tajdid* akan berhasil menjadikan agama Islam selalu kembali bersih, jernih dan lurus setiap kali terjadi kekeruhan dan penyimpangan. Dengan kembali kepada kefitriannya yang jernih, Islam dapat diterapkan menghadapi perkembangan zaman yang selalu berubah.”⁸

Ulama lain yang juga ambil bagian dalam wacana *Tajdid* adalah KH. Ali Yafie. Beliau menegaskan bahwa sebenarnya gagasan dan ungkapan tentang *Tajdid* bukan berarti tidak dikenal dan tidak dipakai di kalangan umat Islam tradisional, beliau mengatakan:

⁷ Keputusan Munas Alim Ulama NU dan Konferensi Besar NU di Cilacap pada 15-18 November 1987 di Pesantren Ihya Ulumuddin, Kesugihan, Cilacap, Jawa Tengah. Dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 125-126.

⁸ Lihat. KH. Ahmad Siddiq, “Pokok Pikiran Tentang *Tajdid*”, Majalah AULA, Edisi Januari 1998. Tulisan ini juga disampaikan dalam acara Seminar tentang *Tajdid* Menurut Visi NU di Universitas Islam Malang (UNISMA) pada tanggal 13 Desember 1987. dalam. *Ibid*.

“Dunia pesantren, dalam rangka kajian dan sudut ajaran *Ahlussunnah wal-Jama’ah*, telah mengenal konsepsi ‘tajdid’ dan sejarah Islam telah mencatat tampilnya banyak tokoh pelaku *Tajdid* (*Mujaddid*) dari kurun ke-kurun waktu sepanjang sejarah itu. kenyataan ini merupakan pembenaran dari apa yang secara dini disyaratkan oleh Rasulullah Saw, bahwa Allah menampilkan pembaharu pada kurun tiap abad bagi umat Islam dalam urusan agamanya. (H.R. Sunan Abu Daud).”⁹

Lebih jauh KH. Ali Yafie mencoba menjelaskan apa yang beliau maksud dengan *Tajdid* seperti dijelaskan oleh hadis Nabi di atas, yaitu:

“*Tajdid* merupakan upaya menerapkan norma-norma agama atas realitas sosial – untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat dengan berpegang pada dasar (*ushul*) yang sudah diletakkan oleh agama itu – melalui proses pemurnian yang dinamis. Jadi *tajdid* yang kita maksudkan bukan berarti mengganti ajaran-ajaran dan hukum-hukumnya yang bersifat mutlak, fundamental dan universal, yang sudah tertuang dalam ketentuan-ketentuan yang otentik (*qath’iyah*). Tetapi *Tajdid* itu mempunyai ruang gerak yang cukup luas dalam hal memperbarui cara memahami, menginterpretasi, memformulasi, dan melakukan *topassing* atas ajaran-ajaran agama yang berada di luar wilayah *qath’iyah* yaitu ketentuan-ketentuan yang sifatnya *dzanniyah* yang menjadi wilayah kajian *ijtihad*.”¹⁰

Menyadari bahwa wacana pembaruan (*Tajdid*) merupakan hal baru di kalangan NU pada waktu itu, penulis merujuk pada tulisan Djohan Effendi yang menjelaskan secara kronologis terkait dengan wacana pembaruan di lingkungan NU. Djohan menjelaskan dengan rinci bagaimana kondisi NU di tahun 80-an saat menerima wacana *Tajdid*, dengan diselenggarakannya seminar tentang *Tajdid* dalam perspektif NU pada 13 Desember 1987. Dalam seminar yang diselenggarakan oleh UNISMA (Universitas Islam Malang) itu, KH. Ahmad Siddiq dan KH. Ali Yafie selaku ulama dari kalangan NU diminta untuk memberi makalah tentang *Tajdid* menurut visi NU. Dalam seminar tersebut, terdapat

⁹ KH. Ali Yafie, *Menggagas Fiqh Sosial* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 63.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 65.

beberapa pointer yang urgen, sekaligus menunjukkan adanya perubahan paradigma terkait dengan masalah *Tajdid*. Beberapa poin itu antara lain:

1. Mengenai definisi operasional *Tajdid*

- a. *Tajdid* (pembaruan) merupakan fenomena/gejala keagamaan yang dialami semua agama, tak terkecuali agama Islam. Hal demikian terjadi karena terbatasnya secara kuantitatif dalil-dalil yang pasti (*an-nushush*) jika dibandingkan dengan jumlah kejadian/peristiwa yang terjadi dalam kehidupan umat manusia (*al-waqa'i*). Meski agama Islam adalah agama sempurna, tidak berarti bahwa Islam mengatur segala-galanya secara ketat, rinci dan seragam. Ada hal-hal yang diatur secara longgar, secara garis besar, bahkan diserahkan kepada kebijakan manusia asalkan tidak bertentangan dengan ketentuan umum dan tujuan pokok *Syariah Islamiah* (*Maqashid Syari'ah*).
- b. *Tajdid* merupakan upaya menerapkan hukum-hukum agama Islam atas realitas sosial, untuk memenuhi kebutuhan perkembangan masyarakat, yang berpegang pada dasar-dasar (*ushul*) yang telah ada, melalui proses pemurnian yang dinamis.
- c. *Tajdid* bukan berarti mengganti ajaran-ajaran dan hukum-hukum Islam yang bersifat mutlak, fundamental dan universal, yang memiliki dalil-dalil yang pasti (*qath'iyatud-dilalah*), tetapi terbatas pada memperbaharui cara memahami, menafsirkan, dan menerapkan ajaran-ajaran dan hukum-hukum Islam yang bersifat nisbi, relatif, dan hal-hal yang menjadi wilayah kajian *ijtihad*, yang didasarkan pada dalil *dzanni* (*Dzanniyatud-Dilalah*).
- d. *Tajdid* mempunyai nilai penting karena realitas kesejarahan agama menunjukkan banyak terjadi kebenaran dan kesempurnaan Islam dalam menghadapi realitas serta perkembangan masyarakat terganggu oleh nilai-nilai yang berasal dari luar Islam, baik yang terkait dengan mitos modernitas (Barat) maupun oleh kejumudan (kebekuan) berpikir dalam menghadapi problema dan realitas sosial dalam kalangan Islam sendiri.¹¹

2. Mengenai fungsi *Tajdid*

- a. *Tajdid* (pembaruan) yang dimaksud dalam pemikiran ini (*fikrah nahdliyah*) mencakup dua sisi dari fungsinya yang mendasar, yaitu: *Pertama*: fungsi konservasi (*al-muhafadzah bil-qadimish-shalih*) atau melestarikan dan menjaga nilai-nilai dan ajaran yang benar, mutlak, dan universal, yang bersumber pada wahyu dan dalil-dalil *qath'i*. *Kedua*: fungsi dinamisasi (*al-Akhdzu bi al-Jadid al-Ashlash*) atau

¹¹ Makalah Hasil Seminar Universitas Islam Malang (UNISMA) pada 13 Desember 1987, "Tajdid Menurut Visi NU", hlm. 6-7. dalam. *Ibid*, hlm. 129.

mengembangkan dengan daya suai yang selektif terhadap nilai-nilai dan kemajuan-kemajuan baru yang dapat menyempurnakan nilai-nilai serta ajaran-ajaran sifatnya nisbi dan *ijtihadi* yang bersumber pada dalil *dzanni*.

- b. Fungsi kedua merupakan implikasi dari poin pertama. Implikasi logis dari poin pertama dapat dibagi dalam tiga deskripsi, yaitu: *Pertama*: pemulihan kembali (*al-I'adah*) ajaran-ajaran Islam dari pencemaran limbah budaya yang mengotori kebenaran, kesempurnaan dan kemurnian Islam; *Kedua*: pembedaan dan pemisahan (*al-Ibanah*) ajaran dan nilai-nilai islami dari segala macam ajaran dan nilai-nilai yang menyimpang dan mengganggu Islam; *Ketiga*: pendinamisan hidup (*al-Ihya*) dan semangat Islam sehingga mampu memahami serta memberikan jawaban yang benar dan tepat dalam menghadapi perubahan dan perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan serta teknologi.
- c. *Tajdid* juga berfungsi sebagai sistem koreksi terhadap penyusupan ajaran dan nilai yang mengancam kelestarian Islam, seperti intervensi pemikiran (*al-Ghazwatul-Fikri*) dari luar Islam maupun deviasi (penyimpangan) yang timbul dari dalam/kalangan Islam sendiri.¹²

3. Mengenai apa yang menjadi garapan kegiatan *Tajdid*

- a. Motivasi *Tajdid* yang berkembang dalam Islam, tumbuh dari beberapa hal, beberapa hal terpenting adalah: *Pertama*, kesadaran keagamaan (*al-Ghayrah ad-Diniyah*) yang mendorong untuk melindungi dan menyelamatkan Islam dari berbagai macam gangguan serta ancaman kelestarian dan perkembangan ajaran Islam dari masa ke masa; *Kedua*, keprihatinan sosial (*al-Azmah al-Ijtima'iyah*) yang dialami oleh umat Islam yang jauh dari idealisasi Islam sendiri, seperti terperangkapnya sebagian besar umat Islam dalam kebodohan, kemiskinan, keterbelakangan dan perpecahan. Hal-hal tersebut mendorong semangat untuk melangkah secara dinamis mencari pemecahan-pemecahan tepat; *Ketiga*, kemajuan budaya umat manusia (*at-taqaddumat al-hadlariyah*) seperti perkembangan ilmu pengetahuan yang pesat dan kemajuan teknologi yang serba canggih, mengubah beberapa pandangan manusia dalam beberapa masalah kehidupan mereka.
- b. Menghadapi fenomena/gejala pada beberapa poin di atas, maka garapan *Tajdid* mencakup banyak masalah, baik yang sifatnya *syari'ah* (pemahaman dan penetapan hukum) atau *ilmiah* (penyesuaian antara kepercayaan yang ada dengan perkembangan penemuan yang terjadi) maupun *ijtima'iyah* (dalam tatanan masyarakat dan pelayanannya).
- c. Dalam upaya mencapai tujuan *Tajdid*, harus diperhatikan penyelamatan dan perlindungan sifat-sifat karakteristik *khayra-*

¹² *Ibid*, hlm. 130-131.

ummah, yaitu: menjaga umat dari kelongsoran iman; menjaga umat dari kemiskinan ilmu; menjaga umat dari kemerosotan akhlak; dan menjaga umat dari kekrisisan *ukhuwah*.¹³

4. Mengenai NU dan *Tajdid*

- a. Kehadiran NU, baik sebagai *jami'ah* maupun sebagai gerakan perjuangan keagamaan dan kemasyarakatan, merupakan salah satu perwujudan dari sikap *Tajdid* dalam arti yang luas. Sistem bermadzhab yang dianut oleh NU merupakan pola pemahaman mengikuti kerangka metodologi *istinbath/ijtihad* yang tepat terhadap ajaran al-Qur'an dan as-Sunnah yang mempunyai ciri sebagai berikut: *Pertama*: memiliki metode dinamis dalam memahami dan menerapkan hukum Islam dalam realitas sosial yang selalu berkembang; *Kedua*: menjaga kelestarian dan kesinambungan khazanah keilmuan Islam dari masa ke masa yang lain sehingga tidak mengalami keterputusan wawasan keilmuan dan keagamaan dalam masyarakat Islam.
- b. Fikih sebagai disiplin ilmu yang utuh (termasuk *Ushul Fiqh*, *Qawa'idul Ahkam*, *Tarikh Tasyri'*, *Hikmatut-Tasyri'*, *Falsafah Tasyri'*, dan sebagainya), yang dominan dalam NU, telah memberikan suatu pola paradigma yang dinamis dalam menghadapi setiap perubahan sosial, keilmuan, maupun kemajuan teknologi, khususnya dalam memberikan konstruk teoritis penerapan hukum Islam di tengah perubahan dan perkembangan tersebut.
- c. Untuk mempertahankan nilai karakteristik NU yang demikian, diperlukan langkah-langkah strategis yang dapat menjamin kemurnian ajaran Islam, di samping penguasaan metode berpikir keagamaan (*Ahlussunnah wal-Jama'ah*) yang dianut NU, juga menjamin terwujudnya dinamika pemikiran yang mampu mencerna setiap perkembangan yang terjadi.
- d. Keberadaan NU selama ini dalam kehidupan bangsa telah menunjukkan dan membuktikan NU sebagai *jami'ah* yang memiliki daya tahan sekaligus daya suai yang cukup tinggi dalam menyertai perjalanan kehidupan umat dan bangsa yang terus berkembang. Hal demikian sebagai bukti ketepatan sikap "*Mukhafadzah*" dan sikap "*Tajdid*" yang terpadukan dalam NU.¹⁴

Melihat rumusan yang dikemukakan dalam seminar tersebut, nampak jelas bahwa NU sebagai organisasi sosial-keagamaan dalam praktiknya juga tidak lepas dari wacana pembaruan. Dengan demikian, anggapan bahwa NU adalah

¹³ *Ibid*, hlm. 131-132.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 132-133.

organisasi yang anti *tajdid* merupakan ungkapan yang keliru dan ahistoris. Karena dalam kenyataannya NU sendiri tidak lepas dari wacana pembaruan yang tentu bertujuan untuk menyesuaikan dirinya dengan keadaan yang terus berubah. Menariknya, wacana *tajdid* menjadi pembahasan di lingkungan NU adalah tidak hanya berkaitan dengan dialektika horizontal, dimensi fundamental yang menjadi kepercayaan vertikal pun menjadi pembahasan utama di lingkungan NU.

B. Latar Belakang Pergeseran Paradigma Keislaman NU

Salah satu fenomena menarik yang terjadi di kalangan NU, baik dari *jami'ah* maupun jama'ah setelah kembali ke “Khittah” adalah terjadinya pergeseran paradigma keislaman NU di setiap sendi-sendi ideologi. Kemunculan kiai-kiai sekaligus intelektual-intelektual muda NU yang kritis dari berbagai kalangan, atas pengalaman akademik yang mereka dapatkan selama studi di perguruan tinggi membawa implikasi budaya yang massif melalui penyebaran sikap kritisnya terhadap paradigma keagamaan yang sebelumnya dianggap sudah mapan di kalangan NU. Keinginan untuk mengembangkan kaitan yang lebih relevan antara agama dengan kehidupan sosial era post-modern telah memotivasi mereka dalam melakukan dan mencari pendekatan baru yang lebih kritis transformatif dan kontekstual untuk melakukan evaluasi serta mendaur ulang pemikiran keagamaan, khususnya yang berkaitan dengan persoalan teologi keislamannya (*ahlussunnah wal-jamaah*) sebagai *worldview* NU, wacana fikih realitas yang lebih kontekstual, kajian kritis atas kitab-kitab yang dianggap *muktabar* serta berbagai bentuk wacana keislaman lainnya.

Munculnya wacana pembaruan keislaman yang kemudian berimplikasi pada bergesernya paradigma keislaman NU tidak terlepas dari berbagai latar belakang yang mengitari selama perjalanan sejarah NU. Martin Van Bruinessen menjadi salah seorang penulis serius sekaligus kritikus terhadap perkembangan gerakan organisasi tradisional seperti NU. Martin menjelaskan secara historis kronologi bagaimana keadaan NU setelah keluar dari zona politik praktis yang ditandai dengan kembalinya NU “ke Khittah 1926”. *Khittah '26* dalam banyak hal tidak hanya mengantarkan NU keluar dari politik praktis, tetapi dalam skala prioritas yang lebih besar telah berimplikasi pada dominasi aktivitas sosial dan menjamurnya wacana intelektual di kalangan generasi muda NU, hingga pada gilirannya telah melampaui wacana tradisionalisme keislamannya hingga merambah pada pergeseran bangunan paradigma keislamannya.

Terkait dengan latar belakang terjadinya pergeseran paradigma keislaman NU, Martin menulis pokok-pokok yang melatarbelakangi pergeseran paradigma keislaman di tubuh NU. Dalam kata pengantar buku *Laode Ida*, secara eksplisit Martin mengatakan, “setelah malang melintang di kancah politik, pada dasawarsa 1980-an dan 1990-an terjadi perubahan yang mengejutkan di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), perubahan ini yang kemudian sering menjadi sorotan media massa dan menjadi bahan kajian akademis, yaitu proses kembalinya NU ke pangkuan ummat “kembali ke *Khittah 1926*”. NU menyatakan diri keluar dari politik praktis dan kembali menjadi *Jam'iyah Diniyah* dan bukan lagi sebagai *wadah* politik. Seiring dengan kembalinya NU ke *Khittah 1926*, terjadi pula perubahan yang lebih mengejutkan di tubuh ormas yang berlogo tali jagat itu.

Dikalangan generasi muda NU terlihat dinamika baru dengan menjamurnya aktivitas sosial-intelektual yang nyaris tak tertandingi oleh masyarakat lain.¹⁵

Padahal, jika dicermati berdasarkan perjalanan sejarah kelahirannya, selama ini NU dianggap sebagai ormas yang paling konservatif dan kolot, sedikit sekali punya sumbangan terhadap wacana dan perkembangan pemikiran, pemikiran NU cenderung mandeg dan hanya mendaur ulang pemikiran lama, baik itu pemikiran keagamaan maupun pemikiran sosial dan politik.¹⁶ Adapun dalam hal keagamaan, NU lahir sebagai wadah bagi para kiai untuk bersama-sama bertahan dari gerakan pembaharuan pemikiran Islam yang diwakili oleh Muhammadiyah, al-Irsyad, dan Persis disatu pihak, sedang dilain pihak kehadiran NU merupakan wujud perlindungan terhadap pengaruh gerakan Wahabisme.¹⁷ Selain itu, NU hanya menerima interpretasi Islam yang tercantum dalam kitab kuning ortodoks *al-Kutub al-Mu'tabarah* (kitab-kitab yang *mu'tabar*), terutama fikih Syafi'i dan akidah menurut madzhab Asy'ari, terlalu menekankan *taqlid* kepada ulama besar masa lalu. Dalam istilah ekstrem, pembaharuan pemikiran Islam secara prinsip bertentangan dengan pandangan keagamaan NU.¹⁸

Terlepas dari itu, mengapa kemudian di lingkungan NU sejak kelahirannya tahun 1926 hingga paruh pertama tahun 80-an perkembangan intelektualisme NU tidak berkembang bahkan mereka menjadi “penjaga gawang” ortodoksi? Rumadi¹⁹ menjelaskan beberapa faktor yang membuat wacana intelektualisme NU

¹⁵ Ida, *NU Muda...*, hlm. xii.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Lihat. Bab. II. Poin A, “Sejarah Kelahiran NU”.

¹⁸ Ida, *NU Muda...*, hlm. xii-xiii.

¹⁹ Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), hlm. 104-105.

jalan di tempat, yaitu: *Pertama*: dalam waktu yang panjang, di kalangan NU belum terjadi mobilitas intelektual, dalam arti belum banyaknya warga NU terpelajar yang menempuh studi di perguruan tinggi. *Kedua*: akibat dari hal pertama, genealogi intelektual ulama NU juga hampir seragam, belum terjadi variasi dan diversifikasi sumber keilmuan. Meskipun genealogi intelektual mereka sama, tetapi ekspresi di tingkat personal sering kali berbeda, bahkan terkadang bertentangan antara satu dengan yang lain.

Ketiga: belum terjadi diversifikasi pengetahuan diantara warga NU. mereka belum bersentuhan – meski bersentuhan mereka mengambil posisi defensif – dengan “ilmu-ilmu sekuler” yang datangnya dari Barat sebagai “alat pembaca” baru terhadap agamanya. Bahkan sebagian besar ulama NU pada dekade 70-an dan awal 80-an cenderung “alergi” terhadap apa yang mereka definisikan sebagai Barat, mereka cenderung apologetik yang pada akhirnya menimbulkan sejumlah resistensi.²⁰

Mobilitas sosial yang disertai dengan mobilitas intelektual komunitas NU baru terjadi pada paruh kedua 70-an dan klimaksnya terjadi pada awal tahun 80-an. Hal ini ditandai dengan menjamurnya santri NU yang tidak hanya menjadi penghuni setia pesantren, tetapi juga mulai memenuhi kuota mahasiswa di

²⁰ Dalam kaitannya dengan ini, Azra mengelompokkan paling tidak terdapat tiga tipe sikap kaum muslimin ketika *vis a vis* dengan Barat, yaitu sikap apologetik, identifikatif dan afirmatif. Sikap apologetik ditunjukkan dengan mengemukakan romantisme kelebihan-kelebihan Islam masa lampau. Sikap yang demikian kemudian berimplikasi pada sifat tendensius dan cenderung polemik. Sikap identivitatif diambil untuk mengidentifikasi masalah-masalah yang dihadapi untuk merumuskan respon dan sekaligus identitas Islam di masa modern. Sedangkan sikap afirmatif lebih ditekankan untuk melakukan pendekatan. Pendekatan afirmatif digunakan untuk menegaskan kembali kepercayaan kepada Islam dan sekaligus menguatkan eksistensi masyarakat muslim sendiri. lihat. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. iii-iv. Tulisan sama juga dikutip Rumadi, dalam. Rumadi, *Post Tradisionalisme...*, hlm. 105.

perguruan tinggi. Ditambah lagi dengan keluarnya NU dari jalur politik praktis yang ditandai dengan keputusan NU “Kembali Ke Khittah 1926”, semakin memungkinkan hal ini terjadi. Betapa tidak, aktivitas organisasi yang sejak tahun 1952 lebih banyak tertuju pada politik kekuasaan, kini beralih ke ranah *syu’un ijtimia’iyah*. Keputusan NU untuk “kembali ke Khittah 1926” merupakan anugerah terbesar dan titik balik munculnya gairah baru di lingkungan NU. Ini sekaligus menjadi faktor internal utama yang melatar belakangi pembaruan wacana keislaman di kalangan NU, terutama anugerah bagi ulama visioner dan kaum intelektual muda NU yang sudah lama merasa geram melihat aktivitas politik praktis orang-orang yang menggunakan jasa NU, justru hanya “memelacurkan” organisasi untuk kepentingan pribadi.²¹

Munculnya wacana keislaman baru dikalangan ulama sekaligus intelektual muda NU tentu telah memberikan nuansa baru di lingkungan NU. Terpilihnya Kiai Ahmad Siddiq (1926-1991) sebagai Rais Aam Majelis Syuriah NU dan Abdurrahman Wahid yang lebih akrab disapa Gus Dur (1940-2009) sebagai Ketua Umum Lajnah Tanfidziyah NU berdasarkan Keputusan Mukhtamar NU di Situbondo (1984-1989), disebut-sebut sebagai akar munculnya pembaharuan pemikiran keislaman NU. Keberaniannya masuk dalam wacana diversifikasi pemikiran Islam kontemporer memang perlu diapresiasi. Ide-ide yang di bumikan oleh Gus Dur sedari dekade 80-an ini menunjukkan perkembangan yang sangat signifikan bagi perkembangan wacana intelektualisme keislaman NU, dengan menjadikan Gus Dur sebagai figur lokomotif perubahan intelektual NU dari

²¹ Rumadi, *Post Tradisionalisme...*, hlm. 105.

wacana yang semula cenderung pada kemapanan (*pro status quo*), kini mulai memasuki wacana diversifikasi persoalan Islam kontemporer seperti sekularisme, liberalisme hingga pendobrakan terhadap teologi Aswaja yang semula diterima begitu saja. Syafiq Hasyim dan Robin Bush dalam hal ini mencatat arti pentingnya kepemimpinan Abdurrahman Wahid sebagai lokomotif perubahan NU, mereka menulis:

“...kepemimpinan Gus Dur telah mendorong perubahan semacam ini dalam wacana keagamaan NU. Tanpa ragu-ragu Gus Dur menulis dalam berbagai jurnal dan surat kabar berupa artikel yang mempertanyakan dan mengkritik doktrin keagamaan NU. Lebih jauh Gus Dur mendorong intelektual muda NU untuk lebih intensif mewujudkan kritik-kritik itu. Jadi NU di bawah kepemimpinan Gus Dur mengalami Perkembangan yang berarti dalam pemikiran baru. Kenyataan ini diakui oleh berbagai kalangan dan sampai batas tertentu para sarjana yang mengamati Islam berpandangan bahwa NU lebih dinamis dan maju dalam bidang pemikiran dibandingkan dengan organisasi-organisasi Islam lainnya.”²²

Gus Dur mengawali pembaruan pemikiran NU dengan melakukan kritik pedas terhadap *worldview* keislaman NU yang selama ini dianggap final. Kritik terhadap paradigma keislaman NU yang dilancarkan oleh Gus Dur tersebut kemudian berimplikasi pada pandangan keagamaan dan tradisi lama yang sebelumnya menerima ajaran dengan segala konsekuensi yang ada. Mereka berani mempertanyakan interpretasi khazanah klasik yang semula dianggap final dan mulai mendiskusikannya secara kritis teks-teks keagamaan yang dianggap sakral itu. Hal itu dilakukan untuk mencari relevansi tradisi Islam dengan keadaan

²² Syafiq Hasyim dan Robin Bush, “NU and Discourses: Islam, Gender Right, and Traditional Islamic Society” Makalah disampaikan dalam Conference on Islam, Civil Society, and Development in Shouteast Asia, diselenggarakan oleh University of Melbourne, 11-12 Juli 1998. dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 9-10.

masyarakat yang cepat mengalami perubahan. Barangkali pada era inilah yang disebut sebagai perkembangan revolusioner bagi kaum *sarungan*.

Revolusi kaum santri ini ternyata memberikan dampak yang tidak kecil. Dominasi aktivitas dan wacana keislaman oleh elit tradisional NU – para kiai besar pendiri NU dan keturunan mereka “kaum gus-gus” – sebagai tonggak organisasi NU kini mulai terdobrek. Menariknya, para aktivis dan pemikir muda yang melakukan pergumulan di lingkungan NU era 80-an dan tahun 90-an itu bukan berasal dari “kasta” kiai, melainkan berasal dari keluarga awam yang mengalami mobilitas sosial. Meski demikian, perlu digaris bawahi bahwa mereka bisa muncul karena mendapat dukungan dan perlindungan dari sejumlah tokoh muda dari kalangan elit, seperti Fahmi Syaifuddin, Mustofa Bisri, serta tak ketinggalan Abdurrahman Wahid (Gus Dur).²³

Perkembangan pesat yang terjadi di internal NU tersebut dimungkinkan oleh sejumlah faktor eksternal yang dalam banyak hal mengurangi isolasi kaum santri (NU). Salah satu faktor terpenting dalam hal ini adalah berdirinya IAIN di setiap provinsi yang kemudian membuka peluang bagi santri untuk meraih pendidikan tinggi. Kehidupan di kampus seperti kelompok diskusi, interaksi antar mahasiswa yang berbeda latar belakang, luasnya bacaan, membantu mereka untuk memperluas cakrawala sosial dan intelektual mereka.²⁴ Seiring dengan itu, banyak generasi muda NU yang urban mengalami persentuhan dengan ilmu-ilmu modern yang tidak pernah diperoleh ketika tinggal dan belajar di desa. Konsekuensi logis dari fenomena itu adalah adanya perubahan dan variasi pemikiran yang

²³ *Ibid.*, hlm. 12.

²⁴ *Ida, NU Muda...*, hlm. xiv.

berimplikasi tidak hanya pada upaya-upaya untuk melakukan penyesuaian ajaran dan tradisi ke-NU-an dengan realitas yang terjadi di luar, tetapi juga mengembangkan pemikiran kritis atas sejumlah doktrin agama yang mereka yakini selama ini. Keadaan inilah pada gilirannya membuat koumitas NU terbelah menjadi dua arus yang terpisah secara diametral, yaitu arus konservatif yang diwakili oleh kalangan ulama tua NU dan arus progresif yang diwakili oleh kalangan ulama dan intelektual muda NU.²⁵

Faktor lain ialah adanya usaha untuk menggerakkan proyek pengembangan masyarakat melalui pesantren yang dipelopori oleh LP3ES, ini melibatkan sejumlah LSM nasional bahkan LSM internasional sekalipun, seperti halnya FNS (*Friedrich Naumann Stiftung*) dan NOVIB. Dengan demikian, pesantren sedikit demi sedikit mulai ditarik dalam jaringan komunikasi internasional. Dari segi *jama'ah* NU, setelah muktamar di Situbondo, orang NU sendiri mulai terlibat langsung dalam aktivitas berbagai jenis LSM, khususnya P3M (1983) yang secara khusus mengkoordinir pengembangan masyarakat melalui pesantren. Proyek pengembangan masyarakat melalui pesantren ini kemudian mengilhami kelahiran sejumlah LSM afiliasi kultural NU di berbagai daerah di Indonesia seperti LKiS di Yogyakarta, eLSAD di Surabaya, Lakpesdam di Jakarta, Averos di Malang, *INCReS* di Bandung, The Wahid Institute di Jakarta, Fahmina Institut di Cirebon dan lain sebagainya. Hal ini juga diperkuat oleh keputusan Situbondo yang mengalihkan tenaga dan waktu sebagian besar aktivis NU dari arena politik kepada *Syū'un Ijtima'iyyah*, yaitu perhatian pada masalah-

²⁵ Rumadi, *Post Tradisionalisme...*, hlm. 110.

masalah sosial, ekonomi, dan perhatian kepada wacana perkembangan pemikiran Islam yang lebih relevan.²⁶

Atas dasar ilustrasi di atas, Rumadi yang pernah melakukan penelitian disertainya tentang wacana intelektualisme komunitas NU di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, ia menyebutkan beberapa faktor yang turut berperan dalam mendorong gerakan intelektual anak muda NU, yaitu: *Pertama*, faktor perkembangan politik. Faktor ini menjadi penting mengingat fluktuatifnya dinamika sejarah NU, baik secara struktur maupun kultur banyak dipengaruhi oleh perkembangan politik. Keputusan kembali ke *Khittah* pada tahun 1984 yang sangat dipengaruhi oleh proyek restrukturisasi politik Orde Baru ternyata mempunyai arti signifikan bagi gerakan sosial-intelektual di lingkungan NU. Di satu pihak, gairah politik masih sangat kuat yang antara lain ditandai dengan berdirinya PKB yang secara kultur merupakan sayap politik NU. Namun di pihak lain, sebagian kecil anak muda NU, terutama para aktivis LSM, tetap menjaga jarak dengan aktivitas politik sembari melakukan gerakan sosial-intelektual.

Kedua, persaingan antara kelompok yang diidentifikasi sebagai kelompok modernis dan kelompok tradisional, meskipun tidak terucap, namun tetap bergerak dalam ruang psikologis anak muda NU. Perlu digaris bawahi, persaingan dalam hal ini sudah berbeda sama sekali dengan pola persaingan generasi awal. Apabila persaingan pada masa generasi awal lebih bernuansa teologis yang kemudian berimbas kepada persaingan politis, persaingan generasi berikutnya lebih berwarna intelektual, meskipun persaingan pada jenis pertama tidak

²⁶ Lihat. Bruinessen, *NU: Tradisi...*, hlm. 235-257.

sepenuhnya hilang. *Ketiga*, kemunculan arus intelektualisme progresif di belahan dunia Arab turut mendorong dan memberi inspirasi semangat intelektualisme post tradisional NU. Bahkan wacana yang berkembang sedikit banyak merupakan tema-tema yang diangkat dan menjadi perbincangan intelektual di kalangan mereka adalah tema-tema sebagaimana terdapat dalam karya tokoh-tokoh seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Muhammad Syahrur, Muhammad Abed al-Jabiri, Fatimah Mernissi dan lain sebagainya.²⁷

Pendapat ketiga ini diperkuat oleh temuan Ahmad Baso saat melakukan pelacakan terhadap genealogi pemikiran post-tradisionalisme NU, ia mengatakan:

“kemunculan karya-karya Muhammad Abid al-Jabiri di Indonesia menandai fase berikutnya dari fase awal yang dirintis oleh Abdurrahman Wahid. Kalau pemikiran Abdurrahman Wahid memulai gerakan post-tradisionalismenya dengan sejumlah gagasan dan ide-ide, maka di tangan al-Jabiri fase berikutnya ditandai dengan proses pengisian proyeksi metodologi dan epistemologinya. Dan itulah yang diapresiasi teman-teman dari kultur NU. Karena fase Abdurrahman Wahid ini, termasuk diantaranya Hassan Hanafi dan Fatima Mernissi, adalah pengkayaan dari ide-ide dalam pemikiran dan aksi politik seperti nasionalisme, pribumisasi, sekularisasi dan feminisme. Sementara fase yang dikenal kini dari al-Jabiri, Muhammad Arkoun dan Nasr Hamid Abu Zayd, adalah fase metodologis dari post-tradisionalisme Islam”.²⁸

Berdasarkan nama-nama yang disebut di atas, dapat disimpulkan bahwa orientasi intelektualisme post-tradisionalis NU memang banyak dipengaruhi oleh pemikir Islam kontemporer. Meski tidak dijelaskan secara eksplisit bagaimana kaitan pemikiran Gus Dur dengan metodologi al-Jabiri mempengaruhi pemikiran dan metodologi kalangan muda NU, namun bentuk apresiasi anak muda NU yang

²⁷ Rumadi, *Post Tradisionalisme...*, hlm.119-120.

²⁸ Ahmad Baso, “Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam”, dalam. *Jurnal Tashwirul Afka*, Edisi No. 10, Tahun 2001, hlm.32. lihat juga. Ahmad Baso, *NU studies; Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006).

begitu kuat terhadap pemikir-pemikir Islam kontemporer itu kemudian nampak sekali menjadi corak epistemologi pemikiran mereka. Itulah beberapa faktor yang melatar belakangi terjadinya pergeseran paradigma keislaman kaum sarungan.

Senada dengan Rumadi dan Ahmad Baso, Laode Ida mengemukakan secara lebih rinci empat faktor yang mempengaruhi munculnya apa yang disebut sebagai kelompok NU progresif, antara lain: *Pertama*, adanya dinamika intern dan benturan di jantung tradisi NU. benturan itu dimungkinkan terjadi akibat semakin banyaknya kalangan muda NU (alumni pesantren) yang memasuki dunia pendidikan dan perguruan tinggi modern. Hal ini menjadi mobilitas sosial dan dialektika horizontal di kalangan mereka semakin tinggi. Akibatnya, terjadi diversifikasi pemikiran dan perkembangan pemikiran yang harus berhadapan dengan tradisi dan komunitasnya sendiri. Perjumpaan antara tradisi lama dengan tradisi baru ini membuat pergumulan luar biasa yang pada batas-batas tertentu menjadikan komunitas NU terbelah. Di satu pihak ada kelompok yang terus mengkritik dan ingin merombak tradisinya, sementara di pihak lain terdapat kelompok yang mati-matian untuk mempertahankan apa yang selama ini diwarisi para pendahulunya.²⁹

Kedua, pengaruh dan tuntutan modernisasi sebagai konsekuensi dari perkembangan global. Modernisasi yang merambah semua aspek kehidupan masyarakat dengan segala kelebihan dan kekurangannya, mengharuskan NU dan warganya sadar adanya perkembangan tersebut agar tidak tertinggal. Perkembangan ini dalam banyak hal berbenturan dengan tradisi yang mengakar di

²⁹ Ida, *NU Muda...*, hlm. 160.

NU, baik tradisi perilaku praktis maupun tradisi pemikiran. Dalam dunia pendidikan misalnya, arus modernisasi telah memaksa komunitas NU membuat penyesuaian-penyesuaian dengan arus modernisasi pendidikan yang berkembang luas. Akibatnya, pesantren sebagai lembaga pengawet tradisi keislaman klasik, kini harus menyesuaikan dengan kurikulum yang lebih terstruktur. Demikian juga di bidang manajemen organisasi, NU dituntut untuk menata ulang organisasi dengan prinsip-prinsip manajemen modern.

Ketiga, keresauan terhadap perkembangan sosial-politik. Kerusakan ini muncul karena keberadaan NU sangat dipengaruhi oleh perkembangan politik. Bahkan perubahan-perubahan sikap NU terhadap negara dan sistem yang dibentuk merupakan refleksi dari perubahan politik. *Keempat*, perkembangan gerakan HAM dan demokrasi di berbagai belahan dunia. Gerakan HAM dan demokrasi yang telah menjadi “agama baru” di dunia internasional, tidak bisa dipandang sebelah mata oleh NU, sehingga mereka harus melihat kembali secara kritis atas doktrin dan tradisinya terkait dengan perkembangan pemikiran baru tersebut. Dari sini dapat dipahami atas sejumlah program LSM-LSM berkultur NU memberi perhatian serius terhadap tema-tema sekitar demokrasi, HAM, gender dan *civil society*. Hal ini menunjukkan bahwa komunitas NU serius untuk melakukan akselerasi atas doktrin, tradisi dan pemikiran yang selama ini berkembang, baik dalam komunitas NU maupun umat Islam secara umum.³⁰

Sampai di sini terlihat jelas bahwa munculnya lapisan masyarakat kritis di tubuh NU dipengaruhi oleh banyak faktor. Kelompok ini ternyata mempunyai

³⁰ Baca penjelasan selengkapnya dalam. Ida, *NU Muda...*, hlm. 160-202.

kecenderungan-kecenderungan tertentu yang oleh Laode Ida³¹ dipetakan sebagai berikut: *pertama*, mereka sangat dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran baru progresif yang berkembang di dunia luar, baik yang berasal dari Barat maupun Timur Tengah. Intervensi pemikiran dari luar ini diperlukan untuk memperbaiki tradisi dan pemikiran kultural domestik yang dianggap tertinggal. *Kedua*, adanya tokoh dan agen yang menjadi lokomotif perubahan dan berperan langsung dalam struktur kelembagaan yang ada. Kelompok ini di samping memiliki wawasan tradisional Islam yang baik, pengetahuan mereka juga telah ditransformasikan dan dipersentuhkan dengan khazanah dan tradisi lain. Atas dasar itu, kelompok ini telah mengalami lompatan tradisi setelah melakukan pergulatan secara intens dengan tradisi lain. *Ketiga*, generasi baru yang mengalami lompatan tradisi tersebut bukan hanya kritis terhadap tradisi lain, tetapi juga kritis terhadap tradisi dan doktrin teologinya sendiri. Oleh karena itu, tanpa segan mereka melakukan kritik terhadap doktrin Aswaja yang selama ini aman tanpa kritikan.

Proses pertautan antara doktrin dan pemahaman keagamaan tersebut telah mendorong kalangan muda NU untuk terus melakukan koreksi, kritik, evaluasi, refleksi dan terus-menerus mencari jalan pencerahan merespon perubahan yang lebih relevan. Tradisi yang demikian pada gilirannya mampu menumbangkan paradigma keislaman NU yang telah kadaluarsa, untuk digantikan oleh paradigma keislaman baru yang lebih segar mengikuti dinamika perubahan. Faktor-faktor itulah yang secara internal maupun eksternal melatar belakangi terjadinya pergeseran paradigma keislaman NU.

³¹ *Ibid*, hlm. 172-174.

BAB IV

PERGESERAN PARADIGMA KEISLAMAN NU

A. Konstruksi Dasar Paradigma Keislaman NU

Berbicara terkait dengan gagasan dasar paradigma keislaman NU sebenarnya sama halnya membicarakan tentang pokok-pokok konsep *ahlussunnah wal-jama'ah* (Aswaja). Hal ini karena, ketika kita melacak genealogi bangunan pemikiran dan perilaku keagamaan warga NU di-*brekdown* atau diderivasi dari faham Aswaja.¹ Atau dalam terminologi yang lain, NU dan Aswaja merupakan dua entitas yang saling terkait bagaikan dua sisi mata uang yang tidak bisa dipisahkan. Disatu sisi, berdirinya organisasi keagamaan NU dilandasi oleh motivasi untuk menyebarkan dan mempertahankan tegaknya ajaran Islam yang didasarkan pada faham Aswaja dari penetrasi kaum wahabi beserta kawan-kawannya. Disisi yang lain, corak paradigma keislaman ala Aswaja yang tradisional telah melekat dalam diri kaum tradisional Islam melalui pesantren-pesantren klasik. Kaum-kaum tradisionalis itulah yang kemudian menjelma menjadi warga *Nahdliyyin*. Berdasarkan pandangan tersebut, faham Aswaja itu kemudian menjadi sistem nilai berupa prinsip-prinsip ajaran, tuntunan bagi perilaku keagamaan dan perilaku sosial kemasyarakatan di lingkungan NU.

¹ Penegasan NU sebagai “organisasi keagamaan Sunni” diperkuat kembali pada Mukhtamar NU ke-26 di Semarang tahun 1979. Mukhtamar tersebut salah satunya menegaskan bahwa Nahdlatul Ulama bertujuan: a) menegakan syariat Islam menurut Aswaja, yaitu ahli *madzhabul arba'ah* (Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali); b) mengusahakan berlakunya ajaran Aswaja dalam masyarakat. Lihat. Teks Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga NU, 1979, pasal 2 ayat 1.

Konsep *ahlussunnah wal-jama'ah* yang dianut oleh NU sendiri didasarkan pada beberapa tokoh pemikiran teologi, fikih dan tasawuf. Dalam pemikiran teologi, NU menganut faham teologi yang dibawa oleh al-Asy'ari dan al-Maturidi. Hal ini karena al-Asy'ari dikenal sebagai tokoh yang berhasil mensintesisasikan pertikaian teologis pada zamannya, yakni antara kaum Mu'tazilah yang pada waktu itu mendapat dukungan dari penguasa dengan Ahmad ibn Hanbal, seorang ahli hadis yang literalis. Al-Asy'ari berhasil menjembatani pertikaian antara keduanya dengan mengambil jalan tengah atas dua kutub yang berlawanan. Jalan tengah yang ditawarkan adalah pengakuan terhadap rasionalitas, tetapi pada batas-batas tertentu harus tunduk kepada wahyu. Fungsi rasionalitas digunakan untuk menerjemahkan, menjelaskan dan menginterpretasikan wahyu, bukan mempertanyakan wahyu itu sendiri. Karena itu, jika akal tidak mampu menjelaskan wahyu, maka akal harus tunduk dan mengikuti wahyu. Dengan kata lain, akal memiliki keterbatasan, sedangkan wahyu tidak, karena wahyu merupakan bagian dari sifat Allah yang *qadîm*.²

Al-Asy'ari juga mengakui "otoritas salaf". Dalam pandangannya, gagasan-gagasan dan kesepakatan dalam masyarakat salaf (Sahabat, Tabi'in, Tabi'ut Tabi'in) dapat menjadi pijakan hukum melalui *ijma'* dan *qiyas*. Suatu metode penalaran hukum yang menyerupai gagasan yang pernah dilontarkan oleh Imam Syafi'i dalam ilmu Ushul Fikih. Gagasan al-Asy'ari itu kemudian diperhalus oleh Imam Manshur al-Maturidi. Menurut al-Maturidi, wahyu harus diterima secara penuh. Akal harus berperan mentakwilkan wahyu. Ayat-ayat *tajsim* (Allah

² As'ad Said Ali, *Pergolakan Di Jantung Tradisi: NU yang Saya Amati* (Jakarta: LP3ES, 2008), hlm, 24.

bertubuh) atau *tasybîh* (Allah serupa dengan makhluk) harus diinterpretasikan secara *majâzi* (kiasan) dan bukan literal. Konklusi Asy'ariyah kemudian berkembang biak dan mendiaspora menjadi panutan. Tidak hanya kalangan awam, melainkan juga di kalangan para ahli hadis, fikih dan tauhid. Para pengikut inilah yang kemudian diberi label “ahlussunnah waj-jama'ah” oleh az-Zabidi seratus tahun kemudian. Sebuah label yang juga pernah digunakan oleh Hasan al-Basri (w. 110 H) untuk merujuk komunitas “ahli ilmu dan ibadah” yang pada waktu itu tidak memihak kepada Mu'awiyah, Syiah dan Khawarij saat terjadi perseteruan teologi.³

Gagasan-gagasan teologi al-Asy'ari yang awalnya hanya diminati oleh kalangan ahli fikih, ahli hadis dan kalangan awam itu dengan cepat merambah dan diadopsi oleh penguasa muslim. Mereka tertarik dengan penekanan al-Asy'ari yang tertib sosial untuk mewujudkan dan melaksanakan syariat Islam. Al-Ghazali menjadi tokoh central dalam hal ini. Konseptualisasi al-Ghazali mengenai integrasi *nizâm al-dîn* dan *nizâm al-dunya* adalah ide cemerlang untuk mengatasi krisis politik umat Islam, dan gagasan itulah yang sangat dibutuhkan penguasa untuk menstabilkan pemerintahannya. Konstruksi teologi al-Asy'ari ini pula yang diyakini oleh *Hadratush Syaikh* KH. Hasyi Asy'ari yang merupakan *the founding father* pendiri NU. Namun penyebutan resmi pengikut al-Asy'ari dan al-Maturidi dalam bidang tauhid lebih belakangan. Sayangnya, gagasan teologi tersebut tidak banyak mengalami elaborasi mendalam dalam khaazanah pemikiran NU dan

³ Menurut Said Aqil Siradj, Hasan al-Basri lah yang tepat disebut sebagai peletak dasar ajaran *ahlussunnah wal-jama'ah*. Baru kemudian dilanjutkan oleh Abdullah ibn Kullab (w. 225 H), Harits ibn Asad dan Abu Bakar al-Qalanisy, sampai akhirnya dilanjutkan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi. Lihat. “Risalah NU”, edisi IV/I/Sya'ban 1428 H. dalam. *Ibid*, hlm. 24-25.

pesantren. Pandangan teologi yang berpijak pada Asy'ariah dan Maturidiyah itu diterima begitu saja dan perdebatan teologi dianggap final.⁴

Gugatan primordial terhadap konsep Aswaja di lingkungan NU baru dilakukan oleh Said Aqil Siradj pada tahun 1996. Meskipun demikian, jauh sebelum Said Aqil melontrkan kritik tajamnya, Gus Dur secara implisit telah memberikan kritik terhadap pandangan teologi NU yang selama itu hanya dipahami sebagai dogma yang dikau keabsahannya tanpa ada pertanyaan di dalamnya. Dalam perspektif Gus Dur, ia mengatakan bahwa gagasan Asy'ari dan Maturidi – kemudian disebut *ahlussunnah wal-jama'ah* – seharusnya ditransformasikan dalam konteks kemasyarakatan secara luas yang meliputi pandangan tentang manusia, ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi, hubungan individu dan masyarakat, tradisi, cara pengembangan masyarakat dan asas internalisasi dan sosialisasi.⁵ Gugatan terhadap pemikiran teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah dalam berbagai perspektif sosial-kemasyarakatan ini telah menunjukkan bahwa Gus Dur hendak menggeser perdebatan paradigma teologi spekulatif menjadi perdebatan teologi yang aplikatif.

Derivasi semacam ini ternyata dapat ditemui secara luas dalam literatur pesantren. Ketika kita meninjau ulang literatur karya-karya al-Ghazali yang sering menjadi literatur pembelajaran di pesantren, maka nampak sekali bahwa yang menjadi titik tekan adalah soal prilku bagaimana seharusnya ketika berhubungan dengan Allah, atau tatkala berhubungan dengan sesama manusia. Atau dalam term lain, teologi ketuhanan telah diturunkan menjadi teologi kemanusiaan, yakni

⁴ *Ibid*, hlm. 26.

⁵ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Keindonesiaan dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 92.

diturunkan secara aplikatif menjadi ilmu akhlak dan tasawuf. Pada titik inilah kita menemukan literatur yang luas menyangkut kedua subyek itu. Pengkajian akhlak mulai diperkenalkan sejak tingkat dasar seperti pengkajian kitab *Akhlaqul Banîn/Banât*, *Ta'lim al-Muta'allim* hingga level menengah seperti kitab *Ihyâ' Ulumuddîn*. Sedangkan dari segi tasawuf juga demikian. Kitab *Ihyâ' Ulumuddîn* dan *Minhâjul Abidîn* memuat bahasan yang cukup luas mengenai ilmu tasawuf.⁶

Sisi lain dari tasawuf adalah pengamalan tarekat (suatu metode praktis untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan mengamalkan sejumlah dzikir). Pelajaran tarekat ini sangat luas dan terkenal di pesantren. Hampir seluruh pesantren yang berbasis NU memberikan dasar bagi pengajaran sufiisme ini. Aliran-aliran tarekat ini sangat beragam, aliran-aliran tarekat yang memiliki keterkaitan dengan NU diantaranya adalah aliran tarekat yang dianggap *muktabar* dan mempunyai *sanad* hingga ke Nabi Muhammad SAW, seperti Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Syatariyah, Tijaniyah dan Rifaiyah.⁷ Menariknya, terkait dengan persoalan eskatologi, mereka meyakini bahwa para jama'ah pengikut tarekat-tarekat tersebut akan ditolong atau mendapat syafaat dari masing-masing *mursyid*⁸ secara hierarki hingga sampai ke Rasulullah SAW. Selain itu, ada tradisi NU yang unik dan tidak dimiliki oleh organisasi keislaman lainnya di Indonesia. Tradisi itu sering disebut dengan istilah “ngalab berkah” dari sang kiai yang

⁶ Ali, *Pergolakan...*, hlm. 27-28.

⁷ Untuk mendapatkan informasi yang lebih komprehensif terkait dengan berbagai macam tarekat yang ada di lingkungan NU, silahkan lihat. Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Jakarta: Mizan, 1995).

⁸ *Mursyid* adalah nama lain dari tingkatan pemimpin dalam dunia tasawuf untuk merujuk pada jabatan seseorang imam tarekat yang telah di *bai'ad* dan dipercaya untuk menyebarluaskan ajaran Nabi Muhammad SAW dalam bidang pemurnian jiwa (emanasi). Orang yang dipercaya untuk menjadi seorang *mursyid* bertanggung jawab mendidik perjalanan ruhani para jamaah agar sampai kepada Allah SWT, melalui proses tarbiyah yang teratur, dan dalam bentuk tarekat sufiyah. Lihat. <https://ms.m.wikipedia.org/wiki/mursyid> diakses pada 23 Agustus 2016, pukul 18.36 WIB.

dianggap paling mumpuni dalam segala bidang keagamaan. Oleh karena itu, warga NU begitu menjunjung tinggi etika dan penghormatan yang luar biasa terhadap kiai/ulama, hingga pada batas-batas tertentu mereka kemudian mengukuhkan bahwa kiai sebagai wali.

Cabang-cabang tarekat tersebut secara umum menginduk kepada pemikiran Imam Junaid al-Baghdadi. Tarekat Junaidiyyah sendiri kurang berkembang di kalangan *Nahdliyyin* dibandingkan dengan beberapa tarekat seperti disebutkan di atas. Hal itu seperti dijelaskan oleh M. Ali Haidar,⁹ karena disebabkan oleh minimnya jaringan ulama tarekat di Nusantara yang mempunyai jalur transmisi *istima'* (tatap dengar) dan *ittibâ* yang menghubungkan kepada Imam Junaid. Meski demikian, posisi Imam Junaid dalam dunia tarekat sangat tinggi. Beliau bahkan mendapat julukan *Sayyid al-Tâ'ifah* (pemimpin umat) dan *Tawus al-Fuqara* (burung Merak para fakir; julukan orang-orang sufi dalam menyebut imam). Ini tidak lain karena Imam Junaid berhasil mensinkretikan pemikiran radikalisme dan liberalisme tasawuf yang dikembangkan oleh Abu Yazid al-Bustâmi (875 H) dan Husein ibn Manshur al-Hallaj (928 H).¹⁰

Kedua tokoh tersebut mendeskripsikan pemikirannya hingga menafikkan realitas konkret manusia, hal ini seperti tercermin dalam *ittihâd* (tiada wujud kecuali wujud Tuhan), *hulûl* (titisan Tuhan dalam diri manusia, setelah sifat kemanusiaan sirna), atau lebih dikenal dengan terminologi *wahdat al-wujûd* (penyatuan manusia dengan Tuhan). Keliruan pemikiran inilah yang kemudian dikritisi oleh Imam Junaid. Baginya, dunia tasawuf harus tetap berpijak pada

⁹ M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1998), hlm. 77.

¹⁰ *Ibid.*

realitas konkret manusia. Pencapaian tertinggi dalam dunia tasawuf hanyalah sampai pada level *mahabbah* dan *ma'rifat*. Dan syariat tetaplah penting dalam menuju *mahabbah* dan *ma'rifat*.¹¹ Berdasarkan hal itulah gagasan Imam Junaid al-Baghdadi dikenal sangat kompatibel dengan pemikiran ahli hadis dan ahli fikih. Karena hal itu pula Imam Junaid dikenal sebagai tokoh yang mampu merekonsiliasi ketegangan antara ahli fikih dan tasawuf.¹²

Baik Imam Junaid Al-Baghdadi maupun Imam Al-Asy'ari sepertinya perlu berterimakasih kepada tokoh akbar dibidang fikih dan ahli tasawuf. Adalah Al-Ghazali menjadi tokoh yang paling berjasa dalam merekonsiliasi hubungan aqidah, fikih dan tasawuf seperti yang pernah dikonsepsikan oleh kedua tokoh sebelumnya itu. Keberhasil Al-Ghazali ditunjukkan oleh kepiawaiannya dalam membumikan gagasan al-Asy'ari tentang perpaduan antara fikih dan teologi secara proporsional, meski Al-Ghazali berhasil mendamaikan dilema intelektual dan politik sekaligus. Tentang dialektika antara akal dan wahyu misalnya, tokoh bergelar Hujjatul Islam itu sependapat dengan Al-Asy'ari, bahwa rasionalitas manusia digunakan untuk menjelaskan *nash* bukan untuk menggugat otoritas *nash* itu sendiri. Al-Ghazali juga membenarkan apa yang dikonsepsikan oleh Imam Junaid, bahwa pencapaian tertinggi manusia dalam mengenal Tuhan hanya dapat tercapai pada level *ma'rifat*.¹³

Adapun dalam hal politik, Al-Ghazali berhasil mengintegrasikan dilema intelektual dan politik secara bersamaan. Berkaitan dengan hubungan agama dan negara, Al-Ghazali berpandangan bahwa tujuan pokok syariat Islam adalah

¹¹ *Ibid.* 77.

¹² Ali, *Pergolakan...*, hlm. 28-29.

¹³ *Ibid.*

ketertiban agama (*nizâm al-dîn*). Agama diciptakan untuk mengatur ketertiban kehidupan manusia, karena manusia sendiri memiliki nafsu kejahatan yang perlu untuk ditundukkan. Ketundukan manusia hanya akan terwujud dengan adanya peraturan-peraturan berupa ketertiban duniawi (*nizâm al-dunya*). Dan ketertiban tidak akan terwujud tanpa adanya kepemimpinan (*imâmah*). Oleh karena itu, membangun kekuasaan secara politik adalah sebuah kemestian (*dlarûri*).¹⁴

Sinkretisme antara teologi al-Asy'ari, sufisme Imam Junaid dan fikih (terutama madzhab Syafi'i) selanjutnya menjadi infrastruktur penting bagi paradigma kalangan *Nahdliyyin*. Dalam pandangan NU, *ultimate goal* kehidupan manusia adalah penerimaan disisi Allah. Aktivitas duniawi tidak diabaikan, tetapi diposisikan sebagai persiapan menuju keabadian. Dalam kerangka inilah dimensi tasawuf memberi infrastruktur bagaimana melakukan pendalaman keimanan, sedangkan fikih memberi jalan bagaimana tata-cara ritual ibadah dan muamalah. Dengan tujuan pembentukan manusia seperti inilah doktrin keagamaan NU dibangun, dan NU kemudian mengkonklusikan konsep paradigma keislamannya dengan tiga poin utama, yaitu:

1. Dalam dimensi teologi, NU menganut faham *ahlussunnah waj-jama'ah* sesuai dengan konsep yang dibangun oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Manshur al-Maturidi.
2. Dalam dimensi fikih, NU mengikuti salah satu dari Imam madzhab fikih yang empat, yakni Abu Hanifah an-Nu'man, Imam Malik ibn Anas, Imam Muhammad ibn Idris as-Syafi'i dan Imam Ahmad ibn Hanbal.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 29-30.

3. Sedangkan dalam dimensi tasawuf, NU mengikuti Imam al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi.¹⁵

Selanjutnya konstruksi teologi, fikih dan tasawuf tersebut dirumuskan menjadi etika sosial warga NU. Konstruksi penting dari pandangan keagamaan itu, dalam kaitannya dengan etika sosial adalah adanya prinsip-prinsip dasar bagi kalangan *Nahdliyyin* dalam kehidupan kemasyarakatan yang dirumuskan melalui:

1. Sikap *tawassuth* dan *i'tidal* (moderat dan adil)
2. Sikap *tasâmuh* (toleran terhadap perbedaan)
3. Sikap *tawâzun* (seimbang)
4. Sikap *amar ma'ruf nahi munkar*.¹⁶

B. Bentuk-Bentuk Pergeseran Paradigma Keislaman NU

1. Aswaja Sebagai *Manhaj al-Fikr*: Paradigma Teologi Baru dalam NU

Wacana mencari paradigma teologi baru dalam NU muncul ke permukaan ketika Said Aqil Siradj (l. 1953) yang pada waktu itu menjabat sebagai Naib Katib Syuriah PBNU mengkritik dan menggugat kembali definisi dan pengertian *Ahlussunnah wal-Jama'ah* yang lazimnya dipahami oleh *jama'ah Nahdliyyin* dan diterima sebagai rumusan Aswaja yang resmi dan final oleh jami'ah NU.¹⁷ Aswaja adalah doktrin keagamaan yang diakui oleh seluruh umat Islam Sunni sebagai paradigma keberagaman mereka. Kritik tajam yang

¹⁵ *Ibid*, hlm. 30.

¹⁶ M. Mansyur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya* (Yogyakarta, Al-Amin Press, 1996), hlm. 86-87.

¹⁷ Ungkapan itu pertama kali disampaikan oleh Said Aqil Siradj dalam ceramah yang disampaikan melalui forum PMII pada 23 April 1995 di Bangil, Jawa Timur. Setelah itu, Said Aqil kembali menyampaikan ceramah yang kemudian beberapa kali dimuat dalam majalah *Aula* dan diterbitkan oleh NU Jawa Timur. Kumpulan ceramah itu kemudian disusun dan diterbitkan dalam buku *Ahlussunnah wal-Jama'ah dalam Lintasan Sejarah*, LPKSM, Yogyakarta, tahun 1997.

disampaikan oleh Said Aqil memang tidak biasa diungkapkan dan didengar, pernyataan itu benar-benar di luar bayangan kaum *Nahdliyin*. Ungkapan itu kemudian dianggap oleh sejumlah ulama NU sebagai pernyataan yang tidak beradab karena dinilai telah menghina Sahabat Nabi dan tokoh-tokoh pendiri NU, terutama *Hadratus Syaikh* KH. Hasyim Asy'ari. Said Aqil tidak hanya dianggap melakukan kritik tajam, tetapi juga dianggap melakukan dosa besar, yakni melecehkan agama yang menyebabkan ia keluar dari Islam.

Pernyataan bahwa NU adalah pengikut faham *Ahlussunnah wal Jama'ah* pertama kali disampaikan oleh KH. Hasyim Asy'ari dalam *khotbah iftitah* di hadapan peserta Mukhtar NU tahun 1947. Rumusan itu kemudian dilestarikan sebagai Mukadimah Anggaran Dasar NU hingga kini. Adapun bunyi pernyataan itu adalah:

“Wahai para ulama dan pemimpin yang bertaqwa dari kalangan *Ahlussunnah wal Jama'ah* dan pengikut madzhab Imam yang empat. Anda sekalian telah menimba ilmu dari orang-orang sebelum anda, orang-orang sebelum anda menimba dari orang-orang sebelum mereka, dengan jalan sanad yang bersambung sampai kepada anda sekalian. Dan anda sekalian selalu meneliti dari siapa anda menerima ilmu agama itu. maka, dengan demikian, anda sebagai penjaga-penjaga ilmu dan pintu gerbang ilmu-ilmu itu. rumah-rumah tidak dimasuki kecuali dari pintu-pintu, siapa yang memasukinya tidak lewat pintunya, pencurilah namanya”.¹⁸

Menilik statmen yang disampaikan oleh KH. Hasyim Asy'ari, sebenarnya itu bukanlah definisi Aswaja, agaknya memang beliau tidak bermaksud untuk merumuskan definisi Aswaja. Melalui tulisan itu beliau menekankan kepada kelompok *Nahdliyin* sebagai penganut faham Aswaja bahwa dalam masalah fikih, mereka mengikuti salah satu dari Imam yang

¹⁸ Lihat. Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga Nahdlatul Ulama.

empat. Pernyataan itu juga menekankan dengan konkret bahwa siapa yang dimaksud dengan penganut faham Aswaja, terutama yang berkaitan dengan masalah fikih. Perlu digaris bawahi, mengapa fikih menjadi dimensi yang amat penting dalam hal ini, itu dipahami karena pertikaian pendapat yang muncul dalam wacana keagamaan pada saat itu mengenai masalah-masalah fikih, terutama saat NU dilahirkan yang bersamaan dengan tumbuh suburnya gerakan Salafi yang mengecam sistem tradisionalisme madzhabiyah.

Kiai Bisri Musthafa, seorang ulama asal Rebang-lah yang kemudian membuat kerangka Aswaja dengan rumuskan yang lebih lengkap. Ia menambahkan, selain mengikuti tradisi fikih dari salah satu Imam yang empat, penganut Aswaja dalam hal akidah menganut teologi yang dirumuskan al-Asy'ari dan al-Maturidi, dalam hal tasawuf mengikuti al-Ghazali dan al-Junaidy.¹⁹ Rumusan itu sekaligus menjadi rumusan formal yang diterima oleh jama'ah dan jami'ah NU.²⁰

Senada dengan Kiai Bisri Musthafa, KH. Ahmad Siddiq mencoba menyempurnakan konsep Aswaja dari sisi yang lain. Beliau menjelaskan bahwa Aswaja tidak lain adalah “ajaran agama Islam yang murni sebagaimana dianjurkan oleh Rasulullah SAW dan para Sahabatnya”.²¹ Karena itu, menurut beliau, karakteristik Aswaja sama seperti karakteristik Islam yang paling esensial sendiri, yakni: *pertama: at-Tawassuth*, berarti mengambil jalan tengah diantara dua hal yang ekstrem dalam semua hal apapun, dan *kedua:*

¹⁹ KH. Bisri Musthafa, “Risalah Ahlussunah wal-Jama'ah”, (Kudus: Menara Kudus, 1967). dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 261.

²⁰ Kacung Marijan, *Quo Vadis NU Setelah Kembali Ke Khittah 1926?* (Jakarta: Erlangga, 1992), hlm. 21-22.

²¹ KH. Ahmad Siddiq, “Khittah Nahdiyyah”, dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 263.

rahmatan lil-‘alamiin, yang berarti menyebarkan rahmat kepada seluruh alam. Dalam kaitannya dengan ciri *at-Tawasuth* beliau juga memasukkan ide *i’tidal* yang berarti memelihara sikap moderat dan *at-Tawazun* yang berarti selalu menjaga keseimbangan.²²

Konsep Aswaja yang dirumuskan oleh ulama-ulama NU diterima begitu saja dalam kurun waktu yang lama, tanpa ada pertanyaan apalagi kritik terhadapnya. Said Aqil Siradj adalah orang pertama kali yang mengkritik konsep Aswaja yang selama itu diterima sebagai paradigma keagamaan yang mencakup doktrin akidah, fikih dan tasawuf. Keberanian Gus Dur²³ dalam melakukan kritik terhadap paradigma keagamaan NU sebelumnya telah mengilhami Said Aqil dan intelektual-intelektual muda NU untuk mengoreksi kembali paradigma keagamaan NU yang selama itu menjadi keyakinan warga NU. Sebelum mengungkapkan kritik tajamnya, Said Aqil terlebih dahulu menyimpulkan bagaimana kaum *Nahdliyyin* memahami Aswaja yang menurutnya terdapat kesalahan konsep. Beliau mengatakan:

“*Ahlussunnah wal-Jama’ah* disingkat Aswaja sering dinamakan pula dengan Sunni. Terminologi ini sesungguhnya sederhana, singkat, dan sudah tidak asing lagi di telinga kita – diakui atau tidak – masih

²² *Ibid.*

²³ Sejak kepemimpinan Gus Dur di tanfidziyah NU tahun 1984, Gus Dur sendiri sering melakukan kritik dan gebrakan yang tidak jarang mendapat konfrontasi dari kiai-kiai sepuh NU karena berlawanan dengan maintrem para kiai NU, baik secara pemikiran maupun gerakan. Gebrakan bermadzhab juga tak luput dari kritik Gus Dur untuk melakukan pembaruan bermadzhab. Menurut Gus Dur, bermadzhab tidak harus *qauliy* (tekstual), tetapi juga bisa dengan *manhajiy* (metodologi) dalam penggalian hukum dengan operasionalisasi *ushul fiqh* dan *qawaid fiqhiyyah*. Usulan bermadzhab secara *manhajiy* akhirnya disahkan dalam Munas Alim Ulama di Bandar Lampung 1992 yang dikenal dengan lima butir: *pertama*: interpretasi teks fikih secara kontekstual; *kedua*: perubahan pola bermadzhab dari *qauliy* (tekstual) ke *manhajiy* (metodologi); *ketiga*: verifikasi mendasar mana ajaran yang pokok (*ushul*) dan yang cabang (*furu’*); *keempat*: fikihg dihadirkan sebagai etika sosial, bukan hukum positif negara; *kelima*: pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama berkaitan dengan masalah sosial-budaya. Lihat. Jamal Ma’mur Asmani, *Menatap Masa Depan NU: Membangkitkan Spirit Tashwirul Afkar, Nahdlatul Wathan dan Nahdlatut Tujjar* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2016), hlm. 53-54.

banyak mengandung kesalahan persepsi. Sebagian memahami Aswaja identik dengan “Islam”. Sebagian yang lain hanya melihat Aswaja sebagai “madzhab”. Ada pula yang mengartikan Aswaja sebagai karakteristik komunitas kaum muslimin yang mengamalkan aktivitas tertentu, seperti *tahlilan*, *selamatan*, *berjanjengan* (baca: Maulid Nabi Muhammad SAW), dan baca doa *qunut*. Bahkan ada yang mamakai term Aswaja sebagai langkah “purifikasi” ajaran Islam (*al-Ishlah al-Diin*).²⁴

Dari keempat kategori yang disebutkan oleh Said Aqil di atas, nampak sekali bahwa kategori kelompok pertama dan kategori kelompok kedua merupakan kategori yang dianut oleh elit ulama NU. KH. Ahmad Siddiq, KH. Dawam Anwar dan KH. Wahid Zaini adalah diantara ulama-ulama yang memegang pendapat itu. hal ini seperti disampaikan oleh KH. Ahmad Siddiq dalam laporan halakah yang diselenggarakan oleh PBNU pada 21-22 Oktober 1996.²⁵ Tanpa ragu-ragu Said Aqil mengkritik semua pendapat tersebut. Beliau mengatakan:

“Mengidentikkan Aswaja dengan “al-Islam” berarti menganggap selain darinya adalah non-Islam, *kufur* (begitu kira-kira). Sikap eksklusif dan fanatisme buta nampak sekali pada *syakhsiyyah* (kepribadian) mereka. Disamping profokasi politik yang saling menghantam satu faksi dengan faksi lainnya. Dengan demikian, pemahaman semacam ini sebagai suatu *al-firqah* (partai politik). Secara historis, pemikiran tersebut sangat tepat diaplikasikan pada saat ketegangan antar faksi dalam Islam menajam, terutama antara Sunni dan Syiah. Hal itu terlihat pada pernyataan al-Syahrastani dalam *al-Milal wal-Mihal* atau *al-Isfiryini* dalam *al-Furqu bainal-Firqah*. Sementara pendahulu-nya, seperti Imam al-Asy’ari, Imam al-Maturidi, al-Baqillani dan al-Juwaini, justru tidak menampakkan visi tersebut. Karena itu, relevankah identiknya Aswaja dengan al-Islam dalam era saat ini? Atau salahkah jika Aswaja tidak dipahami sebagai Islam sebagaimana ulama sebelumnya? Semua ini akan bisa terjawab jika kita paham lintasan sejarah umat Islam secara utuh, tidak sepotong-sepotong. Sementara jika dipahami sebagai sebuah madzhab, eksistensi Aswaja semakin mengkristal menjadi satu

²⁴ Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah dalam Lintasan Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1997), hlm. 6.

²⁵ Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 264.

institusi. Jelas pandangan ini paradoks dengan fakta sejarah kelahiran Aswaja. Begitu pula dengan pengedepanan *ta'rif bil-mitsal* bagi Aswaja. Ringkasnya, kedua pendapat di atas menunjukkan pola berpikir yang *sathi*, setengah-setengah atau dangkal. Sedangkan pola “purifikasi” (*al-ishlah al-diin*) yang mengaku-ngaku sebagai penerus golongan salaf dan menamakan diri sebagai *Ahlussunnah wal-Jama'ah* sungguh disayangkan justru kemudian bersikap ekstrem, men-takfir (mengafirkan) sesama muslim, dan sangat eksklusif. Mungkin karakteristik tersebut jika diperhatikan secara seksama, tidak berlebihan jika disebut Khawarij gaya baru (neo-Khawarij).²⁶

Berdasarkan kritik yang di lontarkan, Said Aqil kemudian secara eksplisit mengungkapkan beberapa gagasannya terkait dengan konsep tentang Aswaja. Beberapa hal utama dari pendapat Said Aqil, sebagaimana Djohan Effendi pernah mengutip poin-poin tersebut dalam Majalah *Aula* terbitan Januari, Maret dan Agustus 1996, adalah sebagai berikut:²⁷

- a. Rumusan Aswaja seperti halnya yang dianut kaum *Nahdliyyin* hingga saat ini memfokuskan pada pembuatan konsep yang sederhana, praktis dan kondusif. Said Aqil juga menegaskan bahwa Aswaja seharusnya tidaklah jumud (beku), ketat, eksklusif, elitis dan mempertahankan *satus quo*. Dari perspektif inilah Said Aqil melihat perbedaan, bahkan pertentangan pendapat di kalangan ulama dari segi pendekatan yang positif dan inklusif dengan menempatkannya dalam perspektif berkesinambungan. Menurut Said Aqil, al-Asy'ari muncul untuk mencari jalan tengah diantara dua kutub yang ekstrem, skripturalisme ahli hadis dan rasionalisme Muktazilah. Teologi Asy'ariyah tidaklah bebas dari kelemahan dan Ibn Taimiyah (w. 328 H) melakukan koreksi, dan Muhammad Abduh kemudian melakukan hal yang sama terhadap Ibn Taimiyah, begitu sampai seterusnya.
- b. Aswaja bukanlah sebuah madzhab, tetapi sebuah metode berpikir yang mendasari beberapa pemikiran dan madzhab. Madzhab-madzhab tersebut sangat lentur, netral, moderat, toleran dan imbang. Hal ini ditunjukkan oleh sikap Sunni yang mendahulukan *nash*, tetapi juga pada saat yang sama memberikan ruang yang luas untuk akal. Oleh karena itu, ia tidak bersifat ekstrem dan tidak menganggap ahli kiblat sebagai kafir berkenaan dengan seluruh aspek kehidupan, keyakinan, muamalat, akhlak, sosial, politik, budaya dan sebagainya. Bagi Said Aqil, Aswaja sesungguhnya bukanlah sebuah madzhab pemikiran, tetapi sebuah metode berpikir yang

²⁶ Siradj, *Ahlussunnah...*, hlm. 6-7

²⁷ Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 65-67.

diajarkan oleh sejumlah Sahabat dan Tabi'in yang pada saat yang sama bersifat netral dalam konflik politik. Namun, ini tidak berarti bahwa Aswaja, bahkan dalam kedudukannya sebagai metode berpikir, bebas dari pengaruh kenyataan sosial-budaya dan sosial politik yang mengitarinya.

- c. Salah satu aspek kelemahan kelenturan Aswaja adalah bahwa ia tidak mempunyai konsep yang jelas tentang imamah, yaitu kepemimpinan politik dalam arti kepala negara dan cenderung bersikap pragmatis dengan menekankan lebih pada realitas daripada substansi. Akibat kecenderungan ini adalah Aswaja udah menerima situasi yang terjadi. Dari segi sejarah perumusan Aswaja adalah sebuah proses. Ia bisa dilihat dari sebuah proses berketerusan dari konseptualisasi yang dirumuskan al-Asy'ri setelah mengiuti Mu'tazilah selama puluhan tahun, yang cenderung tetap dilanjutkan oleh Imam al-Baqillani (w. 1013 H) dan Imam Juwaini (w. 1085 H), menolak filsafat dan menerima tasawuf yng dilakukan oleh Imam al-Ghzali, dan rumusan yang ditulis oleh Kiai Hasyim Asy'ari adalah sumbangaan yang berharga untuk menyelamatkan umat Islam.

Berkaitan dengan tradisi fikih yang cenderung mengikuti salah satu

dari Imam yang empat, itupun tidak luput dari kritik Said Aqil. Said Aqil mengkritik gagasan terkait dengan tradisi NU yang memasukkan Ahmad bin Hanbal sebagai madzhab fikih yang empat. Menurut Said Aqil, Ahmad bin Hanbal bukanlah seorang ahli fikih, tetapi lebih tepat disebut sebagai *muhaddis* (ahli hadis). Karena itu, ia mengusulkan agar NU mengeluarkan Ahmad bin Hanbal dari daftar empat Imam madzhab fikih Aswaja. Lebih lanjut Said Aqil mengtakan bahwa, sebenarnya dari segi substansi pemikiran, epistemologi fikih madzhab Syafi'i lebih dekat dengan episteologi fikih madzhab Ja'far Sadiq (w. 702 H), seorang Imam ke-6 dari Syiah Dua Belas Imam, daripada dengan fikih madzhab Hanafi meski keduanya termasuk Imam madzhab Sunni.²⁸

Selain itu, Said Aqil jug mempertanyakan kedudukan teologi Imam Ahmad bin Hanbal yang memegang paha *tasybih* dan *antropomorfisme*,

²⁸ Lihat. Majalah *Aula* edisi Agustus 1996, dalam. *Ibid*, hlm. 267.

sedangkan Aswaja mutlak mengecamnya sebagai sebuah kesesatan. Ia menekankan bahwa Ibn Taimiyah sebagai pengikut Imam Ahmad bin Hanbal menganggap al-Asy'ari kafir karena faham teologi yang dianutnya.²⁹ Mengapa kemudian NU tidak memasukkan Imam Ja'far dalam tradisi fikihnya? Barangkali ketika ditinjau dari latar belakang aliran teologi dalam Islam, Imam Ja'far berasal dari Syiah yang secara prinsipil bertentangan dengan Sunni. Dari sini nampak sekali sikap eksklusif ulama-ulama NU dalam merumuskan gagasan fikihnya, atau dalam arti lain NU tidak memandang substansi epistemologi yang digunakan dalam merumuskan hukumnya, tetapi lebih kepada latar belakang teologi. Padahal dalam proses epistemologi hukumnya, NU cenderung hanya menggunakan fikih madzhab Syafi'i.

Adapun berkenaan dengan faham tasawuf, Said Aqil mempertanyakan penempatan kedua tokoh ulama tasawuf Imam al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi sebagai rujukan tasawuf Aswaja. Keduanya menurut Said Aqil memuji faham *wahdat al-wujud* atau panteisme, bahkan al-Ghazali mengagungkan Husain ibn Manshur al-Hallaj yang terkenal sebagai sufi agung dan ajarannya yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang benar dan akhirnya dihukum mati karena faham panteismenya. Dalam hal ini Said Aqil merekomendasikan untuk mengikuti Imam al-Qusyairi (w. 1074 H) yang jika dilihat dari perspektif Aswaja, ulama sufi tersebut lebih tepat untuk diikuti oleh penganut Aswaja.³⁰

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid*, hlm. 268.

Pernyataan Said Aqil yang dinilai tidak biasa oleh sejumlah ulama NU kemudian menimbulkan berbagai reaksi dan resistensi di seantero ulama NU. Berbagai reaksi itu ada yang secara eksplisit mengultimatum pernyataan Said Aqil dengan tuduhan sesat dan memintanya untuk segera bertaubat. Ulama yang menganggap Said Aqil sesat diantaranya adalah Kiai Abdul Haid Baidhawi, Muhamad Aly Ubaid, Chasbullah Muin, Saiful Mujab, Abdur Rachim Hasan, Kiai Basori Alwi, At. Tabik Ali dan Hasib Wahab. Reaksi yang sama dilontarkan oleh PCNU Cabang Pasuruan mengirim surat dengan ditanda tangani oleh Kiai Ghafur Khalil dan Kiai Abdullah Nashor selaku pengurus Syuriah serta Kiai Hidayatullah Munaf dan Muzammil Syafi'i selaku pengurus Tnfidziyah yang dengan keras mengecam perkataan Said Aqil dan memintanya untuk mundur dari kepengurusan di PBNU.³¹ Bahkan, Hamid Baidhawi kemudian menulis artikel yang menunjukkan penolakan terhadap Said Aqil dan menuduhnya sebagai agen Zionisme Internasional. Sedangkan Kiai Badri Masduki menganggap Said Aqil sebagai penyakit kanker dalam tubuh NU yang menimbulkan kerusakan organisasi.³²

Menurut pengakuan Djohan, sebenarnya mereka adalah orang-orang yang melakukan perlawanan terhadap gagasan-gagasan Gus Dur, sedangkan

³¹ Menurut sejumlah ulama yang disebutkan di atas, pernyataan Said Aqil itu paling tidak memuat tiga dosa besar yang mengakibatkan pelakunya keluar dari lingkungan Islam. kesalahan pertama adalah merendahkan Sahabat Nabi, terutama ahli Makkah, Madinah dan Thaif yang memelihara iman mereka kepada Islam dan mendukung Abu Bakar ash-Shiddiq sebagai khalifah Nabi. Pernyataan Said Aqil dipahami sebagai tuduhan terhadap Sahabat bahwa iman mereka tidak didasarkan atas iman yang tulus, dan dukungan mereka terhadap Abu Bakar tidak didasarkan atas iman keagamaan, tetapi lebih kepada fanatisme kesukuan sebagai kaum Quraisy. Kedua, menghina Sahabat Usman yang dikatakan sebagai seorang khalifah yang pikun karena usianya yang sudah tua. Ketiga, menganggap hadis *al-firqah an-naji'ah* tidak shahih, padahal hadis inilah yang menjadi legitiasi kebenaran Aswaja. Lihat. *Ibid*, hlm. 267-268.

³² *Ibid*, hlm. 269-270.

Gus Dur sendiri mendapat dukungan penuh dari seorang KH. Said Aqil Siradj. Meskipun demikian, ada juga sejumlah ulama dan tokoh muda NU yang bersikap moderat, mereka berusaha mencari kebenarannya dengan melakukan pelacakan kembali terhadap doktrin teologi Aswaja. PBNU kemudian menggelar halakah guna membahas Aswaja perspektif NU. Kegiatan itu dilaksanakan di Jakarta pada 21-22 Oktober 1996, dengan pembicara Kiai Dawam Anwar, Kiai Said Aqil dan Kiai Noerhadi Iskandar al-Barsany.³³

Terdapat perbedaan mendasar terkait pemahaman Aswaja antara Kiai Dawam Anwar dan Kiai Said Aqil Siradj. Kiai Dawam memahami Aswaja menggunakan pendekatan teologi normatif, Aswaja dipahami sebagai dogma yang sama universalnya dengan Islam. Menurutnya, meragukan kemampuan Aswaja dalam menghadapi tantangan masa depan sama halnya meragukan kemampuan Islam itu sendiri. Sedangkan Kiai Said Aqil memahami Aswaja dengan pendekatan historis, Said Aqil mendefinisikan Aswaja sebagai metode berpikir yang didasarkan pada sumber utama (al-Qur'an dan Sunnah), bukan sebuah madzhab teologi yang bersifat final seperti selama ini dipahami oleh kalangan NU, tetapi Aswaja sebagai bagian dari proses memahami ajaran Islam. Kiai Noerhadi yang pada waktu itu menjadi pembicara dalam halakah turut memberikan pernyataan terkait dengan Aswaja perspektif NU. Beliau mencoba mengambil jalan tengah dengan mengajukan gagasan yang memperluas konsep bermadzhab yang tidak hanya dalam bentuk *qauliy*, tetapi juga *manhajiy*. Beliau juga mencoba membedakan antara Islam sebagai cita-

³³ *Ibid*, hlm. 270-271.

cita ideal dengan Islam sebagai kenyataan sejarah. Menurutnya, pendekatan Aswaja hendaknya didekati dari persoalan kedua.³⁴

Melihat begitu mendasarnya perbedaan antara Kiai Dawam Anwar dan Kiai Said Aqil, tentunya sulit sekali untuk mencapai kesimpulan yang dapat disepakati semua pihak. Kiai Said Aqil sendiri telah mengusulkan rumusan Aswaja sebagai *Manhajul-fikri ad-dîni asy-syamil 'ala syu'unil-hayat wa muqtadhayatiha al-qa'im 'ala asasi-tawâsuth wat-tawâzun wal-i'tidal wat-tasâmuh* (metode berpikir keagamaan yang mencakup segala aspek kehidupan dan berdiri di atas prinsip jalan tengah, seimbang, moderat dan toleran). Namun, halakah akhirnya sepakat dengan rumusan seperti yang tertera dalam sebuah hadis Nabi yang mengatakan bahwa Aswaja adalah “orang-orang yang mengikuti jalan yang diamalkan oleh Nabi SAW dan Sahabat Beliau RA dan berpegang dengannya”.³⁵ Meski awalnya gagasan Kiai Said Aqil belum mendapat respon dari peserta halakah, namun lambat laun rumusan definisi Aswaja tersebut diterima menjadi rumusan yang baku dalam pengertian Aswaja perspektif Nahdlatul Ulama.

Reaksi atas pernyataan Kiai Said Aqil Siradj, ternyata tidak hanya mengilhami para ulama NU yang berada di Nusantara untuk menelaah secara kritis tentang doktrin Aswaja NU yang selama ini nyaman tanpa gugatan. Sejumlah intelektual kiai dan cendekiawan muda NU yang tergabung dalam Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama (PCINU) Mesir langsung melibatkan diri dalam mencari wacana baru terkait dengan paradigma teologi

³⁴ *Ibid*, hlm. 271-272.

³⁵ Lihat. Laporan Halakah PBNU tentang Definisi Aswaja Perspektif NU, Jakarta, 21-22 Oktober 1996.

keagamaan NU. Sebagian dari kiai muda NU yang ada di Nusantara juga menyadari bahwa tidaklah cukup bagi penganut Aswaja tanpa memikirkan bagaimana penerapkannya dalam kehidupan nyata. Oleh karena itu, mereka mencoba mencari wacana teologi baru terkait dengan relevansi Aswaja dengan kehidupan nyata. Kiai Noerhadi Iskandar al-Barsany menulis:

“Doktrin *Ahlussunnah wal-Jama'ah* saat ini berhadapan dengan perubahan masyarakat yang sangat cepat. Rumusan doktrin Aswaja yang selama ini menjadi acuan bagi mayoritas umat Islam dalam beragama, terutama kaum *Nahdliyyin* hampir tidak mampu lagi mengakomodasi perubahan yang terjadi. Di pihak lain, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi serta informasi di era global ini hampir tidak mampu lagi dibaca dalam kerangka rumusan doktrin lama itu. Kecenderungan pemahaman agama secara tradisional agaknya sudah kurang mampu bicara dan pemahaman secara tekstual tidak lagi memuaskan. Maka, yang diperlukan adalah pemahaman yang bersifat kontekstual. Reinterpretasi atau pemahaman ulang doktrin Aswaja sudah seharusnya dilakukan”.³⁶

Sementara di kalangan elite ulama NU, salah seorang Rais Syuriah PBNU bernama Kiai Ma'ruf Amin (l. 1953), mencoba memahami dan menghargai gagasan Kiai Said Aqil. Beliau bahkan sependapat dengan Kiai Noerhadi yang menyetujui gagasan Kiai Said Aqil terkait dengan Aswaja sebagai *manhaj al-fikr* (metode berpikir). Terkait dengan hadis yang menjadi rujukan Aswaja, beliau mengatakan: “mengikuti Sahabat Nabi tidak harus berarti mengikuti mereka secara tekstual, melainkan mengikuti metode berpikir mereka”.³⁷ Dari pernyataan ini, nampak sekali bahwa Kiai Ma'ruf sangat sepakat dengan gagasan yang dicetuskan oleh Kiai Said Aqil Siradj.

³⁶ Lihat. Santri, “Jurnal Rabithatul-Ma'ahidil Islamiyah”, terbitan Februari 1997, dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 273-274.

³⁷ Lihat. Majalah *Aula* terbitan Oktober 1997. dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 275.

Cendekiawan NU yang ikut serta dalam wacana perumusan teologi baru dalam Aswaja perspektif NU adalah Dr. Hamim Thaha (l. 1954), ia menulis dalam majalah *Aula* dengan mengatakan:

“Pengertian istilah *Ahlussunnah wal-Jama’ah* sebagai sebuah aliran pemikiran (school of thought) tidak dengan serta merta terbentuk dan menjadi baku. Sejarah menunjukkan bahwa pemikiran keagamaan Sunni dalam bidang teologi dan politik tidak terbentuk dalam satu masa, melainkan muncul secara bertahap dalam waktu yang berbeda. Masing-masing bidang tersebut diformulasikan oleh para ulama yang hidup pada masa yang berbeda pula. Dengan demikian, paham *Ahlussunnah wal-Jama’ah* adalah akumulasi pemikiran keagamaan dalam berbagai bidang yang dihasilkan oleh para ulama untuk menjawab persoalan yang muncul pada zaman tertentu. Hal itu dilakukan agar paham Sunni bisa selalu relevan dengan perkembangan yang muncul seiring dengan berubahnya waktu”.³⁸

Berdasarkan penilaiannya terhadap Aswaja secara historis, kemudian ia menyimpulkan bahwa: “*Ahlussunnah wal-Jama’ah* tetap harus terbuka untuk berubah. Sebab, hakikat keberadaannya memang hasil dari perubahan-perubahan yang dihasilkan oleh para ulama Sunni di masa lalu agar doktrin ini bisa *compatible* dengan waktu di masa para ulama waktu itu hidup”.³⁹

Pendapat senada dengan Dr. Hamim, juga diungkapkan oleh Kiai

Wahid Zaini, beliau mengatakan:

“Kemampuan *Ahlussunnah wal-Jama’ah* sebagai suatu corak pemahaman keagamaan dengan warna kultural yang bercirikan sikap moderat (*tawâsuth*), toleran (*tasamuh*), dan netral serta seimbang (*tawâzun* dan *ta’adul*) di dalam *amar ma’ruf nahi munkar* bertahan dari kemelut intern umat Islam telah menjadi eksistensinya semakin kokoh. Kekokohan itu ditandai oleh keberadaannya sebagai ‘anutan’ formal bagi mayoritas (*sawadul-a’zham*) yang dibarengi dengan semakin lengkap dan kompleksnya rumusan dan batasannya sebagai ‘panutan ideologi’ bagi mayoritas jama’ah umat Islam”.⁴⁰

³⁸ Lihat. Majalah *Aula* terbitan Februari 1997. dalam. *Ibid*, hlm. 276.

³⁹ Lihat. Majalah *Aula* terbitan Maret 1997. dalam. *Ibid*, hlm. 276.

⁴⁰ Lihat. Majalah *Santri* terbitan Desember 1996. dalam. *Ibid*, hlm. 276-277.

Seorang Kiai senior yang juga dekat dengan kalangan muda, KH. Muchith Muzadi, mencoba menempatkan masalah Kiai Said secara tepat. Beliau sendiri sepakat dengan Kiai Said bahwa Aswaja adalah *manhaj al-fikr* meski tetap menganggap bahwa Aswaja adalah madzhab. Beliau mengatakan:

“Saya sendiri cenderung bahwa Aswaja pasti mengandung *manhaj al-fikr* (metode dan pola pemikiran) yang tidak selalu sama dengan *manhaj-manhaj* aliran lain. Tetapi, Aswaja tidak hanya berisi *manhaj al-fikr* saja. Aswaja juga mengandung *aqwal* (pendapat-pendapat yang mapan) sebagai hasil pemikiran dengan menggunakan *manhaj al-fikr* itu”.⁴¹

Suara yang lebih kritis dan analitis dalam menyoroti doktrin teologi Aswaja juga hadir dari seorang Imam Azis (l. 1962), seorang aktivis muda NU yang mencoba menganalisis kelemahan doktrin teologi Aswaja. Kritiknya ini cukup tajam namun kontekstual dengan keadaan saat ini. Ia mengatakan:

“Teologi *Ahlussunnah wal-Jama’ah* yang bertumpu pada doktrin *al-Firqatun-Naji’ah* di satu sisi telah menempatkan para penganutnya pada posisi pembenaran dan penyelamatan diri dan disisi lain posisi itu membuat wacana teologi sosial tidak mampu berkembang. Doktrin *al-Firqatun-Naji’ah* hanya mengakui satu kelompok yang selamat, selain yang satu itu sesat, di Neraka; bahwa ijihad kelompok lain salah dan hanya ijihad kelompoknya yang benar mengantarkan pada pengakuan bahwa hanya kelompoknya yang benar, sementara kelompok lain salah, dan seterusnya. Meskipun hadis tentang *al-firqatun-naji’ah* itu diragukan keabsahannya, antara lain oleh Ibn Hazm, karena ia berimpit dengan kepentingan kekuatan rezim dominan, maka doktrin itu tetap dipertahankan. Tak pelak lagi, teologi Aswaja telah kehilangan begitu banyak khazanah keilmuan masa lalu yang sangat kaya – karena hanya khazanahnya saja yang dilestarikan – termasuk kehilangan akses pada pemikiran-pemikiran kontemporer. Eksklusivisme kelompok yang masih berkembang yang dipicu oleh semangat *al-Firqatun-Naji’ah* itu seolah-olah menafikkan begitu saja doktrin-doktrin lain yang menyediakan hak hidup pluralitas pemahaan, bahwa mayoritas (*jama’ah*) tidaklah selalu identik dengan kebenaran, bahwa kesalahan dalam ijihad tetap diberikan penghormatan, dan seterusnya. Demi membangun argumentasi bagi

⁴¹ Lihat. Majalah *Aula* terbitan Januari 1997. dalam. *Ibid*, hlm. 278.

kelestarian *al-Firqatun-Naji'ah*, teologi Aswaja mengembangkan wacananya sendiri, tetapi lalu terkesan asal berbeda dan asal ambil jalan tengah. Hal ini misalnya terlihat pada tidak populernya doktrin keadilan dalam teologi *Ahlussunnah*. Keadilan Tuhan yang disikapi secara ragu-ragu berimplikasi kepada keraguan serupa pada keadilan manusia dan – tentu saja – keadilan sosial. Padahal, dari sini pulalah doktrin teologi sosial dibangun. Tanpa melampaui doktrin *al-Firqatun-Naji'ah* dan mengembalikan doktrin keadilan di dalam teologi *Ahlussunnah*, tampaknya tidak mungkin mengembangkan teologi sosial sebagai-mana diharapkan.⁴²

Selain Imam Aziz yang memberikan kritik terhadap kelemahan Aswaja, beberapa kader muda NU yang tergabung dalam Pengurus Cabang Istimewa Nahdlatul Ulama (PCINU) Mesir juga turut terlibat dalam mencari wacana baru terkait dengan paradigma teologi keagamaan NU. Mereka sepakat dengan kritik KH. Said Aqil terhadap bangunan teologi Aswaja NU yang dianggap menimbulkan sikap fatalistik para penganutnya. Tulisan-tulisan itu kemudian dimuat dalam sebuah jurnal *NUANSA* yang diterbitkan secara *online* pada tahun 1997. Seorang alumnus Ma'had Ali pesantren Salafiyah asy-Syafi'iyah Situbondo bernama Hasirudi misalnya, menulis dalam sebuah artikel (judul: Aswaja NU: Moderat atau Oportunis?) yang berisi tentang kasus yang menunjukkan bahwa NU tidak konsisten dan cenderung bersikap pragmatis, terutama dalam hal berpolitik yang cenderung merangkul penguasa dan haus kekuasaan. Hal ini karena dipengaruhi oleh doktrin teologi yang dipahami NU. Ia menulis:

“...Ini menjadi masuk akal karena NU memiliki doktrin Aswaja ... dalam hal bersikap pada pihak penguasa atau komunitas lain. Dicurigai bahwa Aswaja syarat dengan nilai-nilai yang oportunis seperti, misalnya kaidah *mala la yuraku kulluhu la yutraku kulluhu* (jika tidak bisa diperoleh semua, jangan tinggalkan semuanya). Atau

⁴² Lihat. Majalah *Santri* terbitan Juli 1996. dalam. *Ibid*, hlm. 278-279.

juga kaidah *idza dhaqqal-amru ittasa'a wa idzat-tasa'al-amru dzhaqqqa* (jika sesuatu menyempit, perluas dan ketika sesuatu meluas, persempit). Ditarik pada tingkat relasi kekuasaan, kaidah yang muncul 'penguasa yang zalim selama 60 tahun lebih baik daripada tidak ada penguasa sama sekali'. Tiga kaidah di atas – disamping kaidah-kaidah serupa yang lain – mendasari karakteristik Aswaja untuk bersifat fleksibel dan elastis dalam menghadapi persoalan apapun. Dengan demikian, konsep umum yang kemudian diadopsi dalam Aswaja NU adalah sikap yang menampilkan *performance tawâsuth* (ditengah-tengah), *tawâzun* (keseimbangan), *tasamuh* (toleran), dan *i'tidal* (lurus). Dari sini lalu sikap ambigu NU yang ditunjukkan sepanjang masa bisa dilihat dalam perspektif tadi".⁴³

Beberapa tahun sebelumnya, sejumlah kritik juga datang dari arah yang sama, berangkat dari analisisnya yang tajam, mereka kemudian mengungkapkan sisi kelemahan Aswaja versi NU yang dirumuskan oleh KH. Hasyim Asy'ari kemudian disempurnakan oleh KH. Bisri Musthafa.⁴⁴ Imam Ghazali misalnya, ia mengkritisi konsep Aswaja versi NU yang dirumuskan oleh KH. Bisri Musthafa itu, dalam jurnal *NUANSA* ia menulis:

"Rumusan pada poin kedua menegaskan corak ke Aswajaan NU dan sikap kaum tradisional terhadap gerakan pembaruan, sedang pada point ketiga merupakan sikap penerimaan NU terhadap paktek tasawuf dengan menyeleksi tasawuf yang benar. Bila dibandingkan dengan konsepsi Aswaja al-Baghdadi, setidaknya ada dua hal yang berbeda; Pertama, Aswaja versi NU tidak menyebutkan pandangannya terhadap masalah khilafah. Hal ini bisa dimengerti, karena Islam yang masuk di Indonesia bukan Islam Syiah juga bukan Khawarij oleh karenanya perbedaan umat Islam di Indonesia tidak berkisar pada masalah itu. Kedua, Aswaja model NU langsung dengan jelas

⁴³ Lihat. Hasirudin, "Aswaja NU: Moderat atau Oportunis?", dalam *NUANSA: Jurnal Kajian Keislaman*, website Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama Cabang Mesir, Kairo, 9 Juli 2001.

⁴⁴ Definisi yang dirumuskan (hasil penjabaran KH.Bisyri Mustafa) adalah sebagai berikut: Satu, menganut ajaran-ajaran imam madzhab dari salah satu empat madzhab dalam bidang fiqih. Kedua, menganut ajaran Imam Abu Hasan alAsy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi dalam bidang akidah. Ketiga, menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim Junaidy al-Baghdadi dan al-Ghazali dalam bidang tasawuf.

menunjuk pada aliran tasawuf tertentu, yang itu tidak masuk dalam konsepsi Aswaja al-Baghdadi”.⁴⁵

Ghazali kemudian menyimpulkan bahwa Aswaja model NU di satu sisi merupakan reaksi terhadap gerakan pembaruan dan disisi lain merupakan pengakuan terhadap praktek keagamaan yang berkembang saat itu. Selain kelamahan-kelemahan yang di paparkan di atas, Ghazali juga mengungkapkan kelemahan lain dari rumusan NU tentang Aswaja. Ia mengatakan:

“Jika rumusan NU diatas dimaksudkan mendefinisikan Aswaja, maka definisi itu mengandung beberapa kelemahan; pertama, para imam madzhab fiqih tidak mungkin secara teologis mengikuti rumusan al-Asy’ari dan al-Maturidi, karena masa hidup imam madzhab itu jauh lebih awal sebelum al-Asy’ari lahir malah yang terjadi al-Asy’ari dalam fiqih mengikuti Imam Syafi’i, dan al-Maturidi mengikuti madzhab Hanafi. Kedua, Imam Junaidi tidak mungkin mengikuti teologi al-Asy’ari dan al-Maturidi, karena yang pertama hidup satu abad sebelum tokoh kedua dan ketiga lahir. Junaidy juga tidak dikenal sebagai pengikut salah satu mazhab fiqih. Ketiga, al-Ghazali walaupun sebagai pelanjut teologi al-Asy’ari dan pengikut madzhab Syafi’i dalam kategori tasawuf, ia bisa dikategorikan sebagai pengembang teori tasawuf liberal, seperti yang dikembangkan al-Hallaj. Keempat, rumusan teologi al-Asya’ri sampai saat ini masih simpang siur. Dalam kitab al-Ibanah, ia secara gamblang mengecam Mu’tazilah karena sering mentakwil ayat-ayat mutasyabihat, seraya memuji Ahmad bin Hambal yang tak mau mentakwil. Ia sendiri menisbatkan diri sebagai pelanjut perjuangan Ahmad bin Hambal. Tetapi dalam kitab al-Luma’ dan Istihsan, ia mentakwil ayat-ayat mutasya-bihat, dan memuji Mu’tazilah sebagai golongan Islam yang cerdas dan berjasa membentengi aqidah Islam dari serangan teologi Masehi, Yahudi, Hellenisme, dan lain-lain. Dalam dua kitab itu, ia menuduh kelompok Hambali, sebagai “bodoh” dan jumud”.⁴⁶

Terlepas dari beberapa kritik tajamnya terhadap Aswaja NU itu, Ghazali tetap percaya bahwa Aswaja harus dipertahankan dengan berbagai

⁴⁵ Imam Ghazali, “Aswaja Klaim Nahdlatul Ulama: Pembakuan terhadap Kemapanan dalam Visi Anak Muda Nahdlatul Ulama”, dalam. *NUANSA: Jurnal Kajian Keislaman, Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama Cabang Mesir, Kairo, April 1997*, hlm. 3.

⁴⁶ *Ibid.*

konsekuensi logis berupa perluasan interpretasi sesuai dengan situasi dan kondisi. Ia mengatakan:

“Rumusan NU diatas, walaupun mengandung beberapa kelemahan, harus dipahami sebagai upaya dini untuk meresponi perkembangan pemikiran yang tak akan keluar dari bingkai pepaduan secara seimbang antara landasan normatif al-Qur’an dan Hadits, serta pengembangan penalaran. Rumusan ini juga harus dipahami sebagai metode untuk menyeleksi budaya lokal dan budaya asing yang masuk ke dunia Islam yang selalu berkembang. Karena rumusan itu kita anggap mengikuti metode berpikir pada tokoh, maka harus ada terobosan untuk merenovasi dalam berbagai bidang pemikiran, dengan tujuan kemaslahatan kaum muslimin secara menyeluruh dan melindungi hak-hak asasi manusia, sebagai realisasi Islam yang membawa rahmat bagi alam semesta”.⁴⁷

Lebih lanjut ia katakan bahwa, terdapat beberapa pointer yang kemudian dipandang menjadi keharusan serta begitu mendesak untuk dilakukan, guna merespon tantangan di era global saat ini. ia mengatakan:

“Hal yang paling mendesak untuk di rumuskan pada era modern ini adalah sebagai berikut, pertama, hubungan Islam dan negara yang sudah terkotak dalam *nation state*. Kedua, hubungan Syari’ah Islam dengan hukum publik baik nasional maupun internasional. Ketiga, konsep pemberdayaan rakyat menuju masyarakat yang musyawarah dan terbebas dari belenggu penghambaan. Keempat, konsep keadilan ekonomi, politik dan hukum”.⁴⁸

Masih dalam persoalan yang sama, Afifudin Haritsah, seorang mahasiswa jurusan Akidah Filsafat di Universitas al-Azhar menulis dalam artikel yang sama. Ia mengemukakan kritiknya dengan melakukan penelaahan terhadap teologi Asy’ariah dan dampaknya terhadap perilaku umat. Pertama ia mengungkapkan kritiknya itu agar tidak dipahami sebagai usaha terhadap pembongkaran total pada bangunan pemikiran tersebut, seperti halnya pada

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 4.

⁴⁸ *Ibid*.

kasus kritikan al-Ghazali terhadap filsafat Ibnu Sina dan al-Farabi. Selain itu, ia juga mencoba menguji kebenaran dan keabsahan doktrin teologi Asy'ariah sebagai landasan berpikir dan beramal umat Islam di masa kini dan masa mendatang. Menurutnya, ketika berbicara peranan ideal teologi sebagai kerangka berpikir umat Islam sebagaimana diharapkan, seharusnya landasan teologis mampu memberikan solusi bagi umat untuk mengatasi persoalan-persoalan mereka. Namun, dalam pandangannya ternyata tidak memberikan dampak terhadap perilaku umat, justru pada gilirannya menyebabkan stagnasi pada perkembangan pemikiran Islam. dalam tulisannya itu ia katakan:

“Yang dituntut dari sebuah konsep pemikiran teologis adalah kemampuan atau potensi konsep pemikiran tersebut dalam menawarkan solusi dan menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang dihadapi umat dengan berlandaskan kepada fundamen-fundamen keaqidahan yang komprehensif, tanpa harus disibukkan oleh persoalan-persoalan parsial dalam teologi tersebut. Dan jika kita kembali menengok kepada kondisi keaqidahan umat dewasa ini, dengan jelas dapat kita temukan satu problem penting yang timbul dari fenomena kemunduran umat Islam, yang pada gilirannya menyebabkan stagnasi pada perkembangan pemikiran Islam, dan secara perlahan memisahkannya dari kehidupan riil. Yaitu terjadinya pemisahan antara fundamen-fundamen teologi Islam (*ushul al-aqidah*) dan upaya-upaya penerapan ajaran Islam dalam berbagai segi kehidupan. Dalam term lain kenyataan yang terjadi dalam sejarah umat Islam pada masa kemunduran peradaban Islam menciptakan jurang yang memisahkan antara aspek teologis dan aspek amaliyah umat. Sehingga sangat sukar ditemukan bentuk-bentuk dan sikap perilaku umat yang termotivasi langsung dari sebuah konsep teologi. Dan cenderung terlihat seakan-akan kebenaran-kebenaran teologi itu sendiri hanya merupakan persepsi-persepsi rasional yang tidak ada sangkut pautnya dengan perilaku manusia. Maka beranjak dari problematika tersebut, sangat diperlukan adanya konsep teologis yang dapat mempengaruhi perilaku manusia muslim dan memotivasi setiap pribadi muslim untuk mengejar ketertinggalan serta mencapai

kemajuan-kemajuan peradaban sebagaimana yang telah dicapai oleh umat-umat yang lain”.⁴⁹

Beranjak dari asumsi itu, Afifudin kemudian menjustifikasi dengan melegitimasi kritiknya itu berkenaan dengan metode berpikir yang digunakan ulama abad pertengahan dalam kaitannya dengan konsep teologi Islam yang di nilai sudah kuno dan tidak sesuai untuk menjawab tuntutan dunia rasionalitas saat ini. Dalam hal ini ia mengatakan:

“metodologi pemikiran yang dipergunakan dan dikembangkan oleh ulama-ulama mutakalimin dalam merumuskan konsep teologi Islam setelah abad V hijriyah merupakan metodologi ‘kuno’ yang tidak sesuai lagi dengan perkembangan dan tuntutan dunia rasionalitas intelektual dewasa ini. Sebab metodologi tersebut pada intinya bertolak dari ‘silogisme’ atau logika formal (*al-mantiq al-shuriy*), yaitu model logika yang berkisar pada premis-premis formal dan tidak mementingkan sesuai atau tidaknya permis-permis tersebut dengan realitas yang ada. Bahkan langsung menetapkan konklusi berupa kebenaran-kebenaran abstrak, meskipun jelas bertentangan dengan fakta ilmiah. Dan tentunya metodologi seperti ini sangat tidak mendukung kemajuan ilmu dan teknologi di dunia Islam”.⁵⁰

Berkenaan dengan teologi Asy’ariah, Afifudin mengatakan bahwa, disadari atau tidak, umat Islam banyak terkecoh atau setidaknya adalah kekeliruan jika mengatakan bahwa Asy’ariah adalah *Ahlussunnah* atau sebaliknya, *Ahlussunnah* adalah Asy’ariah. Jelas sebuah kenyataan bahwa penganut madzhab Hanafi adalah pengikut teologi al-Maturidi, sedangkan penganut madzhab Hanbali tidak menganut teologi Asy’ari maupun teologi al-Maturidi, melainkan mempunyai aliran tersendiri yang khas Hanbali. Adapun yang membuat teologi Asy’ariah mampu bertahan dan diterima secara

⁴⁹ Afifudin Haritsah, “Menyoroti Teologi Asy’ariyah: Telaah Kritis terhadap Teologi Asy’ariyyah dan Pengaruhnya terhadap Perilaku Umat”, dalam. *NUANSA: Jurnal Kajian Keislaman*, Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama Cabang Mesir, Kairo, April 1997, hlm. 1.

⁵⁰ *Ibid.*

universal oleh umat Islam, dikatakan oleh Afifudin adalah karena segi metodologinya. Sedangkan dalam kaitannya dengan kehadiran teologi Asy'ariah, itu merupakan bentuk *antidote* dari kemunculan teologi Mu'tazilah yang dalam banyak hal adalah sebuah bentuk pelarian dan lebih fatal lagi mengandung sifat Jabariyah. Dalam hal ini ia mengatakan:

“Sesungguhnya letak keunggulan sistem Asy'ari atas lainnya adalah segi metodologinya yang dapat diringkas sebagai jalan tengah antara berbagai ektremitas. Maka ketika menggunakan metodologi *manthiq* atau logika Aristotelian, ia tidak menggunakannya sebagai kerangka pencapaian kebenaran, melainkan sekedar alat untuk membuat kejelasan-kejelasan, dan itu pun hanya dalam urutan sekunder. Sebab, bagi Asy'ari, yang primer ialah teks-teks suci itu sendiri, baik yang dari Kitab maupun yang dari Sunnah. Oleh karena itu, walaupun ia melakukan *ta'wil*, ia lakukan hanya sekedar sekunder pula, yaitu dalam keadaan tidak bisa lagi dilakukan penafsiran harfiah. Hasilnya ialah suatu jalan tengah antara metode harfi kaum Hanbali dan metode *ta'wili* kaum Mu'tazilah. Ditengah-tengah berkecamuknya polemik dan kontroversi dalam dunia intelektual Islam saat itu, metode yang ditempuh Asy'ari ini merupakan jalan keluar yang memuaskan banyak pihak. Itulah alasan utama penerimaan paham Asy'ari secara universal, dan itu pula yang membuatnya begitu kukuh dan awet sampai sekarang. Penulis mungkin tidak berlebihan jika mengatakan bahwa teologi Asy'ariyah merupakan *antidote* (*ra'du fi'il*) dari kemunculan teologi Mu'tazilah. Pada mulanya Mu'tazilah sebagai aliran rasionalistik dalam Islam dituduh telah melenceng dari jalur Islam, maka muncullah aliran Asy'ariah sebagai reaksi responsif terhadap tersebarnya paham Mu'tazilah. Jelasnya, doktrin-doktrin teologis dalam paham Asy'ariyah tidak lebih dari bentuk 'pelarian' dari dominasi rasionalitas Mu'tazilah, dan pada akhirnya tampillah paham Asy'ariyah sebagai teologi kompensatif yang kurang menyentuh problematika kemanusiaan yang sebenarnya. Lebih lanjut lagi, ternyata teologi Asy'ariyah yang dianut oleh sebagian besar pengikut paham Aswaja cenderung bersifat Jabariyah dan mendasarkan diri pada konsep tauhid Rububiyah”.⁵¹

⁵¹ *Ibid.*

Lebih lanjut, Afifudin menjelaskan tentang teologi Jabariyah yang menurutnya menyebabkan manusia bersikap pasif dan pasrah terhadap nasibnya. Afifudin mengatakan:

“Teologi Jabariyah sendiri menekankan konsep takdir dan mengabaikan ikhtiar manusia yang mampu merubah nasibnya sendiri. Fenomena ini pada gilirannya menimbulkan sikap masa bodoh (pasif) dan menciptakan pribadi-pribadi fatalis. Olehnya itu, perlu ditekankan disini bahwa kita perlu memiliki atau paling tidak berupaya merumuskan konsep tauhid yang ‘lebih benar’ atau lebih relevan dengan perkembangan situasi yang kita hadapi. Yang tak kalah pentingnya adalah upaya pembersihan konsep teologi (tauhid) Islam dari pengaruh-pengaruh teologi Asy’ariyah yang mengandung elemen-elemen Jabariyah”.⁵²

Berdasarkan paparannya itu kemudian Afifudin mengajukan sebuah pertanyaan kritis terkait dengan wacana kebangkitan umat Islam yang selalu menjadi perbincangan sejak dulu, “Apakah mungkin terjadi sesuatu kebangkitan agama dan peradaban dengan berpijak pada fondasi teologi Asy’ariah?”. Sangat disayangkan, rupanya kebangkitan Islam yang kita upayakan itu sedikit banyak masih bertebaran pada prinsip ideologi yang lemah, dan prinsip itu sendiri adalah teologi Asy’ariah yang telah bersarang dan mencengkeram intelektualitas keberagamaan umat Islam sejak abad ke-V Hijriah hingga sekarang. Fatalnya lagi, tatkala usaha Asy’arianisasi (penanaman dan penyebaran doktrin Asy’ariyah) tidak berhasil secara optimal, tanpa disadari doktrin-doktrin teologi ini mulai menyusup dan mencampurkan diri (*confusion*) ke dalam aliran Sufisme (Tasawuf). Percampuran ini mengakibatkan sufisme menjelma menjadi aliran yang didominasi penuh oleh unsur-unsur Asy’arianisme. Hal ini dapat dilihat pada beberapa ajaran sufisme

⁵² *Ibid*, hlm. 1-2.

seperti *tawakal*, *ridla*, *taslim* dan lain-lain. Sehingga, doktrin dasar Asy'ariyah yang sedikit banyaknya bercorak Jabariyah mulai beralih menjadi dasar-dasar ajaran aliran sufisme.

Hal yang sama juga terjadi pada proses pembauran antara fiqh dalam hal ini ialah mazhab Syafi'i dan doktrin teologi Asy'ariyah. Maka tidak heran jika mayoritas ulama-ulama Asy'ariyah bermazhab Syafi'i dan tak heran pula jika kajian-kajian hukum yang berhubungan dengan *illat-ma'lut* (sebab-akibat) dan aplikasinya dalam proses *istinbath* secara total tereduksi menjadi kajian hampa tanpa memperhatikan adanya hubungan internal erat di dalamnya. Demikian pula di bidang filsafat, terutama filsafat ketuhanan. Asy'ariyah mereduksi teori-teori filsafat alam seperti teori *jauhar* (substansi) dan *'aradl* (sifat non-esensial) untuk mengunggulkan logika dialektisnya dalam membuktikan eksistensi Tuhan. Hal itu mengakibatkan diskursus teologi dalam ilmu tauhid malah makin jauh dari daya rasionalitas manusia.⁵³

Kesimpulan dari pandangan Afifudin tentang teologi Asy'ariyah, khususnya yang dianut NU diungkapkan dalam pernyataannya bahwa, teologi Asy'ariyah tidak mampu menawarkan ideologi alternatif dalam usaha mengubah nasib umat dan menggerakkan roda sejarah dari peradaban Islam menuju pintu gerbang pencerahan, sehingga umat Islam mampu membuat dirinya sejajar dengan peradaban lain yang lebih maju. Sangat tidak logis bila kita membatasi kapabilitas akal manusia dan meletakkannya di bawah kekuasaan *naql* (teks suci) dalam kontek masyarakat yang masih mengalami

⁵³ *Ibid*, hlm. 2.

krisis intelektual dan kelumpuhan rasionalitas. Terlebih, kita masih sering beranggapan bahwa bagaimanapun usaha manusia dalam berpikir dan menganalisa fenomena alam, manusia tetap harus menanti dan menunggu “ilmu” yang datang dari “sumber lain”, berupa ilham, wangsit dan sebagainya.

Pemikiran kritis yang cukup menarik juga dikemukakan oleh Najib Buchori, seorang anak muda NU dan juga mahasiswa yang sedang menempuh pendidikannya di Kairo bersama Afifudin. Ia memberikan tanggapan yang lebih fundamental dan substansial terkait dengan teologi Asy’riyah. Di depan forum diskusi Persatuan Mahasiswa NU di Kairo ia mengemukakan analisis kritisnya terhadap teologi Asy’riyah. Ia mengatakan:

“...Asy'ari mampu memberikan gambaran yang utuh tentang kekuasaan tuhan, tapi gagal menjelaskan fenomena keteraturan alam yang diciptakannya. Kepastian hukum alam dalam perspektif aqidah Asy'ari menjadi kabur, dan ini melemahkan semangat rasionalitas. Sebab pengingkaran terhadap adanya hukum sebab akibat dalam keteraturan alam sama dengan mengebiri fungsi akal. Kedua pendapat Asy'ari tentang kekuasaan Allah yang mengekang kehendak manusia dan kekuasaan Allah yang meniadakan hukum sebab akibat, diterima kaum sunni sebagai doktrin yang dogmatis. Dan pada perkembangan selanjutnya doktrin tersebut diintegrasikan dengan tasawuf yang dipahami mayoritas Sunni untuk menjauhkan diri dari keduniaan. Akibat dari ketiga ajaran di atas yang kemudian dianggap sebagai doktrin yang dogmatis, pandangan keagamaan kaum sunni menjadi lebih banyak berorientasi pada pemenuhan kebutuhan rohani. Kaum Sunni menjadi apatis terhadap hal-hal yang bersifat keduniaan. Kegairahan intelektual dan semangat penelitian rasional yang tidak terikat dengan doktrin-doktrin dogmatis lenyap dan digantikan dengan kegiatan keilmuan yang sangat terbatas pada lingkup penjelasan terhadap pemikiran-pemikiran ulama terdahulu. Singkatnya manusia yang pada fitrahnya bersifat dinamis akhirnya menjadi statis karena pandangan keagamaan yang irasional, fatalistik, dogmatis, dan berorientasi pada pemenuhan kebutuhan rohani”.⁵⁴

⁵⁴ Moh. Najib Buchori, “Aqidah Aswaja dan Pembangunan Manusia: Upaya Menemukan Aqidah Alternatif bagi Kebangkitan Umat Islam”, dalam. *NUANSA: Jurnal Kajian Keislaman, Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama Cabang Mesir, Kairo, April 1997*, hlm. 3.

Berdasarkan analisis kritisnya itu kemudian Nadjib Buchori memberikan kesimpulan bahwa teologi Asy'ariyah tidak dapat berfungsi sebagai landasan kebangkitan umat Islam. diperlukan landasan teologi baru yang mampu membawa umat Islam mengalami kebangkitan, yakni mengembangkan sikap rasional dan liberal melalui Aswaja. Ia sendiri menilai teologi Asy'ariyah telah bercampur dengan tasawuf yang secara praktis cenderung bersifat negatif dan fatalistik. Keadaan yang demikian dinilai tidak mampu mendorong kondisi yang kondusif untuk mengembangkan pandangan keagamaan yang modern.

Oleh karena itu, pengembangan teologi Aswaja dalam ruang lingkup NU adalah sebuah keharusan. Dalam hal ini peneliti sepakat dengan tawaran alternatif Moch. Nadjib Buchori yang mencoba menawarkan pengembangan konsep Aswaja dengan berpijak kepada beberapa tokoh yang juga berasal dari kalangan Sunni. Ia mengatakan:

“...kiranya perlu ditemukan landasan akidah baru bagi kaum Sunni agar dapat tercipta pandangan keagamaan yang progresif. Hal ini dapat dilakukan dengan menggali warisan intelektual yang ditinggalkan para ulama Aswaja. Untuk menumbuhkan rasionalitas, pendapat ar-Razi tentang kemampuan akal akan dapat dijadikan sebagai alternatif. Sebab rasionalitas yang berangkat dari pendapat ar-Razi tidak sampai mengingkari kekuasaan tertinggi, sehingga akal tidak dipaksakan untuk menembus wilayah kekuasaan petunjuk Tuhan. Rasionalitas yang tumbuh dari pendapat ar-Razi pada gilirannya akan melepaskan manusia dari tradisi dan hasil pemikiran manusia yang didogmakan. Dengan demikian manusia mudah menerima hal-hal yang baru selama ia diyakini benar, dan tidak enggan membuang hal-hal lama jika memang terbukti salah. Dan untuk memberikan kebebasan manusia dalam menentukan nasibnya sendiri dapat diajukan pendapat Mahmud Syaltut, Ibnu Taimiyah atau al-Juwaini, sebagai alternatif. Dengan meyakini *qadla* dan *qadar* seperti yang digambarkan oleh Mahmud Syaltut bahwa manusia akan terhindar dari sikap fatalistik. Dan pada gilirannya akan menghindar-

kan manusia dari pandangan keagamaan yang hanya mementingkan hajat spritual dan ukhrawi belaka. Jika keyakinan semacam ini berkembang, maka aqidah Aswaja bisa menjadi aqidah pembangunan, aqidah pembebasan dan aqidah keseimbangan di masa yang akan datang”.⁵⁵

Berdasarkan atas beberapa pemaparan dan kritik terhadap teologi Aswaja NU itu, peneliti dapat menyimpulkan bahwa teologi Aswaja sebagaimana yang dianut oleh NU harus diletakkan dalam *setting* sosial dan historisitas kemunculannya, tidak hanya dipahami sebagai doktrin teologi normatif yang baku dan mengikat penganutnya untuk berjihad. Melihat kemunculan Aswaja yang rentang sekali dengan dialektika politik saat itu, kiranya merubah sebuah paradigma keagamaan sebagai hasil ijtihad dari ulama terdahulu adalah sebuah keharusan. Ini menjadi penting untuk dilakukan ketika dalam beberapa konteks sosial-politik paradigma keagamaan lama, sebagaimana dimaksud tidak lagi sesuai dengan kondisi masyarakat yang begitu cepat mangalami perubahan. Dalam konteks madzhab, teologi Aswaja selayaknya tetap dipahami sebagai madzhab, tetapi sebagai kerangka berpikir atau pijakan awal untuk melakukan ijtihad melalui epistemologi dan hierarki genealogi keilmuan yang menghubungkan ulama masa kini dengan ulama terdahulu, hal ini mengingat begitu pentingnya sebuah *sanad* keilmuan agar tidak diragukan sumber kebenarannya.

Mengubah paradigma teologi Aswaja dari yang semula dipahami hanya sebagi doktrin teologi normatif, menjadi metode pemikiran (*manhaj al-fikr*) dalam merespon perubahan sekali lagi adalah sebuah keharusan. NU

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 6.

sebagai organisasi sosial keagamaan yang semula dilabeli sebagai organisasi sosial-keagamaan yang bercorak tradisionalisme madzhabiyah, ternyata mampu menunjukkan eksistensi dan kemampuannya dalam merespon tantangan sejarah perubahan secara positif dan kreatif melalui perubahan arah paradigma keislaman yang semula cenderung *qauliy* bergeser menjadi *manhajiy*. Hal ini ditunjukkan dengan menjamurnya wacana intelektualitas di kalangan NU yang melewati batas tradisionalismenya. Keadaan ini sekaligus meruntuhkan label “abadi” antara NU (tradisionalis) dan ormas Islam lainnya (modernis) yang tidak lagi relevan. Itu semua tentunya tidak lepas dari aktor intelektual sekaligus ulama KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang ketika terpilih sebagai ketua Tanfidziyah NU. Mengutip catatan Syafiq Hasyim dan Robin Bush yang menulis arti penting kepemimpinan Gus Dur bagi perkembangan NU, mereka menulis:

“kepemimpinan Abdurrahman Wahid sejak tahun 1984 bisa dilihat sebagai tonggak yang mendukung perubahan dalam NU. Gus Dur mengambil dua langkah penting ketika menjadi ketua tanfidziyah NU. Pertama, ia menyesuaikan posisi NU sesuai dengan keputusan kembali ke Khittah '26, menarik NU dari kegiatan politik formal dan keluar dari PPP. Menyesuaikan posisi politik penting untuk penentuan orientasi NU bagi pembangunan umat dibandingkan dengan politik. Kedua, Gus Dur melakukan penyesuaian posisi teologi, fikih dan tasawuf dalam *ahlussunnah wal-jama'ah*. Penyesuaian posisi teologi ini penting karena sejak Khittah '26, NU dalam praktiknya merupakan organisasi yang menekankan pada *jami'ah diniyah*-nya – sedangkan sebelumnya ditekankan pada kegiatan politiknya – *wa siyasyah*. Dalam konteks ini, NU harus mengambil langkah-langkah untuk membuat kepercayaan teologinya sebagai landasan perkembangan masyarakatnya, terutama dalam masalah sosial yang berkaitan dengan hak asasi manusia, termasuk masalah kesetaraan gender”.⁵⁶

⁵⁶ Syafiq Hasyim dan Robin Bush, “NU and Discourses: Islam, Gender Right, and Traditional Islamic Society” Makalah disampaikan dalam Conference on Islam, Civil Society, and Development in Shouteast Asia, diselenggarakan oleh University of Melbourne, 11-12 Juli 1998. dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 9.

Berdasarkan kutipan di atas, terbukti bahwa kepemimpinan Gus Dur membuka ufuk baru bagi generasi muda NU untuk melakukan terobosan dalam mempercepat proses perubahan dan perkembangan dalam NU. Tanpa merusak tradisi lama, dengan berpegang pada prinsip *al-mukhafadzatu bil-qadinish-shalih wal-akhzhu bil-jadidil-ashlah* (menjaga tradisi lama yang baik dan merespon modernisasi yang lebih baik) sebagai prinsip modernisasi NU, mereka berhasil menciptakan iklim baru dalam tradisi intelektual NU yang juga berpijak pada prinsip *tawâsuth, tawâzun, tasâmuh* dan *i'tidal*.

2. Tradisi Fikih NU: dari *Qauliy* Ke *Manhajiy*

Memahami definisi fikih sebagai *al-ilmu bi al-ahkam al-syar'iyah al-amaliyyah al-muktasab min adillatiha al-tafshiliyyah* (mengetahui hukum syari'ah amaliah yang digali dari petunjuk-petunjuk yang bersifat global), fikih dipandang memiliki peluang yang sangat luas untuk berjalan seiring dengan perkembangan zaman. Artinya, definisi fikih sebagai suatu yang digali menumbuhkan pemahaman bahwa fikih lahir melalui serangkaian proses sebelum akhirnya dinyatakan sebagai hukum praksis. Proses penggalian hukum yang biasa dikenal dengan ijtihad ini bukan saja memungkinkan adanya perubahan, tetapi pengembangan tak terhingga atas berbagai aspek tatanan kehidupan yang selama ini terus mengalami perkembangan.

Perubahan sosial yang sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan tatanan ekonomi serta kemajuan dalam aspek lainnya, menuntut adanya panduan ruhaniah yang memiliki relevansi dengan masalah-masalah nyata yang terus bermunculan, seiring dengan keniscayaan

perkembangan sistem nilai dan budaya. Fikih sendiri merupakan produk hukum yang tercipta dari budaya masyarakat dimana mereka hidup dan membangun peradaban. Hal itu dibuktikan dengan terjadinya perbedaan *istinbath* hukum antara wilayah satu dengan lainnya. Apabila fikih gagal melayani kebutuhan pokok sesuai dengan kontekstual keadaan manusia yang bergerak dinamis, dapat dipastikan bahwa umat manusia akan semakin jauh dari kesadaran transendental yang pada gilirannya memunculkan watak sekuler. Oleh karena itu, paradigma fikih harus ditempatkan dalam konteks sosial dalam memecahkan permasalahan. Setidaknya paradigma pemecahan persoalan ini harus dibangun atas pemenuhan tiga jenis kebutuhan, yakni kebutuhan primer, sekunder dan kebutuhan tersier, sejalan dengan *maqasid syari'ah*. Karenanya, fikih seharusnya tidak dipandang sekedar sebagai alat untuk melihat setiap peristiwa dari kacamata teologis semata, tetapi aspek sosiologis-antropologis patut dijadikan sebagai paradigma pemaknaan sosial agar produk hukum yang dihasilkan sesuai konteks sosial perkembangan.

Al-Qur'an sendiri dalam kenyataannya merupakan kitab Allah yang operasional-fungsional sepanjang masa sesuai dengan kondisi sosial geografi dan demografi masyarakat. Namun persoalan yang muncul kemudian adalah kitab al-Qur'an diturunkan bersifat universal, oleh karena itu, perlu adanya interpretasi teks. Dan ketika teks dasar ajaran agama (al-Qur'an) masuk dalam wilayah interpretasi, muncul beragam formula interpretasi, mulai dari interpretasi yang sangat liberal, moderat, hingga yang fundamental dengan berbagai variannya. Dengan demikian, persoalan perbedaan yang paling

mendasar bukanlah terdapat pada ajaran agamanya, tetapi pada wilayah interpretasi yang kemudian diturunkan menjadi kerangka operasional sebagai landasan berperilaku. Begitupun dengan persoalan fikih sebagai produsen hukum manusia. Menggali hukum agar tetap operasional sejalan dengan tuntutan perubahan merupakan sebuah keharusan. Dalam hal ini, semboyan *al-mukhafadzatu bil-qadinish-shalih wal-akhzhu bil-jadidil-ashlah* kiranya dapat selalu menjadi panduan.

Nahdlatul Ulama (NU) sebagai organisasi sosial-keagamaan turut serta menjadi lembaga penghasil produk hukum yang keputusannya dapat mengikat para jama'ahnya. NU sendiri sejak awal berdirinya secara eksplisit mengakui sebagai organisasi keagamaan penganut salah satu dari empat imam madzhab fikih yang empat yang menganut faham *ahlussunnah wal-jama'ah*. Lembaga Syuriah sebagai lembaga supremasi NU dalam hal ini berfungsi sebagai pembina, pengendali, pengawas dan penentu kebijaksanaan NU dalam menentukan arah kebijakan NU demi tercapainya tujuan NU.⁵⁷ Termasuk menentukan kebijakan hukum yang belum terdapat sebelumnya.

Sesuai dengan anutan mayoritas umat Islam Indonesia, rujukan utama lembaga Syuriah NU adalah kepustakaan fikih Syafi'iyah. Madzhab ini dianggap paling sesuai dengan kondisi sosial dan budaya masyarakat Indonesia. Tradisi intelektual umat Islam Indonesia yang didukung oleh tradisionalisme madzhabiyah telah membentuk pemikiran keagamaan yang lebih berorientasi kepada fikih sebagai cara pandang. Fikih dikembangkan

⁵⁷ Lihat. Keputusan Muktamar NU ke-27 tahun 1984 di Situbondo.

sebagai pelajaran yang sangat mempengaruhi keberagamaan umat Islam. pengaruh fikih telah membentuk pola pikir umat Islam cenderung bersifat normatif dan legalistik.⁵⁸ Walaupun akidah, fikih dan tasawuf merupakan tiga aspek utama pengetahuan keislaman yang satu sama lain terkait erat dan penting bagi umat Islam tradisional, tetapi fikih dianggap sebagai *sayyidul-‘ulum sayyidul-‘ulum* yang secara harfiah berarti “tuan ilmu pengetahuan”. Kedudukan khusus atas fikih ini terkait dengan sifat fikih sebagai pelajaran agama Islam yang mencakup seperangkat aturan yang berkaitan dengan ibadah *mahdhah* dan ibadah *muamalah* yang paling relevan dengan kehidupan sehari-hari. Bahkan Kiai Sahal Mahfudz menggambarkan bahwa fikih telah diperlakukan oleh sebagian umat Islam sebagai “norma dogmatis yang tidak bisa diganggu gugat. Tak jarang fikih, dalam hal ini adalah kitab kuning dianggap sebagai kitab suci kedua setelah al-Qur’an.”⁵⁹

Kegiatan utama Majelis Syuriah yang berkaitan dengan persoalan fikih adalah menyelenggarakan *bahtsul masa’il* yang secara harfiah berarti pembahasan atas berbagai masalah. Forum ini berfungsi untuk membicarakan *al-masa’il al-diniyah* (masalah keagamaan) dan *al-masa’il al-fiqhiyah* (masalah-masalah fikih).⁶⁰ Persoalan yang banyak dikaji dalam forum ini terutama berkaitan dengan *al-masa’il al-fiqhiyah*. Posisi legal yang ditetapkan oleh Syuriah didasarkan atas kitab-kitab tertentu yang kebanyakan berupa

⁵⁸ Kecenderungan ini tampak jelas ketika umat Islam menghadapi kasus-kasus baru, baik peristiwa maupun benda. Pernyataan pertama yang timbul dalam pikiran mereka adadah apa hukum hal tersebut, diperbolehkan atau dilarang, halal atau haram. Lihat. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 155.

⁵⁹ KH. Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 21.

⁶⁰ Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 156.

kitab fikih yang diterima sebagai *al-kutubul al-mu'tabarah*, yakni kitab-kitab yang dinilai sesuai dengan paradigma *ahlussunnah wal-jama'ah*. Karena itu dibenarkan dan sah untuk dijadikan rujukan dalam menetapkan fatwa.⁶¹

Tradisionalisme madzhabiyah yang dianut umat Islam diterapkan secara ketat oleh Syuriah NU dalam menetapkan fatwa dengan bentuk madzhab *qauliy*⁶² untuk pemecahan suatu kasus yang terjadi dalam masyarakat. Dalam penggalian hukum Islam, al-Qur'an ditempatkan pada urutan pertama baru kemudian al-Hadis dan *Qaul* (pendapat ulama) dalam kitab kuning yang *muktabar*. Ketiganya menjadi segitiga linier yang saling berkaitan tanpa adanya pemisahan. Namun, peraturan ini ternyata hanya berlaku di atas kertas belaka. Dalam praktiknya, ketika melakukan penggalian hukum NU selalu selalu memulai dengan penelusuran kitab kuning terlebih dahulu. Al-Qur'an dan Hadis hanya digunakan sebagai "legitimasi teologis" atas ide-ide keislaman yang terdapat dalam kitab kuning. Bahkan, tak jarang, al-Qur'an dan Hadis hanya digunakan sebagai "catatan kaki".⁶³

Muktamar Syuriah NU ke-1 tahun 1926 menentukan kriteria *qaul* atau pendapat yang dipertimbangkan untuk disetujui sebagai rujukan sah membuat keputusan. Pada kasus ini, Muktamar menekankan urutan pendapat ulama Syafi'iyah yang bisa diambil sebagai sumber fatwa yang sah. Urutan-urutan

⁶¹ KH. Husein Muhammad, "Ats-Tsimarul-Yani'ah fi Riyadhil-Bid'ah, Karya Syeikh Muhammad Nawawi al-Bantani", Laporan, Simposium Kitab Kuning dan Literatur Islam, Diselenggarakan oleh ICMI di Cisarua, 28-29 Januari 1994. dalam. *Ibid*, hlm. 158.

⁶² Lihat. Bab I, hlm. 10.

⁶³ M. Mukhsin Jamil dkk, *Nalar Islam Nusantara: Studi Islam ala Muhammadiyah, al-Irsyad, Persis dan NU*, (Jakarta: Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, 2007), hlm. 386.

tersbut adalah sebagai berikut:⁶⁴ 1) Pendapat yang disetujui oleh kedua ulama Imam Nawawi (w. 1127) dan Imam Rafi'i (w.1226); 2) Pendapat yang disetujui oleh Imam Nawawi; 3) Pendapat yang disetujui oleh Imam Rafi'i; 4) Pendapat yang disetujui oleh mayoritas ulama; 5) Pendapat ulama yang paling *wara'* (asketik).

Perlu digaris bawahi juga, meskipun statuta NU menyatakan bahwa NU penganut sah empat madzhab fikih aliran Sunni, namun dalam praktik *instinbath* hukumnya, NU sering inkonsistensi dengan hanya menggunakan madzhab Syafi'i. Parahnya lagi, pengambilan hukum dengan metode bermadzhab *qauliy*, mereka lebih sering menggunakan kitab-kitab karangan ulama Syafi'iyah yang pada batas-batas tertentu justru bertentangan dengan pendapat Imam Syafi'i sendiri.

Jika ditinjau dari sisi budaya pesantren, bagi masyarakat santri, kitab kuning tidak hanya sebagai perbendaharaan dan gudang pengetahuan, melainkan juga rujukan yang memuat sistem norma yang mengilhami seluruh aspek kehidupan mereka. Asumsi ini dibenarkan misalnya dalam kasus *bahtsul masa'il* di lingkungan NU. ketika NU dihadapkan pada persoalan-persoalan kontemporer dewasa ini, seperti persoalan ekonomi, politik, dan agama misalnya, NU seringkali gagap dalam merespon dan menentukan status hukumnya. Akibatnya persoalan itu tidak dapat terjawab dan harus masuk pada zona *maukuf*.⁶⁵ Mengapa kemudian persoalan itu tidak ditemukan

⁶⁴ *Ibid*, hlm. 396.

⁶⁵ *Maukuf* adalah mekanisme NU untuk menghentikan atau menunda suatu masalah hukum Islam karena persoalan tersebut tidak ditemukan rujukan teks yang terdapat dalam kitab kuning. Lihat. *Ibid*, hlm. 386-387.

hukumnya? Itu tidak lain karena NU hanya mendasarkan pemikiran hukumnya pada teks-teks verbal ahli fikih turunan Imam Syafi'i (*qauly*) dan bukan metodologinya yang digunakan (*manhajy*). Realitas inilah yang kemudian menyebabkan NU sering dilabeli dengan organisasi yang kolot, jumud dan konservatisme madzhabiyah.

Terlepas dari adanya dampak positif-negatif – karena dalam banyak hal persoalan yang menyangkut hidup orang banyak mampu diselesaikan tanpa proses *maukuf* – dalam metode *istinbath* hukum NU, pembacaan NU terhadap teks al-Qur'an, Hadis dan kitab kuning tidak sesuai antara *defacto* dan *dejure*, atau antara ide dan fakta. Penggalan hukum yang didasarkan pada skripturalisme tiga kitab suci (dalam pandangan NU) seharusnya menjadi metode trialektika linier saling melengkapi, namun dalam kenyataan yang terjadi tidak demikian. Berdasarkan inilah kemudian timbul pertanyaan mendasar: mengapa tradisi *istinbath* hukum NU mendahulukan kitab kuning karya ulama Syafi'iyah ketimbang merujuk langsung dari al-Qur'an dan Hadis seperti yang dilakukan ulama di kalangan modernis? Atau dalam bahasa lain: mengapa NU lebih suka mengambil langkah *Ilhaq al-Masa'il bi Nadhairiha* (menetapkan suatu hukum berdasarkan ketentuan hukum yang sama, yang telah ada sebelumnya) ketimbang *Istinbath al-Ahkam min Mashadiriha al-Ashliyyah* (penggalan hukum dari sumber pokok)? Dalam kondisi seperti inilah kemudian suara-suara kritis bermunculan bak jamur tumbuh dimusim hujan. Kemunculan suara-suara kritis itupun tidak lepas dari peran sang aktor lokomotif revolusioner NU, yaitu KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa, kepemimpinan Gus Dur telah membuka cakrawala baru bagi perubahan pemikiran di tubuh NU. Tidak hanya persoalan yang berkaitan dengan teologi yang mereka kritisi, tradisi mengkristalkan kesakralan dan mengendapkan skripturalisme kitab kuning menjadi target masif perombakan Gus Dur. Tanpa ragu-ragu Gus Dur menulis dalam berbagai jurnal dan surat kabar berupa artikel-artikel yang mempertanyakan dan mengkritik doktrin keagamaan NU. Lebih jauh Gus Dur mendorong intelektual muda NU untuk lebih intensif mewujudkan kritik-kritik itu. Ia menyadari bahwa di tubuh NU telah terjadi pengendapan ijtihad dalam menetapkan suatu hukum yang datang belakangan, sehingga berakibat pada kejumudan dan stagnasi pemikiran.

Kritisisme Gus Dur kemudian disambut hangat oleh kalangan muda NU yang mempunyai semangat progresivitas sama. Sebenarnya, jika ditinjau ulang atas perilaku Gus Dur yang demikian, itu menunjukkan bahwa Gus Dur ingin menghidupkan kembali tradisi ijtihad seperti yang pernah dilakukan oleh ulama-ulama sebelumnya. Bermadzhab memang tidak harus mengikuti produk hukum hasil ijtihad ulama madzhab (*qauly*), tetapi mengikuti metode berpikir ulama madzhab adalah bagian dari bermadzhab (*manhajy*). Kitab kuning, seharusnya dibaca dan diterjemahkan sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat berdasarkan perjalanan sejarahnya. Pembacaan itu seharusnya dilakukan dengan melihat latar belakang penulisan, waktu, tempat serta kepentingannya. Ketika dilakukan dengan metode yang demikian, maka kitab

kuning dapat sejalan, kontekstual dan operasional sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang terus mengalami perubahan.

Sejumlah kritik terhadap sakralisasi kitab kuning ternyata tidak hanya datang dari intelektual muda NU saja, akan tetapi, kiai-kiai NU yang cenderung bernalar progressif turut serta meramaikan wacana pembaruan pemikiran NU di bidang fikih itu. Kiai Sahal Mahfudh yang pernah menduduki sebagai Rais Aam NU misalnya, menunjukkan kritisismenya dengan mengatakan beberapa kelemahan fikih NU. beliau mengatakan:

“Kajian masalah hukum (*bahtsul masa'il*) di NU, menurut hemat saya, masih belum memuaskan untuk keperluan ilmiah maupun sebagai upaya praktis menghadapi tantangan zaman. Salah satu sebabnya adalah keterikatan hanya pada satu madzhab (Syafi'i). Padahal, AD/ART NU sendiri menegaskan bahwa NU menaruh penghargaan yang sama terhadap empat madzhab yang ada. Ketidakpuasan muncul juga akibat cara berpikir tekstual, yaitu dengan menolak realitas yang tidak sesuai dengan rumusan kitab kuning tanpa memberikan jalan keluar yang sesuai dengan tuntunan kitab itu sendiri. dengan demikian, kegiatan yang dilakukan oleh komisi *bahtsul masa'il* NU masih memerlukan upaya peningkatan serius. Paling tidak, supaya apa yang dilakukannya dapat mencapai tingkat ijtihad meskipun hanya *muqayyad* sifatnya, tetapi tidak sekedar men-*tathbiq* (mencocokkan) kasus yang terjadi dengan referensi (*maraji'*) tertentu saja”.⁶⁶

Lebih lanjut Kiai Sahal mengatakan bahwa implikasi atas kelemahan fikih yang tekstualis verbal itu pada batas-batas tertentu menyebabkan ketidakrelevansian fikih dengan realitas keseharian. Titik kehidupan yang kian hari cenderung bersifat teologis menjadi tidak berbanding dengan konsep legal formalisme yang ditawarkan oleh fikih. Selain itu, beliau menyayangkan atas santri yang percaya bahwa kitab kuning adalah satu-satunya rujukan untuk menyelesaikan permasalahan yang terjadi dalam masyarakat. Fatalnya, mereka

⁶⁶ Mahfudz, *Nuansa...*, hlm. 42.

tidak mempunyai keberanian untuk mencari jawaban dari berbagai sumber lain. Kiai Sahal mengatakan:

“...kecenderungan santri lebih mengutamakan kulit (tekstual) yang hanya terpaku pada bunyi *nash* kitab kuning. Ketika masalah-masalah yang harus dipecahkan dan dicari jawabnya, maka masalah itu ditarik ke atas untuk diselesaikan dengan *nash* tersebut. Ia membuat watak kitab kuning menjadi legalistik. Akibatnya, jika permasalahan itu tidak dapat ditarik ke atas, maka permasalahan itu di *pending* (*maukuf*)”.⁶⁷

Berdasarkan kritiknya terhadap kitab kuning itu, Kiai Sahal kemudian mendukung untuk melakukan pendekatan kontekstual dalam melakukan pengkajian terhadap kitab kuning, meski disisi lain masih ada kekhawatiran terhadap generasi tua yang nantinya akan menganggap kitab kuning sudah tidak diperlukan. Terkait dengan hal ini beliau mengatakan:

“Gagasan itu tidak terlalu berlebihan, mengingat bahwa pemahaman kontekstual itu bukan berarti meninggalkan dan menanggalkan fikih secara mutlak. Justru dengan pemahaman tersebut, segala aspek perilaku kehidupan dapat terjiwai oleh fikih secara konseptual dan tidak menyimpang dari rel fikih itu sendiri”.⁶⁸

Mengenai kitab kuning sendiri, kiai Sahal menyadari bahwa ia menduduki posisi yang sakral bagi masyarakat pesantren. Karenanya, ia harus digunakan sebagai sumber utama ketika mendekati persoalan-persoalan kemanusiaan. Beliau mengatakan:

“Kitab kuning sebagai referensi ilmiah bagi pesantren seharusnya lebih merupakan garis mendatar yang memberikan konsep-konsep pendekatan terhadap masalah-masalah ritual maupun sosial. Dalam hal ini, peningkatan kajian kitab kuning sebagai sumber pendekatan masalah dapat diupayakan dengan metode *munazharah* yang tidak sekedar mencari jawaban atas suatu masalah global, yang sering tidak dipertimbangkan implikasinya dengan aspek-aspek lain yang

⁶⁷ *Ibid*, hlm. 263.

⁶⁸ *Ibid*, hlm. 22.

berkaitan, seperti sering terjadi pada *bahtsul masa'il* di beberapa pesantren. Namun lebih dari itu, *munazharah* tersebut dimodifikasi sedemikian rupa agar dapat menyusun konsep-konsep aktual yang mampu menjadi rujukan yang memadai bagi permasalahan sosial yang berkembang sehingga pada gilirannya akan terjadi perubahan wawasan yang bersifat tekstual menjadi kontekstual. Peningkatan munazharah seperti ini tentu harus melibatkan berbagai disiplin ilmu dan profesi di samping para ahli kitab kuning”.⁶⁹

Kritik lain juga dikemukakan oleh Abdul Malik Madany, seorang ulama muda NU kelahiran Madura yang mengenyam pendidikan di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dengan merujuk pada pendapat KH. Ali Ma'shum yang menyarankan agar mempelajari karya Imam Syafi'i, secara tidak langsung merupakan kritik atas kurang tepatnya ulama-ulama tertentu yang “meninggalkan” ulama-ulama lain, termasuk Imam Syafi'i sendiri. Madany menganggap fenomena ini sebagai fakta yang menghawatirkan dan kemudian ia mengaitkan gagasan ini pada kritik terhadap sumber hukum fikih supaya didasarkan pada pendekatan sejarah dari teks, agar dapat menciptakan kemungkinan perubahan formulasi hukum yang lebih fleksibel dan dinamis. Madany menganggap bahwa, sikap untuk mengambil formulasi kitab kuning tertentu sebagai sebuah rumusan final kitab fikih Islam tidaklah relevan lama kecuali untuk pemula. Bagi mereka yang pengetahuannya lebih tinggi, mutlak dibutuhkan keberanian intelektual untuk membuat terobosan yang bertanggung jawab. Studi *Ushul Fiqih* dan *Qawa'idul Fiqih* menurutnya dapat mengatasi persoalan di atas.⁷⁰ Gagasan ini juga pernah dikemukakan oleh KH. Dawam Anwar yang mengusulkan untuk menerapkan *Ushul Fiqih* dan

⁶⁹ *Ibid*, hlm. 263-264.

⁷⁰ Abdul Malik Madany, “Posisi Kitab Kuning dalam Khazanah Keilmuan”, (Jakarta, 1989, P3M). dalam. Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 167-168.

Qawa'idul Fiqih untuk memecahkan persoalan yang tidak tercantum dalam kitab kuning ketika terjadi *maukuf* hukum di NU.

Aspek lain yang dianggap sebagai kelemahan yang mempengaruhi budaya intelektual ulama NU adalah orientasi belajar domain di pesantren. Dalam hal ini Tolchah Hasan (l. 1938), seorang cendekiawan NU mengemukakan kritiknya terkait dengan orientasi keilmuan NU yang lebih menekankan pada studi yang diterapkan pada pengetahuan semacam *Fiqih*, Tasawuf dan ilmu-ilmu alat terutama Ilmu *Nahwu* dan *Sharaf*. Di pihak lain, ilmu-ilmu yang berkaitan dengan pengembangan gagasan dan penajaman akal, seperti Logika, Filsafat, Sejarah, Bahasa, Sejarah Hukum Islam, *Qawa'idul Fiqih*, dan *Tafsîr* diabaikan. Keadaan ini yang kemudian berdampak pada kedangkalan fikih ketika ia dihadapkan pada realitas sosial, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi masa kini.⁷¹

Masalah lain yang menjadi paradoks NU adalah sikap eksklusifisme terhadap kitab klasik yang digunakan sebagai rujukan dalam *Bahtsul Masa'il*. Seperti yang kita ketahui, dalam forum *Bahtsul Masa'il* NU, mereka hanya menggunakan kitab-kitab klasik yang dianggap *muktabar*. Terutama kitab-kitab yang berasal dari kalangan ulama Syafi'iyah. Adapun berkenaan dengan kitab-kitab modern, seperti kitab-kitab karangan Sayyid Qutb (1906-1966) misalnya, mereka menganggap kitab-kitab tersebut dengan *ghairul-muktabar*, yaitu kitab-kitab yang tidak diakui kebenarannya. Pertimbangannya sangat paradigmatis sekali, hanya karena dianggap tidak jelas madzhabnya, atau

⁷¹ M. Tolchah Hasan, *Metode Pengajian Kitab di Pesantren: Tinjauan Ulang Pesantren* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 30.

karena sudah diketahui karena berbeda madzhab. Padahal, yang menjadi ukuran *muktabar* atau tidaknya adalah al-Qur'an dan Hadis, bukan kitab-kitab yang tergolong kitab kuning atau kitab-kitab yang berasal dari kalangan *Ahlussunna wal-Jama'ah*.

Selain beberapa tokoh di atas, kritik tajam terhadap cara berpikir fikih NU yang tekstual juga hadir dari ulama muda NU bernama KH. Husein Muhammad. Secara implisit ia mengemukakan bahwa kitab kuning tidaklah lepas dari latar belakang kontekstual. Kitab kuning adalah kumpulan pendapat pribadi yang terkait dengan konteks ruang dan waktu. Dalam karyanya yang membahas fikih perempuan, beliau mengutarakan kritiknya:

“Tampak dalam pandangan saya bahwa cara berpikir fikih yang tetap mempertahankan teks-teks kitab seperti apa adanya masih menjadi fenomena umum dan terus diikuti oleh kebanyakan masyarakat muslim sejak berabad-abad lamanya sampai hari ini dan berlangsung dimana-mana. Bahkan, sebagian diantaranya ada yang membatasi pada produk-produk pemikiran ulama mujtahid tertentu dan menolak mujtahid lainnya. Sering kali gugatan terhadap teks-teks fikih dan upaya membongkar warisan intelektual klasik dipandang sebagai kesombongan intelektual dan menyalahi akar-akar tradisi. Ini tentu sebuah hegemoni sekaligus ironi dalam perspektif pemikiran ilmiah. Lebih dari itu, sikap dan pandangan memapankan fikih seperti itu dengan sendirinya telah memperlakukan fikih sebagai ideologi, bahkan dapat menyamakan fikih dengan teks-teks yang menjadi sumbernya, yaitu al-Qur'an. Pemikiran seperti ini sebenarnya pernah dikritik oleh Jalaluddin as-Suyuthi, seorang pemikir madzhab Syafi'i, dalam bukunya berjudul: *Arr-Radd 'Ala Man Akhlada Ila al-Ardh wa Jahila bi Anna al-Ijtihad fi Kulli AshrinFaradh* (Kritik Terhadap Pandangan yang Memapankan [Mempertahankan *Status Quo*] dan yang tidak Menyadari Bahwa Ijtihad adalah Keniscayaan Setiap Zaman)”.⁷²

Berdasarkan gagasan-gagasan itu, maka pada tahun 1989 diselenggarakan halakah alim ulama di pesantren Miftahul-Ulum, Jatiroto, Lumajang,

⁷² KH. Husein Muhammad, *Fikih Perempuan: Refeksi Kritik Atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 138.

guna membahas masalah itu. Mereka melakukan semacam otokritik terhadap lembaga Syuriah yang dianggap menjadi sebab kekurangan dalam memahami kitab kuning yang terjadi selama ini. bentuk otokritik itu antara lain:

- a. Pemahaman kitab masih tekstual (harfiah), yaitu kurang mampu mengaitkan dengan persoalan-persoalan nyata yang terjadi di masyarakat, baik yang bersifat lokal maupun yang lebih luas.
- b. Kurang informasi, terutama yang berkaitan dengan kenyataan-kenyataan dan isu-isu mutakhir yang terjadi dalam kehidupan masyarakat, baik menyangkut politik, ekonomi maupun budaya.
- c. Kurang memahami sejarah kehidupan dan pertumbuhan Islam.
- d. Konsep tentang ibadah masih terbatas pada ibadah *qashirah* (manfaatnya dirasakan sendiri), belum *muta'addi* (manfaatnya dirasakan orang banyak).
- e. Perkembangan yang terjadi di masyarakat yang semakin kompleks belum diimbangi oleh penguasaan ilmu yang memadai.
- f. Kurang jelasnya wawasan keagamaan yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat.⁷³

Suara kritis yang dikemukakan oleh beberapa elit tradisional NU itu menandai bahwa kesadaran tentang perlunya pembaruan telah muncul di kalangan NU. Menanggapi kritik yang dengan persoalan agenda *Bahtsul Masa'il* sebagai forum pembahasan *al-Masa'ilud-Diniyah*, Syuriah NU mulai memperluas agenda dalam kegiatannya. Muktamar NU di Cipasung pada

⁷³ Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 175.

tahun 1994, lembaga Syuriah NU melakukan perluasan agenda *Bahtsul Masa'il*, dari persoalan yang semula hanya terbatas pada *al-Masa'ilul-Fiqhiyah*, kini dibagi menjadi dua seksi, yakni *al-Masa'ilul-Maudhu'iyah* (masalah-masalah tematik mendasar, seperti masalah sosial, politik, budaya) dan seksi yang membahas masalah kecil (*al-Masa'il-Waqi'iyah*).

Kegiatan dan agenda *Bahtsul-Kitâb* itu diprakarsai oleh cendekiawan muda NU bernama KH. Masdar Farid Mas'udi (l. 1954), beliau mendapat dukungan penuh dari Gus Dur dan beberapa kiai senior seperti Kiai Sahal Mahfudh dan Kiai Imran Hamzah. Dalam kegiatan ini, tanpa ragu-ragu mereka mengkritisi kitab kuning yang sejak dulu dianggap sakral, terutama kitab-kitab yang menjadi referensi pesantren NU. Kegiatan itu banyak diikuti oleh tokoh muda NU yang cenderung berpikir progresif. Keadan ini menandai runtuhnya tradisi pesantren yang sejak dulu mensakralkan kitab-kitab klasik karangan ulama Syafi'iyah. Sayangnya, kegiatan ini tidak berlangsung lama, karena dianggap telah menyimpang dari tradisi NU. Bahkan, tidak segan-segan mereka mendapat kecaman sengit dari sejumlah kiai tua NU. Adanya resistensi dari kiai-kiai tua NU kemudian membuat kegiatan ini terhenti.

Namun, itu tidak lantas membuat kiai Masdar menyerah. Beliau yang pada waktu itu menjadi penanggung jawab Program Pengembangan Pesantren (P3M), serta dibantu oleh Rabithah Ma'ahid al-Islamiah (RMI) melakukan kegiatan seminar yang disebut *halakah*⁷⁴ untuk mewadahi gagasan kiai muda

⁷⁴ Halakah secara harfiah berarti "lingkaran". Ungkapan ini pertama kali muncul di kalangan akademik pada tahun 1987 oleh P3M. Digunakan untuk menamai forum seminar kiai-kiai terutama di kalangan NU dalam membicarakan kontekstualisasi kitab kuning dan persoalan-persoalan lainnya yang berkaitan dengan persoalan *syu'un ijtima'iyah*.

NU dalam menghendaki perubahan. Halakah ini dilakukan untuk memahami kitab kuning secara kontekstual. Halakah pertama diselenggarakan pada tahun 1987, di pesantren Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo, Jawa Timur. Penyelenggaraan halakah disini bukan berarti tanpa alasan, ini mengingat gagasan yang pernah digaungkan oleh pendiri pesantren Nurul Jadid itu sendiri, yaitu KH. Zaini Mun'im (1906-1976). Kiai Zaini memang pernah mewariskan gagasan tentang *al-Wa'zhul-Khamsah* (wawasan yang lima). Adapun kelima wawasan itu adalah: *al-Wa'zhud-Dini* (wawasan keagamaan), *al-Wa'zhul-Ilmi* (wawasan keilmuan), *al-Wa'zhul-Istima'i* (wawasan kemasyarakatan), *al-Wa'zhun-Nizhami* (wawasan keorganisasian), serta *al-Wa'zhusy-Sya'bi wal-Hukmi* (wawasan nasional dan pemerintahan).⁷⁵ Kelima wawasan inilah yang kemudian dijadikan topik pembahasan, kerangka kerja dan titik fokus pengembangan halakah.

Halakah kedua dilaksanakan di pesantren Futuhiyah, Meranggen, Semarang setahun kemudian. Topi pembicaraan kali ini berkaitan dengan tradisi intelektual ilmu-ilmu keislaman yang diajarkan di pesantren. Halakah ini diikuti oleh sejumlah ulama pesantren di Jawa dan Madura. Kiai Ali Yafie, Kiai Sahal Mahfudh dan Gus Dur hadir dalam halakah ini sebagai narasumber. Halakah ketiga dilaksanakan di Magelang, yakni di pesantren Darussalam, Watu Congol pada tahun 1988. Halakah keempat dilaksanakan pada tahun yang sama di pesantren al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta. Dalam halakah

⁷⁵ Effendi, *Pembaruan...*, hlm. 179.

ini tema halakah lebih difokuskan pada keperluan untuk mengimplementasikan kitab kuning secara kontekstual.

Halakah selanjutnya dilaksanakan pada tahun 1989 di Banyu Putih, Jawa Timur dan setahun selanjutnya dilaksanakan di pesantren Mamba'ul Ma'arif, Denanyar, Jombang. Kedua halakah ini diprakarsai oleh lembaga Syuriah NU. Forum halakah ini bertema “Menganut Madzhab dalam Konteks Masa Kini” yang di dalamnya membicarakan dua tingkat penganut madzhab, yaitu penganut madzhab *qauliy* dan penganut madzhab *manhajiy*. Hasil halakah inilah yang kemudian dibawa pada Musyawarah Nasional Alim Ulama di Bandarlampung pada Februari 1992.⁷⁶ Ini disebut-sebut sebagai titik awal perubahan sejarah fikih NU dan sekaligus menandai terjadinya pergeseran paradigma fikih NU, yang semula hanya bersifat *qauliy*, kini telah merambah – untuk tidak mengatakan meninggalkan metode *qauliy* – *manhajiy*.

Mengapa kemudian ini diterima oleh kalangan kiai tua NU? Karena mereka berhasil mengintegrasikan metode dengan madzhab *qauliy* dan metode dengan madzhab *manhajiy* meskipun masih terkesan berjalan sendiri-sendiri.

⁷⁶ Munas Alim Ulama di Bandar Lampung memang menjadi titik awal pergeseran paradigma fikih NU. Meski demikian, keputusan untuk mengambil langkah *manhajiy* dalam *bahtsul masa'il* NU, apabila dengan metode *qauliy* tidak lagi memadai. Pada Munas tersebut, mereka berhasil menelurkan butir-butir mekanisme ijtihad dalam melakukan pengambilan keputusan hukum (*istinbath al-hukm*). Mekanisme *istinbath al-hukm* tersebut adalah: 1) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicakup oleh *'ibarah* dan disana hanya terdapat satu *qaul/wajah*, maka dipakai *qaul/wajah* sebagaimana diterangkan dalam *'ibarah* kitab tersebut; 2) Dalam kasus ketika jawaban dapat dicakup dalam *'ibarah* kitab dan disana terdapat lebih dari satu *qaul/wajah*, maka dilakukan *taghir jama'i* (upaya kolektif dalam menetapkan pilihan hukum atas beberapa *qaul*) untuk memilih satu *qaul/wajah*; 3) Dalam kasus tidak ada *qaul/wajah* sama sekali yang memberi penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhaq al-masa'il bi nadhairiha* (menyamakan hukum suatu masalah yang tidak dibahas dalam kitab tertentu dengan kasus serupa yang telah dibahas dalam kitab yang lain) secara *jama'i* oleh ahlinya; 4) dalam kasus yang tidak ada *qaul* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhaq*, maka dilakukan *istinbath jama'i* dengan prosedur bermadzhab secara *manhajiy* oleh para ahlinya. Lihat. Keputusan Munas Alim Ulama dan Konbes Nahdlatul Ulama di Bandar Lampung (Jakarta, LTN PBNU, 1992), hlm. 5-6.

Hal ini nampak sekali dalam forum *bahtsul masa'il* yang dalam mengkaji persoalan, mereka membagi menjadi dua persoalan, yaitu *bahtsul masa'il waqi'iyah* dan *bahtsul masa'il maudlu'iyah*. Perkembangannya begitu luar biasa, dalam waktu dekat mereka telah merambah pada isu-isu persoalan kontemporer melalui pendekatan tematik kontekstual, seperti halnya kasus korupsi, HAM, ekonomi, kedudukan wanita, *civil society*, demokrasi, hutang luar negeri, lingkungan hidup, reksadana hingga persoalan bom bunuh diri. Menariknya, sumber hukum yang digunakan juga tidak terpaku pada kitab kuning semata. Al-Qur'an, Hadis, Tafsir, *Qawaid al-Ushul*, *Qawa'idul-Fikih* serta realitas sosial menjadi rujukan yang tidak lagi diabaikan. Bahkan jika masuk pada ranah kasus bunga bank, bayi tabung misalnya, tidak segan-segan mereka menghadirkan pakar-pakar akuntabel yang memiliki kredibilitas dalam kasus-kasus tersebut.

As'ad Said Ali mencatat perbandingan rujukan yang digunakan dalam *Bahtsul Masa'il Maudlu'iyah*, setelah menggunakan metode *manhajy*:

Tabel 4.1
Perbandingan Rujukan dalam Kajian *Bahtsul Masa'il* NU

No	Tema	Q	H	T	A	QU	QF	F	Pendekatan
1	Sistem <i>Istinbath</i> hukum NU	-	-	-	-	-	-	-	Ushul Fikih
2	Bank Islam	-	-	-	-	-	-	-	Keuangan
3	Asuransi	-	-	-	-	-	-	-	Keuangan
4	NU & Kebangsaan	8	-	-	1	-	2	-	Politik
5	Masalah Ammah	7	-	-	-	5	-	-	Sosial Politik
6	NU & Lingkungan Hidup	10	2	1	-	-	-	-	Sosial
7	Demokrasi	4	3	-	-	-	-	-	Politik
8	HAM	1	-	-	-	1	-	-	Politik
9	Kedudukan Wanita	6	3	-	-	-	-	-	Antropologi

10	Reksadana	1	2	-	-	5	-	5	Keuangan
11	Islam & Demokrasi	5	1	-	-	-	1	-	Sejarah
12	<i>Civil Society</i>	-	-	-	-	-	-	-	Sosial Politik
13	Aswaja	-	-	-	-	-	-	-	Sejarah
14	Gender	2	1	-	-	-	-	-	Antropologi
15	Ekonomi Nasional	2	1	-	-	-	-	-	Ekonomi
16	Hutang Negara	-	4	-	-	2	3	-	Ekonomi
17	Koruptor	-	5	1	-	1	5	-	Hukum
18	<i>Money Politic</i>	1	3	2	-	2	7	-	Politik
19	Bom Bunuh diri	2	4	3	-	1	3	-	Jihad
20	Sistem <i>Istinbath</i>	-	-	-	-	-	-	-	Metodologi
21	Wakaf	-	-	-	-	-	-	-	Sos-Ekonomi
22	Pendidikan	-	-	-	-	-	-	-	Pendidikan
Jumlah		49	29	7	1	17	21	5	129

Sumber: Imam Ghozali Sa'id (Ed), "Solusi Hukum Islam: Keputusan Muktamar Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-2004)", dalam. As'ad Said Ali, *Pergolakan di Jantung Tradisi: NU yang Saya Amati* (Jakarta: LP3ES, 2008), hlm. 193.

Keterangan:

Q = al-Qur'an	QU = Qawaid Ushul
H = Hadis	QF = Qawaid Fikih
T = Tafsir	F = Fikih
A = Atsar	

Berdasarkan keterangan tabel di atas, dapat disimpulkan bahwa, dalam pengambilan keputusan hukum fikih, ulama-ulama NU tidak lagi bertumpu hanya pada madzhab *qauliy*, meskipun madzhab *qauliy* ini tetap berlaku di lingkungan *bahtsul masa'il* NU. Proses justifikasi hukum fikih tetap menggunakan metode *qauliy*, yaitu dengan merujuk pada keputusan muktamar Syuriah NU ke-1 tahun 1926, yang menentukan kriteria *qaul* atau pendapat yang dipertimbangkan untuk disetujui sebagai rujukan sah membuat keputusan, yaitu pendapat Imam Nawawi dan Imam Rafi'i. Ketika dalam proses justifikasi hukum fikih dengan metode *qauliy* tidak lagi memadai, baru

digunakan cara bermadzhab dengan *manhajy*. Pada titik inilah NU tradisi intelektual fikih NU telah bergeser secara paradigmatik yang ditandai dengan bergesernya metode penggalian hukum fikih dari *qauliy* ke *manhajy*.

3. Depolitisasi NU: dari Politik Struktural ke Politik Kultural

Terdapat banyak cara pandang orang dalam memahami keputusan NU untuk “kembali ke Khittah 1926”. Sebagian memahami itu merupakan strategi perang politik setelah tidak mampu keluar dari cengkaman kekuatan Orde Baru, yang semula ditandai dengan perlawanan politik struktural, dan kemudian memilih jalan dengan perlawanan politik kultural. Hal itu sebagaimana doktrin politik Sunni yang bersifat elastis yang dimainkan oleh para kader NU. Sebagian lagi memahami bahwa itu merupakan sebuah wujud atas pragmatisme politik NU yang kerap mendapat tekanan dari penguasa dalam segala aktivitasnya, sehingga berpolitik di jalur struktural nyaris tidak menguntungkan sama sekali bagi NU. Terlepas dari itu semua, keputusan NU untuk balik kandang, yang ditandai dengan kembalinya NU ke “Khittah 1926” merupakan misi suci dari para ulama dan intelektual NU yang masih peduli dan menginginkan NU kembali berdakwah di jalur kultural, setelah merasa auratnya ditelanjangi oleh sebagian kadernya sendiri, bahkan “memelacurkan” NU untuk memperkaya diri sendiri.

Membaca potret perjalanan sejarah NU, sejak kelahirannya sebagai organisasi sosial keagamaan, NU memang kerap menjadi ormas yang seolah inkonsistens dalam misi perjuangannya. Hampir separuh umurnya malah dihabiskan dengan aktivitas politik praktis. Sejak tahun 1952 NU menjadi

partai politik independent, kemudian tahun 1972 fusi dalam PPP hingga tahun 1983. NU sendiri saat berkiprah di kancah politik praktis, menjadi satu-satunya partai politik Islam yang mewakili keterlibatannya dalam aktivitas politik kenegaraan, setelah beberapa partai politik tidak mampu bertahan dari gerusan kekuasaan Orde Baru. NU mampu bertahan dan tampil menjadi oposisi penyeimbang kekuatan partai Golkar selain PPP.

Setelah memutuskan pemisahan hubungan formal dengan PPP, dan sekaligus menandai keluarnya NU dari aktivitas politik praktis, secara struktural NU tidak lagi merupakan aktor politik yang bermain di DPR. Pemutusan hubungan dengan politik praktis juga membebaskan banyak energi untuk upaya-upaya pengembangan kehidupan intelektual. Depolitisasi NU telah merangsang “intelektualisasi” para generasi muda NU untuk mengembangkan wacana keislaman baru yang didasarkan pada pengembangan fikih kerakyatan dan teologi pembangunan, atau di lingkungan NU biasa dikenal dengan *Syur'un Ijtima'iyah* sebagai hasil dari perceraian NU dari PPP (Partai Persatuan Pembangunan).

Sejak depolitisasi, aktivitas NU memang banyak dialihkan dalam politik kultural. Banyak kader NU yang kemudian menempuh pendidikan tinggi dan sebagian bergabung dalam komunitas NGO serta LSM-LSM nasional yang kemudian menjadi penyalur mobilitas intelektual komunitas NU. Mereka yang mencoba mengembangkan wacana keislaman baru di lingkungan NU kebanyakan mereka yang telah mengalami mobilitas sosial-intelektual dalam lembaga pendidikan tinggi maupun komunitas-komunitas

NGO itu. Ditambah lagi, saat mereka sedang semangat membangun wacana keislaman yang aplikatif, *support* perlindungan – lihatlah saat kiai tua NU menyerang generasi muda NU yang wacananya dipandang telah keluar dari tradisi NU, Gus Dur menjadi perisai kokoh yang melindungi mereka dari serangan kiai tua NU – dan sumbangan pemikiran yang begitu besar dari seorang figur lokomotif gerakan politik kultural NU (Gus Dur), membuat wacana intelektualitas NU nyaris tak tertandingi oleh komunitas lain, bahkan dalam konstruksi subyektivitas tertentu, Ahmad Baso memberi penekanan bahwa kajian wacana NU studies melampaui *Islamic Studies*.⁷⁷

Kepemimpinan Gus Dur sendiri telah membuka jalan baru bagi generasi muda NU khususnya dalam mobilitas ilmiah yang kemudian menggiringnya masuk dalam aktivitas sosial-intelektual, di samping juga karena tuntutan modernisasi sebagai konsekuensi dari perkembangan globalisme. Tidak segan-segan mereka yang telah mengalami mobilitas sosial-intelektual, baik mereka yang menempuh pendidikan tinggi maupun yang tergabung dalam komunitas NGO, mereka banyak mengalami lompatan tradisi. Artinya, mereka bukan saja kritis terhadap tradisi orang lain terkait dengan wacana pemikirannya, tetapi juga kritis terhadap tradisi dan doktrinnya sendiri. Klimaks dari gerakan politik kultural anak NU itu ditandai dengan menjamurnya sejumlah lembaga pendidikan formal maupun non-formal yang merupakan otonom NU, ini merupakan manifestasi implikatif yang ditimbul atas terjadinya pergeseran paradigma keislaman di tubuh NU.

⁷⁷ Ahmad Baso, *NU studies; Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 14-16.

BAB V

IMPLIKASI PERGESERAN PARADIGMA KEISLAMAN NU

TERHADAP PENGEMBANGAN INSTITUSI

PENDIDIKAN NU

A. Kritik Terhadap Pendidikan NU

1. Ideologi Pendidikan NU

Ideologi pendidikan NU secara eksplisit berlandaskan atas ideologi/-faham keagamaan berbasis *ahlussunnah wal-jama'ah* (Aswaja). Konsep Aswaja versi NU sebagaimana yang disempurnakan oleh KH. Musthofa Bisri, dari segi pandangan teologi mengikuti apa yang dirumuskan oleh Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi, pada segi fikih mereka penganut imam madzhab yang empat (Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali), sedangkan dalam segi tasawuf menganut tokoh Imam al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi. Ketiganya menjadi bangunan dasar yang linier atas doktrin keislaman NU yang kemudian mempengaruhi pola pikir dan prilaku penganut NU. Internalisasi nilai-nilai Aswaja tersebut dilakukan melalui sejumlah lembaga pendidikan berbasis NU, seperti pesantren, lembaga pendidikan ma'arif, perguruan tinggi NU, dan lain sebagainya.

Aswaja versi NU sendiri – yang di sandarkan kepada Abu Hasan al-Asy'ari – seperti telah di bahas sebelumnya, dalam kenyataannya mengandung ketidakjelasan bangunan dasar yang kemudian mempengaruhi terhadap ambivalensi prilaku para penganutnya, seperti halnya dalam kebebasan

manusia, nampak sekali dalam hal ini manusia selalu berperilaku fatalistik. Atas dasar bangunan yang demikian, ada beberapa indikasi yang kemudian menjadikan klaim peneliti terhadap adanya ambivalensi perilaku keagamaan NU, ini didasarkan atas pembacaan terhadap doktrin Aswaja versi NU yang mengandung fanatisme ortodok serta atas pembacaan terhadap beberapa tokoh yang menjadi dasar paradigma keislaman NU. Beberapa indikasi itu adalah:

Petama: Pemikiran politik NU. Politik NU secara umum dapat dikatakan menyandarkan kepada teori politik Sunni dengan tokohnya utamanya adalah Imam al-Mawardi. Doktrin politik yang diajarkan oleh al-Mawardi menjadi doktrin politik yang universal. Artinya, ajaran yang ditanamkan adalah bagaimana menjadi penguasa jika mampu, atau sekurang-kurangnya menempel (koalisi) kepada penguasa apabila mengukur kekuatan merasa tidak mampu. Oleh karena itu, nampak sekali dalam praktik budaya politik Sunni yang cenderung ditunjukkan dengan sikap fleksibel, elastis mengikuti alur perpolitikan yang diperankan oleh penguasa. Ketika kekuasaan politik dipegang penguasa yang bukan berasal dari kelompok Sunni, politik Sunni tidak mengajarkan untuk menjadi oposisi kepada penguasa, doktrin politiknya cenderung menempel kepada penguasa. Ini kentara sekali dengan beberapa karakter politik yang dimainkan oleh para kader NU yang selalu di garis tengah saat menjadi partai politik. Ini bisa saja merupakan bagian dari penerapan salah satu dari empat prinsip organisasi NU (*tawashuth, tawazun, tasamuh, i'tidal*), meskipun terkadang itu merupakan bentuk pelarian dari perang perpolitikan. Tidak jarang orang menyebut bahwa politik NU terlalu

oportunis, namun ada pula yang mengartikan bahwa disitulah letak elastisitas doktrin politik Sunni. Yang pasti, hal itu menjadi sebuah ambivalensi yang nyata dalam politik NU.

Disisi lain, kita tahu bahwa tahun 1983 merupakan peristiwa penting dalam perjalanan sejarah NU. Peristiwa itu ditandai dengan kembalinya NU “Ke Khittah” yang menandai keluarnya NU dari aktivitas politik praktis. Menarik untuk di cermati, di tahun-tahun itu kondisi politik NU memang mengalami kemelorotan yang cukup tajam. Aktivitas NU berada dalam bayang-bayang intervensi, ruang gerak mereka di proteksi, bahkan tidak jarang mereka terintimidasi. Kondisi ini kemudian membuat NU menyadari untuk gulung tikar dari arena politik dan kembali ke kandangnya sebagai organisasi sosial keagamaan, meskipun sebetulnya itu merupakan bagian dari strategi politik perlawanan, namun berada di jalur kultural. Ini nampak sekali dalam strategi perlawanan politik kultural yang dimainkan oleh Gus Dur sebagai figur lokomotif gerakan kultural NU kepada diktator Orde Baru.

Keadaan berubah setelah NU keluar dari zona politik praktis, aktivitas NU lebih terorganisir dalam ranah *syu'un ijtima'iyah*, warga NU yang kebanyakan kaum marjinal semi urban merasa terayomi, dan yang lebih penting posisi NU yang secara struktural terbebas dari bayang-banyak cengkraman Orde Baru. Namun, keadaan berubah saat penguasa Orde Baru tumbang, hasrat untuk berpolitik praktis kembali muncul di benak NU, romantisme politik masa lalu menjadi ghirah untuk kembali ke kancah politik praktis. Singkatnya, mereka tidak ingin berlama-lama berada di jalur marjinal.

Dengan mengusung semangat reformasi, sang tokoh reformis NU bernama Abdurrahman Wahid kembali mendirikan PKB sebagai muara bagi kader NU yang gayap akan politik. Keadaan ini tidak hanya menimbulkan sejumlah kontroversi di tubuh NU, bahkan tidak sedikit mereka menaruh kekecewaan yang dalam terhadap Gus Dur yang sejak awal dianggap sebagai *the founding father* gerakan kultural NU oleh para kader muda NU. Keadaan ini tidak hanya dipandang sebagai degradasi moral perilaku kaum NU, tetapi juga semakin menambah kuat anggapan oportunistik perilaku kader NU. Parahnya lagi keadaan itu telah mencoreng sembilan butir keputusan “Khittah” NU yang di cetuskan di Situbondo. Meski secara struktural pendirian PKB terpisah struktul NU, namun secara kultural PKB adalah sayap politik NU. Ini berarti menunjukkan bahwa terdapat ambivalensi perilaku organisasi NU yang di satu sisi tidak berpolitik, namun disisi lain syarat sekali dengan aktivitas politik.

Kedua: Bangunan keagamaan: antara gagasan universal dan perilaku partikular. Permasalahan ambivalensi kedua adalah beberapa pandangan dunia keislaman NU yang di satu sisi mencoba membangun teologi aplikatif yang bersifat universal. Seperti persoalan-persoalan yang bersifat ketuhanan, kemudian di tarik dalam dimensi kebutuhan kemanusiaan, seperti wacana Islam kosmopolitan yang mencakup berbagai aspek pembacaan terhadap persoalan-persoalan kontemporer. Dalam menyikapi persoalan yang menyangkut isu kekinian, wacana NU memang melampaui tradisionalismenya, ini dibuktikan dengan sikap NU yang selalu berada dalam *ummatan wasathan* dalam menyikapi persoalan. Sebut saja kasus yang berbau SARA,

NU menjadi pelopor utama yang angkat bicara memberikan gagasannya. Sekali lagi yang perlu digaris bawah, wacana NU begitu universal.

Akan tetapi, jika kita melihat berbagai fenomena perilaku tokoh-tokoh yang tergolong mewakili kondisi orang-orang NU, dalam kasus menyikapi organisasi lain yang tidak sepemahaman, sering kali perilaku warga NU tidak menunjukkan keuniversalan gagasan yang pernah dicetuskan, sikap eksklusifisme dan ekstremisme serta memonopoli kebenaran masih kentara sekali dalam perilaku tokoh NU. Misalnya dalam contoh kasus bagaimana NU menyikapi gagasan ormas lain yang selalu menyeru kepada khilafah, sikap NU terhadap kaum Syi'ah, sikap NU terhadap kaum Wahabi dan lain-lain, ini masih nampak sekali adanya sikap eksklusif dalam memutuskan persoalan. Disinilah letak ambiguitas antara gagasan dan perilaku NU.

Ketiga: Terkait dengan penamaan struktur lembaga dalam NU. Ada yang menarik dalam kasus ini, secara historis kelahiran NU merupakan antitesis atas munculnya gerakan purifikasi Islam di Timur Tengah, khususnya gerakan Wahabi yang dikomandoi oleh Muhammad bin Abdul Wahab di Arab Saudi. Kelahiran NU jelas karena ingin mempertahankan sejumlah tradisi kearifan lokal yang secara turun temurun telah dilakukan sejak zaman walisongo, termasuk ziarah kubur di dalamnya yang coba di berantas oleh gerakan Wahabi. Melihat kasus historis tersebut, sampai di sini jelas sekali bahwa NU jelas anti terhadap Arab. Dan misi utamanya adalah menyelamatkan nilai-nilai kearifan lokal yang menjadi kekayaan khazanah Islam Nusantara. Namun dalam kenyataannya, kita bisa melihat sejumlah nama

lembaga yang berada dalam struktural NU. Seperti halnya dalam lembaga kepengurusan NU, mulai dari lembaga Syuriah, lembaga Tanfidziyah, lembaga lajnah, Rais Aam, dan lain-lainnya yang semua menggunakan bahasa Arab. Mengapa kemudian lembaga-lembaga struktural NU tidak menggunakan bahasa-bahasa khas Nusantara? Disinilah letak ambivalensi antara cinta Arab dan benci Arab.

2. Pola Kepemimpinan

Pada umumnya, sistem pendidikan NU merupakan bentuk representatif dari pendidikan Islam berbasis tradisional. Pola kepemimpinan yang ada pada lembaga pendidikan Islam yang masih tradisional, cenderung mengarah pada pola kepemimpinan kharismatik,¹ dimana pengaruh sistem sang pemimpin lebih ditekankan pada garis keturunan para pendiri lembaga tersebut.² Dalam hubungannya, pola kepemimpinan kharismatik cenderung menganggap kedudukan dewan kiai dianggap sebagai penjaga kemurnian agama serta menjadi salah satu bagian unit kerja dari kesatuan administrasi pengelolaan dan penyelenggaraan pesantren. Sementara itu, hubungan antara anggota dan pimpinan sebagaimana layaknya murid menghargai gurunya atau santri menghargai kyainya.³ Disamping itu menurut Nurcholis Majid, pada kalangan masyarakat yang kehidupannya lengket dengan berbagai macam tradisi, pada

¹ Menurut Weber, kharisma terjadi bilamana terjadi suatu krisis sosial, yang pada krisis itu seorang pemimpin dengan kemampuan pribadi yang luar biasa, tampil dengan sebuah visi yang radikal yang memberi suatu pemecahan terhadap krisis tersebut, dan pemimpin tersebut menarik perhatian para pengikutnya yang percaya pada visi itu dan merasakan bahwa pemimpin tersebut sangat luar biasa. Lihat. Gari Yukl, *Kepemimpinan dan Organisasi*, terj. Yusuf Udaya, (Jakarta: Prenhallindo, 1998), hlm. 268.

² Mastuhu, *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Hlm. 110.

³ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994), Hlm. 83.

umumnya berlaku sistem kepemimpinan tradisional yang bersifat religio-feodal, yaitu nilai-nilai feodalistik yang dibungkus dengan baju keagamaan.⁴ Oleh karena itu, dilingkungan pendidikan tradisional, peran kiai yang dominan terefleksi pula dalam masalah pengelolaan dana dan lembaga.

Selain itu, sebagaimana diungkapkan oleh Azyumardi Azra, penghormatan kaum tradisional kepada ulama selain memunculkan sikap taklid, juga memunculkan sejumlah tradisi lain, diantaranya dalam bidang keilmuan. Dalam dunia kaum tradisional, budaya mentransmisikan keilmuan baik secara lisan maupun tertulis melibatkan hubungan yang akrab antara guru dan murid, dimana hubungan tersebut diformalisasikan dengan penggunaan sistem *isnad*, yakni mata rantai guru dan murid secara berkesinambungan mulai dari mata rantai terakhir sampai kepada ulama pertama, yang dijadikan sebagai sumber paling otoritatif dalam bidang tertentu.⁵ Sang murid harus memberikan respek dan penghormatan kepada guru yang terdapat dalam *isnad* sekalipun mereka sudah meninggal dunia. Karena bagi kaum tradisional ada semacam keyakinan bahwa dengan menggunakan *wasilah* (penghubung) dari orang-orang yang mulia tersebut akan mampu mendatangkan *barokah* dan *syafaat*.⁶ Sistem inilah yang hingga saat ini masih melekat di tubuh NU, sebuah keunikan tidak dimiliki oleh organisasi lain.

⁴ Nurcholis Majid, 'Islam Kemodernan dan Ke-Indonesiaan', dalam. Rohinah M. Noor, *KH. Hasyim Asy'ari: Modernisasi NU dan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2010), Hlm. 105.

⁵ Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), Hlm. 70.

⁶ *Ibid.*

Adapun dalam sistem pengelolaan, lembaga pendidikan tradisional berbentuk sederhana dengan puncak kepemimpinan berada di tangan kiai. Meskipun terkadang ada semacam pembentukan beberapa wakil yang mengelola jalannya program kerja harian kepada murid yang telah dianggap mumpuni sebagaimana guru senior, atau biasanya disebut lurah pondok. Akan tetapi hal itu tetap tidak dapat menggantikan posisi tertinggi seorang kiai dalam hierarki kekuasaan. Dengan demikian, betapapun demokratisnya sang pemimpin tetap nampak kesenjangan yang lebar antara kiai dan keluarganya dengan para santri, guru dan komponen lainnya. Dalam konteks ini kiai adalah sebagai pemilik kekuasaan tunggal.⁷ Celakanya lagi, kiai menjadi pusat segalanya dalam sistem pengelolaan pendidikan (kiaisentris), tak jarang ketika telah menjadi seorang kiai dan memiliki lembaga pendidikan yang sudah terkenal, justru rentan sekali dengan misi memperkaya diri. Barangkali disinilah letak kelemahan sistem pengelolaan pendidikan di tubuh lembaga pendidikan berbasis Nahdlatul Ulama.

3. Pola Pengajaran

Bagi kaum tradisional, tujuan pendidikan adalah sebagai pelestarian dan penerusan pola-pola kemapanan sosial serta tradisi-tradisi.⁸ Dalam tradisi keilmuan pesantren khususnya, dan lembaga-lembaga pendidikan NU pada umumnya, pengajaran kitab-kitab klasik yang bercorak madzhab – khususnya Syafi'i – menempati prioritas utama. Khususnya kitab-kitab klasik yang dianggap *muktabar*, yakni kitab-kitab yang diakui keshahihannya karena telah

⁷ Noor, KH. Hasyim ..., Hlm. 108.

⁸ William F. Oneil, *Ideologi-Ideologi Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Hlm. xiii

ada seperti filterisasi kitab-kitab yang layak untuk diajarkan. Fiqih ditempatkan pada posisi sebagai induk bangunan tradisi ilmu keislaman, bahkan menjadi bagian integral yang tidak dapat dipisahkan dari pola pelaksanaan ibadah mereka.⁹ Dalam konteks ini, ada dua tradisi utama yang dilembagakan dan dikembangkan oleh NU yang berasal dari tradisi Islam sebelumnya, yaitu tradisi pemikiran fiqih dan tradisi tarekat.¹⁰

Tradisi fiqih yang dikembangkan di pesantren dan lembaga-lembaga pendidikan NU, baik yang formal maupun non-formal, melalui pengajaran kitab kuning hasil karya para ulama dari berbagai madzhab yang berkembang sejak masa awal Islam. Tradisi Fiqih juga dikembangkan melalui forum kajian keagamaan seperti *Halaqah*, *Bahtsul Masa'il* (pengkajian masalah-masalah sosial keagamaan), dan forum-forum sejenis baik yang mengkaji masalah-masalah aktual (*waqi'iyah*) maupun konseptual (*maudlu'iyah*).¹¹ Sedangkan tradisi tarekat dikembangkan melalui berbagai gerakan dengan varian yang cukup banyak. Masing-masing memiliki imam (mursyid) dan ciri khas. Yang menjadi kekuatan utama dari gerakan ini adalah adanya hubungan yang tidak terputus antara murid dan gurunya, gurunya dan gurunya, yang akhirnya sampai kepada Nabi Muhammad saw. Hubungan demikian diyakini secara penuh mampu membentuk kepribadian yang positif dan bermakna bagi si pelaku dalam kehidupan sehari-hari.¹²

⁹ Noor, *KH. Hasyim...*, Hlm. 111-112.

¹⁰ *Ibid*, Hlm. 113.

¹¹ *Ibid*.

¹² *Ibid*.

Sebenarnya tidak ada yang janggal dengan pola pengajaran yang demikian. Namun, tradisi pengajaran dan wacana keislaman fiqih yang cenderung tekstualisme-konservatisme terhadap imam madzhab, membuat pemikiran di kalangan NU mengalami kejumudan. Celakanya, pada praktiknya, tak jarang mereka inkonsisten. NU sendiri sering menggunakan pegangan pendapat para ahli fikih “turunan” imam madzhab, dalam arti tidak langsung dari sumbernya. Sebagai contoh, dalam madzhab Syafi’i misalnya, NU lebih sering menggunakan pendapat Imam Nawawi atau Imam Rafi’i ketimbang Imam Syafi’i sendiri. Atau dalam bahasa lain, NU lebih sering mengikuti pendapat “Syafi’iyyah” ketimbang “Syafi’i”. Hal itu nampak jelas terutama pada saat pengkajian keislaman di forum-forum bahtsul masail yang merupakan forum pengkajian ilmiah di lingkungan NU.¹³ Ada semacam ambiguitas dalam kajian bahtsul masail yang memang menjadi kajian rutin dalam organisasi para ulama tersebut.

Belum lagi pada saat dibenturkan dengan persoalan-persoalan yang bersifat kontekstual seperti persoalan ekonomi, politik-kenegaraan dan sosial-keagamaan, seringkali NU terjebak pada kebuntuan, karena persoalan yang terkait pembahasan tidak ditemukan kaidah dalilnya dalam kitab-kitab yang dianggap *muktabar*. Tradisi taklid dan tidak mau mencari dalil secara mandiri (ijtihad) inilah yang mengakar di tubuh Nahdlatul Ulama hingga membuat NU selalu berada di posisi marjinal di segala bidang. Padahal, jika ditinjau dari kemampuan dalam berijtihad, ulama NU itu sendiri sudah mampu untuk

¹³ Jamil dkk, *Nalar...*, hlm. 367.

melakukan ijtihad mandiri, atau tetap berpijak pada imam madzhab untuk mencari dasar hukum yang baru datang kemudian.

4. Pola Manajerial

Ada ungkapan menarik dari tulisan Ki Suproyoko yang mengatakan bahwa: “Suatu ketika sahabat saya seorang profesor yang menjadi PP Muhammadiyah mengatakan bahwa, kalau ada orang Muhammadiyah mendirikan universitas maka universitasnya akan berkembang, tapi kalau mendirikan pesantren maka pesantrennya akan mati. Begitupun sebaliknya, kalau ada orang NU mendirikan pesantren maka pesantrennya akan berkembang, tapi kalau mendirikan universitas, maka universitasnya akan mati.¹⁴ Atau dengan kata lain Muhammadiyah tertinggal dalam soal pesantren, sebaliknya NU tertinggal dalam soal pendidikan umum.

Kelebihan NU barangkali terletak pada keunggulan pendidikan pesantren. Pendidikan pesantren telah mampu menghasilkan tokoh-tokoh agama yang handal dan umat yang memiliki penguasaan agama dan berakhlak mulia serta memiliki kemandirian dan jiwa kewirausahaan yang mantap sehingga mampu membangun kehidupan ditengah-tengah masyarakat, tanpa kesulitan dalam menghadapi kehidupan yang hedonistik materialistik dan kapitalistik. Adapun keterbatasannya, meskipun telah dibangun puluhan ribu pesantren, namun masih banyak pesantren yang dikelola kurang profesional, sehingga pesantren sulit berkembang. Hal ini disebabkan pendiri pesantren kurang memiliki *leadership skill* yang memadai, yang secara internal ditandai

¹⁴ [http. /detail.php.htm](http://detail.php.htm) diakses pada tanggal 14 Mei 2015.

dengan lemahnya dalam mengelola pesantrennya dan secara eksternal ditandai dengan pengelolaan pesantren kurang proaktif dalam membangun jaringan dengan pihak lain.

Demikian pula dengan pendidikan persekolahan yang masih cenderung menunjukkan kinerja yang masih belum membanggakan, pendidikan NU sebagian besar masih dikelola secara personal (keluarga) sehingga seringkali sulit dilakukan koordinasi dan konsolidasinya, biaya penyelenggaraan pendidikan yang terbatas, kualitas SDM (pendidik dan tenaga kependidikan) masih relative rendah, sarana-prasarana belum memadai dan kendali mutu yang belum dikelola secara akuntabel. Akibatnya lulusan pendidikan NU masih sulit berkompetisi secara akademik.¹⁵ Pendidikan berbasis NU seharusnya menyadari akan kondisi objektif NU saat ini, kiranya peluang masih sangat terbuka lebar untuk mengantarkan kebangkitan pendidikan NU. Yang dibutuhkan dalam hal ini adalah membangun paradigma baru pendidikan NU, yakni pola pendidikan yang berorientasi pada pebaharuan.

Lembaga Pendidikan Ma'arif Nahdlatul Ulama (PP. LP. Ma'arif NU) merupakan salah satu aparat departementasi di lingkungan organisasi Nahdlatul Ulama. Didirikannya lembaga ini merupakan langkah yang bertujuan untuk mewujudkan cita-cita kemajuan pendidikan NU. Gagasan dan gerakan pendidikan ini sebenarnya telah dimulai sejak perintisan NU di Indonesia. Dimulai dari ekonomi kerakyatan melalui *Nahdlatut Tujjar* (1918), disusul dengan *Tashwirul Afkar* (1922) sebagai gerakan keilmuan dan

¹⁵ Noor, KH. Hasyim..., hlm. 119.

kebudayaan, hingga *Nahdlatul Wathan* (1924) yang merupakan gerakan politik dibidang pendidikan, maka ditemukan tiga pilar penting bagi NU, yaitu: 1) wawasan ekonomi kerakyatan; 2) wawasan keilmuan, sosial, budaya; dan 3) wawasan kebangsaan.¹⁶

Gerakan pemberdayaan umat di bidang pendidikan kemudian dijalankan melalui lembaga yang bernama Lembaga Pendidikan Maarif Nahdlatul Ulama (LP. Ma'arif NU). Lembaga ini bersama-sama dengan jam'iyah NU secara keseluruhan melakukan strategi yang dianggap mampu meng-cover program-program pendidikan yang dicita-citakan NU. Lembaga pendidikan tersebut berfungsi melaksanakan kebijakan NU dibidang pendidikan dan pengajaran, baik di lembaga pendidikan formal, dalam hal ini madrasah, sekolah dan lembaga perguruan tinggi maupun di lembaga pendidikan non-formal seperti kursus-kursus atau pelatihan-pelatihan.

Namun untuk melangkah lebih jauh, LP Ma'arif sesungguhnya masih kesulitan ketika dibenturkan dengan berbagai kendala, seperti: *pertama*: pengelolaan LP. Ma'arif sendiri secara general masih di bawah kendali orang-orang di lingkungan NU, bukan dari kalangan LP. Ma'arif sendiri, akibatnya proses pengelolaan terbatas sepenuhnya pada wewenang pendiri/kiai. Sehingga dalam perjalanannya, LP Ma'arif masih dihantui masalah kepemilikan lembaga, milik perseorangan atau milik LP. Ma'arif; *kedua*: rendahnya akses LP. Ma'arif dalam berbagai kebijakan, baik itu dalam tingkatan nasional maupun daerah. Hal ini disebabkan karena lemahnya

¹⁶ *Ibid*, hlm. 121.

kebersamaan dan koordinasi dari tingkat pusat, wilayah, cabang, kortan (coordinator kecamatan) hingga ranting; *ketiga*: rendahnya mutu pendidikan dan daya saing lulusan LP. Ma'arif baik secara lokal, regional maupun nasional.¹⁷ Perlu ditekankan dalam hal ini, LP. Ma'arif NU disini hanyalah salah satu contoh *icon* lemahnya sistem pengelolaan lembaga pendidikan yang ada di bawah naungan NU.

Berbicara perihal rendahnya mutu pendidikan NU, terutama ditingkat lembaga pendidikan tinggi/universitas, sesungguhnya disebabkan karena seperti dijelaskan sebelumnya, lembaga NU sendiri kebanyakan merupakan lembaga yang dimiliki oleh perseorangan (keluarga pribadi), bukan lembaga yang dimiliki publik, sehingga menyebabkan putaran jaringan pendidikannya tidak berkembang. Dalam hal ini, Hasyim Muzadi menegaskan bahwa kegagalan pemenuhan target pengelolaan tersebut disebabkan oleh dua kemungkinan: *pertama*: lemahnya manajemen yang berujung pada stagnasi atau bahkan kebangkrutan secara perlahan. *kedua*: ketidak jelasan porsi NU yang mempertegas adanya ikatan kepemilikan atau setidaknya koordinatif keorganisasian. Hubungan koordinatif keorganisasian yang masih kabur tersebut merupakan bentuk lain dari refleksi sikap ketidakjelasan dalam lembaga pendidikan di bawah naungan NU.¹⁸

Sementara itu, dari segi pendirian dan pengelolaannya Muchsin Istihsan selaku penasihat PP. LP. Ma'arif NU mengatakan bahwa pengelolaan pendidikan yang berada di lingkungan NU dibagi menjadi tiga, yaitu:

¹⁷ *Ibid*, hlm. 124-125.

¹⁸ Hasyim Muzadi, *Nahdlatul Ulama di Tengah Agenda Persoalan Bangsa*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1994), hlm. 37-38.

Pertama: lembaga-lembaga pendidikan yang didirikan oleh para anggota atau jamaah NU, yang meliputi pribadi dan tokoh-tokoh NU atas dasar pemikiran dan berpedoman pada faham *Ahlussunnah wal Jamaah*. *Kedua:* lembaga pendidikan yang didirikan oleh anggota masyarakat yang berfaham *Ahlussunnah wal Jamaah* kemudian menggabungkan diri ke PP. LP. Ma'arif NU. *Ketiga:* lembaga-lembaga yang didirikan dan secara langsung dikelola oleh lembaga Ma'arif NU secara institusional. Ketiga jenis tersebut mendasarkan pada faham *Ahlussunnah wal-Jamaah*, sehingga dalam aspek pengelolaan dan berbagai perangkat pendidikannya, termasuk kurikulum didasarkan pula pada faham tersebut.¹⁹ Barangkali memang disinilah letak keunikan sekaligus ketidak jelasan posisi pengelolaan lembaga pendidikan NU, sehingga begitu sulitnya untuk melakukan pembaharuan karena rentannya gesekan personal dan adanya tarik ulur kekuasaan.

Selain itu, terdapat juga beberapa pointer yang mungkin dapat dijadikan alasan penyebab lemahnya kualitas pendidikan yang berada di bawah naungan NU, diantaranya: *pertama:* sistem pendidikan LP. Ma'arif NU agaknya masih enggan dan curiga dengan pembaruan yang masuk melalui modernisasi yang dirintis oleh barat; *kedua:* sistem pendidikan Islam pada dasarnya, hingga saat ini masih dikotomi, ambivalensi antara pola budaya asing yang menjunjung nilai transcendental dan pola budaya yang menjunjung nilai materialistik dan kapitalistik; *ketiga:* peserta didik LP. Ma'arif NU terkesan bahwa menuntut ilmu itu hanya sekedar kewajiban, belum pada tahap

¹⁹ Muchsin Istihsan, 'Kepedulian dan Semangat Kebersamaan: disanalah Nasib Pendidikan NU Bergantung', dalam *Jurnal Maarif*, Edisi VIII, Maret 2004, hlm. 13.

pemenuhan kebutuhan, hal ini berimplikasi pada rendahnya etos belajar siswa; *keempat*: gaji guru yang rendah menyebabkan banyak guru yang mengajar di beberapa sekolah/madrasah bahkan sambil bekerja sambilan lainnya, sehingga prioritas untuk mengajar di lembaga pendidikan NU cenderung di nomor duakan. Pada titik inilah, pembaharuan paradigma keagamaan dan pendidikan NU mutlak diperlukan guna menyongsong masa depan pendidikan yang berkemajuan.

B. Agenda Pembaruan Pendidikan Nahdlatul Ulama (NU)

1. Orientasi pendidikan NU harus ditata kembali dengan mengembangkan cara baru yang dapat melakukan kerja nyata bagi agama, kemanusiaan dan kemasyarakatan. Pendidikan NU juga perlu diarahkan pada tujuan hidup dan sumber pemenuhannya tanpa harus menggoyahkan sikap yang telah dilandasi *aqidah islamiyah* ala *ahlussunnah wal-jama'ah*.
2. Keterbukaan, kemandirian dan kemampuan bekerjasama dengan pihak lain untuk menyusun masa depan yang lebih baik, serta keterampilan mengamalkan ilmu dan teknologi, merupakan perwujudan pengabdian kepada Allah SWT. Pendidikan NU perlu diarahkan untuk menciptakan sikap hidup yang berorientasi kepada kehidupan dunia dan akhirat yang berimbang dan dinamis.
3. Watak kultural yang khas NU dapat dikembangkan dengan pengenalan warisan budaya keagamaan di kalangan *ahlussunnah wal-jama'ah*, baik dalam bentuk ritual maupun dalam bentuk seremonial.

4. Pendidikan NU yang merupakan bagian dari sistem pendidikan nasional, diarahkan pada pemberian porsi yang lebih besar pada bidang pendidikan non-formal, kejuruan dan keterampilan (vokasional).
5. Perguruan tinggi NU perlu melakukan kerjasama efektif dengan perguruan tinggi negeri maupun perguruan tinggi swasta, perguruan tinggi di dalam negeri maupun di luar negeri.

C. Kelahiran Institusi Baru Pendidikan NU

1. Kelahiran Pesantren Sains NU (Tren-Sains NU)

Pembaruan pendidikan NU ditandai dengan berdirinya SMA berbasis Tren-Sains. SMA Tren-Sains hadir sebagai salah satu inovasi dalam bidang pendidikan pesantren. Selama ini pembelajaran agama di SMA hanya bermuara pada wilayah *knowing* dan bukan pada wilayah *acting*, sehingga pemahaman atas apa yang dipelajari oleh peserta didik tidak utuh. Meski diajarkan tentang agama, akan tetapi peserta didik kurang maksimal dalam memahami esensi dari hal-hal yang lainnya di dalam al-Quran. Tren-Sains merupakan implementasi dari gagasan pemikiran Agus Purwanto dalam rangka menumbuhkembangkan islamisasi ilmu kontemporer. Landasan dasar pendidikan dalam Tren-Sains adalah buku Ayat-Ayat Semesta (AAS) dan Nalar Ayat-Ayat Semesta (NAAS). Sedangkan penggunaan ayat-ayat al-Qur'an dalam pembelajaran sebagai alat interaksi untuk mengetahui sumber ilmu pengetahuan (epistemologi ilmu). Pendidikan dalam Tren-Sains merupakan inovasi bagi pendidikan ala pesantren, dengan berdasar pada pendidikan pesantren sebelumnya. Tren-Sains membawa warna baru dengan

menjadikan al-Qur'an sebagai sumber kajian utama dalam pembelajaran dan menjadikan al-Qur'an sebagai epistemologi pengembangan sains.²⁰

Tren-Sains merupakan lembaga pendidikan setingkat SMA yang baru berdiri di Indonesia. Pesantren Sains (Tren-Sains) adalah sebuah konsep pesantren yang bertujuan untuk mengkaji sains kealaman secara mendalam, baik melalui pembelajaran, penelitian ilmiah maupun percobaan-percobaan ilmiah yang mengacu pada ayat-ayat kauniyah. SMA Tren-Sains diresmikan oleh Menteri Agama pada tanggal 23 Agustus 2014, dengan menginduk pada pondok Tebuireng II dibawah dipimpin KH Shalahudin Wahid, tepatnya di Desa Jombok Kecamatan Ngoro Jombang.²¹

Pada dasarnya SMA Tren-Sains merupakan pendidikan berbasis pesantren dengan konsep sekolah yang tidak menggabungkan materi pesantren dengan ilmu umum seperti kebanyakan pesantren modern pada umumnya. Konsep pendidikan di SMA Tren-Sains merupakan penggabungan antara sistem pendidikan agama dengan sains serta mengkhususkan diri dalam pemahaman al-Qur'an dan hadist tentang kealaman. Fokus utama kajian materi dalam SMA Tren-Sains adalah Bahasa Arab, Filsafat Dasar, dan Ilmu Alam (Fisika, Kimia, Biologi, Matematika, dan Astronomi) dengan menekankan pada pemahaman Al-Qur'an dalam setiap aktivitas pembelajarannya.

Pembelajaran di SMA Tren-Sains Tebuireng di desain secara khusus dalam bidang penguasaan, pemahaman, dan penalaran ayat-ayat semesta

²⁰ <http://eja/NU Online/Islampos/10/2016>

²¹ *Ibid.*

sebagaimana dalam ayat-ayat al-Quran tentang sains. Di sekolah tersebut, peserta didik di bimbing agar memiliki kemampuan nalar Matematika dan Filsafat, pengenalan konsep dasar limit, diferensial dan integral sebagai alat analisis dalam memahami Fisika. Melalui SMA Tren-Sains ini diharapkan kelak akan melahirkan ilmuwan sains kealaman, rekayasa, dan dokter yang mempunyai basis al-Qur'an yang kokoh.

Adapun tujuan SMA Tren-Sains antara lain: 1) meningkatkan wawasan para santri melalui pengkajian yang mendalam, penelitian ilmiah, dan percobaan-percobaan ilmiah. 2) meningkatkan ketrampilan para santri dalam bidang bahasa, pemanfaatan ilmu fisika, kimia, biologi, astronomi, dan sebagainya, dalam rangka memahami dan membuka rahasia-rahasia alam semesta. 3) meneguhkan sikap akan kemaharajaan Allah SWT yang telah menciptakan alam semesta beserta seluruh isinya melalui pendekatan fisika, kimia, biologi dan ilmu pengetahuan lainnya. Cita-cita kedepan terkait adanya SMA Tren-Sains yaitu; 1) menyiapkan tenaga peneliti ilmiah profesional dengan berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, 2) menyiapkan tenaga peneliti ilmiah profesional sebagai wahana untuk mengungkap rahasia yang ada dalam ayat-ayat kauniyah, mengembangkan bidang penelitian ilmiah.²²

Model pembelajaran dalam SMA Tren-Sains pada dasarnya tetap mengacu pada kurikulum nasional, guru mengintegrasikan konsep-konsep sains kedalam ayat-ayat kauniah dalam pembelajaran sains. Ayat-ayat kauniah tersebut kemudian diintegrasikan dengan menggunakan alat bantu berupa

²² <https://www.scribd.com/document/328108306/Artikel-Seminar-Ghofur-Dkk-2016>

disiplin ilmu khas pesantren seperti ilmu *Nahwu*, ilmu *Shorof*, *Tafsir Ilmi*, *Tafsir bil-Ilmi* dan ilmu-ilmu lainnya yang relevan dengan pembahasan. Proses pengintegrasian ayat-ayat kauniah dalam al-Quran ke dalam pembelajaran sains bertujuan untuk menjembatani terjadinya dialektika antara al-Quran dengan sains yang hendak dipelajari oleh peserta didik.²³ Menariknya, dalam penyusunan silabus, Tren-Sains tetap mengacu pada kurikulum nasional sebagaimana sekolah-sekolah pada umumnya. Akan tetapi, kompetensi dasar yang menjadi capaian pembelajaran mengacu pada kompetensi dasar dalam AAS (ayat-ayat semesta) berupa ayat-ayat kauniah. Kemudian kompetensi dasar dalam kurikulum nasional dan kompetensi dasar yang mengacu pada AAS di adaptasi sehingga melahirkan kompetensi dasar yang baru dengan konsep keterpaduan.²⁴

Evaluasi dalam Tren-Sains juga mengacu dalam kurikulum nasional. Kegiatan evaluasi dan penilaian yang dilakukan meliputi ulangan harian, ujian tengah semester, dan ujian akhir semester. Dalam Tren-Sains, materi ujian mencakup pemahaman ayat-ayat kauniah dan materi praktikum ayat-ayat kauniah. Pada akhir semester V semua siswa akan diuji secara khusus terkait dengan konsep sains al Qur'an dalam bentuk Ujian Akhir Tren-Sains (UAT). Ujian ini merupakan salah satu syarat kelulusan dan untuk memperoleh ijazah Tren-Sains. Sedangkan penilaian yang digunakan mencakup penilaian pada aspek pengetahuan, keterampilan, dan sikap. Dalam hal ini pendidik dapat menggunakan pedoman penilaian pada kurikulum nasional, akan tetapi

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

penilaian berbasis pesantren lebih ditekankan terutama dalam rangka membentuk karakter dan kepribadian siswa.²⁵

2. Kelahiran Universitas Nahdlatul Ulama (UNU)

NU dengan berbekal corak dan tradisi keislamannya terbukti mampu mempertahankan eksistensi organisasi di tengah derasny arus globalisasi. Tidak sedikit organisasi yang tinggal nama karena tidak mampu bertahan menghadapi perubahan. Sikapnya yang lentur membuat NU selamat dari gerusan zaman. Kelenturan itu ditunjukkan dengan semboyan “*al-Mukhafadhathu bil-Qadimish-Shalih wal-Akhzhhu bil-Jadidil-Ashlah*” (menjaga tradisi lama yang baik dan merespon modernisasi yang lebih baik). Karenanya, tidak heran ketika NU berusaha mengikuti alur perkembangan zaman, NU rela menggeser gagasan dasar paradigma keagamaan yang sebelumnya dianggap telah mapan. Dan tidak heran pula ketika NU merubah paradigma pendidikan yang sebelumnya bercorak tradisionalisme-teologis-eskatologis berubah menjadi post-tradisionalisme-antropologis-saintis. Hal ini sekaligus menandakan sikap elastisitas corak pemikiran NU dalam merespon perkembangan zaman tanpa meninggalkan tradisi sebagai basis keislaman.

Lahirnya UNU di seantero Nusantara²⁶ adalah bentuk keprihatinan dan kebutuhan kaum *Nahdliyyin* yang memiliki massa banyak namun tidak

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Pendirian UNU tersebut atas usulan ketua umum PBNU K.H. Said Aqil Sirodj. Beliau menginginkan selama masa kepemimpinannya paling tidak harus berdiri 10 UNU di Nusantara. Saat ini telah berdiri 9 UNU di Indonesia antara lain UNUGHA Cilacap, UNUSA Surabaya, UNU Surakarta, UNISNU Jepara, UNUSDA Sidoarjo, UNULA Lampung, UNU Kalsel, UNU Kaltim dan UNU Cirebon. Tidak ada penjelasan mengenai pendirian jumlah sembilan UNU di berbagai daerah tersebut. Peneliti sendiri curiga apakah pendirian sembilan UNU itu merujuk pada angka sakral sebagaimana yang biasa dipahami oleh warga NU atau hanya sebuah kebetulan belaka. yang pasti, ketika berbicara NU maka tidak akan lepas dari angka sembilan (songo sentris).

memiliki lembaga perguruan tinggi sebagaimana ormas-ormas yang lain. Selain itu, kelahiran UNU juga merupakan jawaban atas otokritik terhadap pendidikan tradisional yang kerap kali menganggap: a) pola kepemimpinan kharismatik yang dianut oleh NU berdampak terhadap munculnya sikap taklid, sehingga membuang sikap kritis dan cenderung pasif. Pengelolaan pendidikan yang bersifat kiai sentris dianggap sebagai feodalisme pesantren yang pada akhirnya menimbulkan kesenjangan antara kiai dan santri serta mengurangi tingkat transparansi. b) adanya keinginan untuk merubah mindset pendidikan yang bersifat tradisional dan hanya mementingkan soal eskatologi membuat lulusan pendidikan NU hanya menjadi generasi mimbar namun nyaris tidak ada yang menjadi generasi sosial-sainstis. c) kejumudan pemikiran keislaman NU yang kurang mendapatkan perhatian sehingga menuntut pengembangan keilmuan yang lebih relevan, dan d) Pengejawantahan visi dan misi ekspansi pendidikan NU.

Alasan lain berdirinya Universitas Nahdlatul Ulama (UNU) di belahan bumi Indonesia, dalam hal ini kelahiran pendidikan tinggi NU lahir selain untuk menjawab tantangan perubahan zaman, juga untuk melestarikan tradisi dan mempertahankan eksistensi nilai-nilai keislaman *ahlussunnah wal-jama'ah* organisasi itu sendiri. Selain itu, kelahiran UNU merupakan dampak implisit atas alur pergerakan dan kemajuan pemikiran yang linier, yakni terjadinya pergeseran paradigma berpikir keislaman NU itu. Peneliti memandang bahwa berdirinya UNU di sebabkan oleh adanya keinginan untuk berubah alur organisasi dari tradisional ke post-tradisional tanpa

meninggalkan tradisi lama mereka. Munculnya kiai-kiai muda dari berbagai lulusan universitas dalam negeri bahkan luar negeri turut membidani kelahiran UNU. Mereka membawa ide-ide baru yang bermanfaat bagi organisasi NU, sehingga semakin menambah kuat kebutuhan akan pendirian universitas berbasis NU. Tidak hanya itu, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi di dunia ikut mengubah pola pikir warga NU.

3. Kelahiran Gerakan Pendidikan Pemikiran NU

Sejak kembali “ke Khittah 1926” tahun 1984, perhatian NU mengalami pergeseran yang begitu signifikan. Khittah NU dalam banyak hal tidak hanya berimplikasi pada sektor politik semata, tetapi dalam skala yang lebih luas telah berimplikasi terhadap kemunculan dan perkembangan institusi pendidikan NU, termasuk institusi pendidikan non-formal berbasis pemikiran keislaman yang banyak mengusung gerakan sosial-keagamaan. Tumbuhnya institusi baru umat *Nahdliyyin* itu setidaknya dilatar belakangi oleh maraknya kegiatan pasca “Khittah”, seperti halakah non-formal dan diskusi keagamaan yang diselenggarakan di berbagai daerah setelah perhatian warga *Nahdliyyin* bergeser dari orientasi politik praktis ke orientasi sosial-keagamaan. Disaat yang sama, muncul pula suara-suara ketidakpuasan dari kalangan generasi muda NU terkait masalah sosial-keagamaan yang didiskusikan seringkali tidak relevan. Sebut saja ketika membahas persoalan fikih, pembahasan mereka terkesan gersang, karena hanya membahas serputar persoalan halal dan haram. Sementara di ranah persoalan sosial, ekonomi dan kebudayaan yang dianggap mendesak masih kurang mendapat perhatian.

Kondisi demikianlah yang kemudian memberi dorongan kepada generasi muda NU untuk melakukan berbagai macam kajian dan penelitian relevan. Ada yang hanya sekedar membentuk lingkaran studi (halakah) untuk mengadakan diskusi keagamaan, simposium, atau ada juga yang memanfaatkan lembaga NU yang telah ada sebelumnya untuk melakukan kajian, hingga pada akhirnya mereka membentuk suatu wadah baru yang dapat mengakomodir berbagai kegiatan agar tidak semrawut dan lebih terorganisir. Di Surabaya misalnya, mereka membentuk eLSAD (Lembaga Studi Agama dan Demokrasi), di Yogyakarta berdiri LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) disusul kemudian Lakpesdam NU (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia) di Jakarta. Lembaga-lembaga tersebut merupakan wadah kecil bagi generasi muda NU yang memiliki semangat untuk melakukan kajian, penelitian dan pemikiran yang menyangkut isu sosial-ekonomi-keagamaan. Di lembaga-lembaga ini pula muncul kader ilmiah NU yang melakukan gerakan pembaruan pemikiran Islam dan gerakan sosial-kultural, baik dalam wilayah internal maupun di wilayah eksternal NU.

Mengapa kemudian bermunculan berbagai lembaga kajian keislaman di kalangan NU? Situasi “khittah ‘26” dan berkembangnya wacana pemikiran Islam kontemporer yang digerakkan oleh Gus Dur barangkali yang telah memotivasi generasi muda NU untuk melakukan gebrakan pembaruan di bidang pemikiran dan gerakan. Selain itu, mobilitas sosial intelektual generasi muda NU juga turut berkontribusi terhadap kemunculan wadah intelektual baru tersebut. Maka tidak heran jika mereka yang tergabung dalam lembaga-

lembaga tersebut merupakan orang-orang yang kebanyakan berasal/berlatar belakang pesantren namun telah bersentuhan dengan pendidikan modern dalam maupun dari luar negeri. Tujuan dibentuknya lembaga-lembaga pendidikan pemikiran itu sendiri adalah berupaya mengembangkan jaringan intelektual di kalangan komunitas NU maupun di luar komunitas NU, baik sesama muslim maupun non-muslim. Jaringan yang mereka bangun bukan hanya bersifat kelembagaan belaka, tetapi lebih menekankan pada jaringan gagasan. Jaringan kelembagaan diperlukan untuk menggalang solidaritas dan upaya pengembangan ide itu sendiri. Sedangkan jaringan ide yang dibangun, terdiri atas jaringan ide antar mereka sendiri yang diperlukan untuk berkomunikasi dalam upaya mewujudkan cita-cita bersama.²⁷

Pembinaan jaringan intelektual antar generasi muda NU pertama kali diselenggarakan oleh LKiS di pondok pesantren Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta pada 27-28 Oktober 1990. Dalam kegiatan yang diberi nama forum Sarasehan Generasi Muda NU I dan dihadiri oleh generasi muda NU dari berbagai daerah itu menghasilkan dua keputusan bersama, yaitu: (1) membuat jaringan intelektual sebagai upaya membangun infrastruktur kegiatan intelektual dalam tubuh NU dan (2) melakukan dialog intensif dengan pesantren NU dan seluruh komponen bangsa.²⁸ Sarasehan berikutnya diselenggarakan di kota yang sama pada 28-29 Desember 1995 oleh FKGMNU (Forum Komunikasi Generasi Muda NU) dengan tema “Agama dan Perlawanan”. Forum yang dimotori oleh para aktivis LKiS dan “Lingkar

²⁷ Shonhadji Sholeh, *Arus Baru NU: Perubahan Kaum Muda dari Tradisionalisme Ke Post-Tradisionalisme* (Surabaya: JB Books, 2004), hlm. 44-48.

²⁸ *Ibid.*

Studi 164” Jakarta ini terakhir kali mengadakan Sarasehan di Jakarta pada 12-13 Desember 1998 dengan tema “Menganyam Gerakan Sosio-Kultural”.²⁹

Jaringan kelembagaan yang berfungsi untuk komunikasi keluar dibangun melalui kerjasama dengan para aktivis LSM dan komponen masyarakat lain seperti Alocita, Realino, Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia (PKBI) dan Rifka Anisa. Sedangkan untuk pengembangan kelembagaan secara makro, mereka membangun kerjasama dengan lembaga *Founding* dunia seperti kerjasama dengan *Asia Foundation* yang memiliki kesamaan cita-cita, yakni pemberdayaan *civil society*.³⁰ Dengan demikian, bukan hanya pesantren yang menjadi basis sosial intelektual NU, melainkan LSM yang lahir dibidani oleh aktivis muda NU juga turut mewarnai dalam dialektika keilmuan di kancah republik ini.

Berikut ini adalah deskripsi umum peneliti tentang kiprah lembaga baru NU yang muncul di beberapa kota besar pasca revolusi politik NU, yaitu: LKiS di Yogyakarta, eLSAD di Surabaya dan Lakpesdam NU di Jakarta. Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

a. eLSAD di Surabaya

Lembaga Studi Agama dan Demokrasi (eLSAD) pada mulanya merupakan sebuah forum studi mahasiswa “Gerbang” yang terdiri dari sejumlah mahasiswa Universitas Airlangga dan IAIN – sekarang UIN – Sunan Ampel, Surabaya yang didirikan pada tahun 1993 dengan sifat keanggotaan terbuka. Dalam perkembangan selanjutnya, pada 1 Mei 1996 eLSAD menjadi

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, hlm. 48-49.

forum studi mahasiswa yang merumuskan kembali program-programnya secara lebih tegas, yakni dialog antaragama, penelitian mandiri dan penerbitan tentang agama dan demokrasi.³¹ Kemudian sesudah kebanyakan para mahasiswa menyelesaikan studi lembaga ini berupaya meningkatkan kajian yang lebih bernuansa intelektual dan idealistik. eLSAD berbenah diri dengan menegaskan jati dirinya sebagai lembaga nirlaba yang bergerak dalam studi dan penelitian diseputar masalah-masalah agama dan demokrasi. Jati diri itu diwujudkan dalam bentuk visi yang bersifat partisipatoris untuk menggali wacana terpendam dalam sejarah keberagamaan masyarakat untuk selanjutnya diangkat dalam ruang publik.

Kegiatan eLSAD sendiri terdiri dari beberapa divisi, yaitu divisi kajian, divisi penelitian dan divisi penerbitan. Divisi kajian dimaksudkan untuk memberikan sumbangan wacana pemikiran dan gagasan-gagasan alternatif tentang perubahan-perubahan masyarakat dari perspektif agama. dalam hal ini eLSAD berupaya menggali dan memecahkan sebanyak mungkin masalah-masalah sosial, politik, hukum, ekonomi, agama dan demokrasi yang hingga kini belum terjawab. Bentuk kajian yang dilakukan kebanyakan berupa diskusi-diskusi, seminar rutin bulanan yang diberi nama “Forum Cendikia Muda (FCM)” atau insidental apabila dianggap perlu. Diskusi atau seminar rutin ini diikuti oleh para anggota eLSAD dan kalangan intelektual muda, aktivis LSM, mahasiswa, agamawan muda dan pers. Sedangkan diskusi atau seminar yang bersifat insidental dilaksanakan apabila dianggap perlu dengan

³¹ *Ibid.*, hlm. 50.

mengangkat tema-tema yang berhubungan dengan isu-isu aktual dan merespon situasi yang sedang berkembang.³²

Berbagai penemuan teoritik dalam kajian diskusi dan seminar-seminar itu ditindaklanjuti dengan membangun asumsi dasar dan mengumpulkan data pengetahuan yang orisinal di tengah perubahan masyarakat. Data kemudian diteliti melalui divisi penelitian untuk diharapkan dapat memperkuat atau mematahkan asumsi yang muncul dalam kajian sebelumnya. Penelitian juga banyak dilakukan secara pustaka dan studi lapangan, dengan metodologi penelitian yang bernuansa partisipatoris. Hasil penelitian itu kemudian diterbitkan dan dipublikasikan melalui *Jurnal Gerbang* yang terbit dalam tiga bulanan. Jurnal ini selain memuat hasil diskusi kajian dan penelitian juga memuat tulisan-tulisan penulis muda NU yang potensial.³³

Dalam upaya mengembangkan program-programnya, lembaga eLSAD memusatkan kegiatannya pada beberapa daerah di Jawa Timur yang dianggap sebagai lumbung pertumbuhan intelektual muda. Dalam hal ini eLSAD memerankan dirinya sebagai fasilitator untuk menyelenggarakan pertemuan dan tukar menukar gagasan dan pemikiran. eLSAD juga membangun jaringan kerjasama dengan berbagai lembaga penelitian, keagamaan, pers, pesantren, LSM dan perseorangan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Tokoh eLSAD yang sering menuangkan gagasannya dan kerap menjadi subyek penelitian adalah Mulidin (l. 1969). Seorang kelahiran Jombang yang merupakan alumni FISIP dan mantan aktivis PMII UNAIR serta alumni

³² *Ibid.*, hlm. 51.

³³ *Ibid.*

Pesantren al-Muttaqin Kediri, yang menjabat sebagai Direktur eLSAD. Selain Mulidin, nama Anom Surya Putra, Aminoto Sa'doellah dan Zainul Munasichin kerap menjadi buronan penelitian. Selain sebagai Wakil Direktur, Anom Surya merupakan penanggungjawab penyelenggara Forum Cendekia Muda (FCM), inisiator Redaksi *Gerbang* dan merupakan salah satu dari beberapa pendiri eLSAD. Sedangkan Aminoto Sa'doellah dan Zainul Munasichin masing-masing merupakan Redaktur dan Staf Redaksi *Jurnal Gerbang*.³⁴

Struktur organisasi pertama eLSAD terdiri dari Direktur (Maulidin) dan Wakil Direktur (Anom Surya Purta). Kemudian Sekretaris (Wahyuni Widyaningsih) dan Bendahara (Siti Nurjanah). Disusul kemudian oleh Divisi Kajian (Wahyuni Setyaningsih sebagai Manajer dan Agus Miftahus Surur sebagai Staf), Divisi Penerbitan (Musyafi Ma'ad sebagai Manajer dan M. Syaiful Bahri sebagai Staf), Divisi Penelitian (Mulli Trisna sebagai Manajer dan Mochtar Wahyu Oetomo dan Siti Nurjanah sebagai Staf). Untuk Konsultan dipegang (Soetandyao Wignyosoebroto, A. Abdul Muchit Muzadi, M. AS. Hikam, Dede Oetomo dan Abdul Mun'im), dan Relawan (A. Wahib Wahab, A. Faruq Zawawi, Maftuhin R. Rasmani, Nur Syam dan Simon Filantropa).³⁵

b. LKiS di Yogyakarta

LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) adalah sebuah organisasi nirlaba yang lahir dan berkedudukan di Yogyakarta. Sebelum menjadi institusi, LKiS merupakan kelompok diskusi kecil sejumlah mahasiswa Islam yang

³⁴ *Ibid.*, hlm. 53.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 52.

berlatar belakang tradisional. Pertemuan diantara mereka dilakukan secara informal dan terus menerus sejak tahun 1980an. Dalam kegiatan itu, mereka banyak mendiskusikan berbagai persoalan yang berkaitan dengan kebijakan penguasa otoriter Orde Baru, terutama kecenderungannya dalam memanipulasi Islam sebagai sumber legitimasi politik dan cara-cara yang digunakan untuk mengebiri nilai-nilai demokrasi. Untuk memaksimalkan upaya yang dilakukan itu, mereka kemudian membentuk lembaga yang bekerja untuk mempromosikan nilai-nilai demokrasi, menyebarkan pemikiran Islam yang toleran dan menumbuhkan budaya kritis transformatif melalui diskusi umum, penerbitan buku-buku, buletin bulanan, advokasi dan kebijakan publik. Lembaga ini kemudian berdiri sebagai NGO yang bergerak dalam bidang penerbitan. LKiS membawa gagasan-gagasan pemikiran baru dalam bidang demokratisasi, pluralisme yang bertujuan untuk membangun pemikiran Islam yang moderat guna mendorong terciptanya demokrasi, pluralisme, multikulturalisme dan toleransi di kalangan kaum muslim.³⁶

Dengan demikian, dibentuknya LKiS merupakan upaya memasifkan gerakan dengan tujuan mempromosikan nilai-nilai demokrasi, persamaan dan mengeliminasi segala bentuk diskriminasi yang didasarkan atas ras, agama, struktur sosial dan gender. Selain itu, kelahiran LKiS juga difungsikan sebagai agen pemberdayaan masyarakat Indonesia yang lemah dan termarginalkan, sebagai agen pembangunan yang berswadaya dan mandiri yang didasarkan atas tradisi mereka yang plural serta menjadi agen penyebaran pemikiran

³⁶ As'ad Said Ali, *Pergolakan Di Janting Tradisi NU yang Saya Amati* (Jakarta: LP3ES, 2008), hlm. 169.

keagamaan yang toleran dan transformatif, terutama menghembuskan nilai-nilai perdamaian dari tradisi Islam diantara masyarakat yang plural.³⁷

Dalam menerjemahkan tujuan serta sasaran yang demikian ke dalam pelaksanaan, membangun kerjasama dengan pihak luar, LKiS mendasarkan pilihan gerakannya atas dasar nilai-nilai sebagai berikut: 1) Egalitarianisme, yaitu menentang segala bentuk represif, diskriminatif yang didasarkan atas gender, agama, ras serta kelas dan status sosial; 2) Pluralisme, yaitu menyadari dan mengapresiasi pluralitas kepercayaan agama dan warisan budaya; 3) Anti kekerasan, dalam arti tidak mentolerir setiap bentuk kekerasan; 4) Pendekatan Emansipatif, yaitu bekerjasama dengan berbagai pihak yang mencita-citakan perubahan struktural dan menempatkan masyarakat sipil sebagai pelaku utama perubahan sosial.³⁸

Agenda saling berkaitan seperti dijelaskan di atas, dilakukan melalui beberapa langkah:³⁹ *Pertama:* penelitian, seminar dan lokakarya. Bentuk kegiatan seperti ini dimaksudkan untuk mengeksplorasi berbagai masalah dan menyebarkan wacana yang berkaitan dengan isu-isu pluralisme dan hubungan antar pemeluk agama. Hasil penelitian yang pernah dihasilkan misalnya, penelitian tentang “Sumber-Sumber Pluralisme di Yogyakarta” tahun 2000 dan “Pluralisme Agama di Tiga Kota Jawa, Yogyakarta, Solo dan Salatiga” tahun 2001. Hasil penelitian ini kemudian disosialisasikan melalui seminar-seminar dan lokakarya dengan berbagai masyarakat pemeluk agama.

³⁷ Sholeh, *Arus...*, hlm. 54-55.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 55.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 55-58.

Kedua: Media Pluralis, dengan menerbitkan buletin mingguan *al-Ikhtilaf* (Kontroversi) untuk menawarkan wacana-wacana Islam alternatif kepada kaum muslimin dalam jama'ah sholat Jum'at. *Al-Ikhtilaf* didistribusikan setiap seminggu melalui jaringan jama'ah masjid-masjid di 20 daerah di Jawa, Sulawesi, Nusa Tenggara Barat dan Kalimantan Selatan.⁴⁰ LKiS juga memproduksi film-film dokumenter tentang ritual-ritual lokal dan pluralitas agama di sebuah desa di Yogyakarta sebagai contoh aplikatif dari masyarakat yang berbeda-beda menyesuaikan dengan pluralitas dengan cara yang damai. Selain itu, LKiS juga memproduksi film drama dan memproduksi program *talkshow* mingguan yang juga tentang pluralitas agama. Kemudian mereka mengembangkan sistem layanan informasi online dengan website: <http://www.lkis.org> dan <http://www.lkisonline.com> sebagai kesempatan untuk tukar menukar gagasan diantara mereka yang memiliki kepedulian mengemukakan pandangan-pandangan umum alternatif.

Ketiga: Pelatihan Hak Asasi Manusia dan Pendidikan Kewargaan. Mengorganisasi pelatihan “Islam wa-Taqwim al-Dhururiyyah al-Khamsa” (Menyebarkan Nilai-nilai Hak Asasi Manusia dalam Perspektif Islam Baru) di sejumlah pesantren di berbagai daerah di Jawa dan di beberapa wilayah konflik, seperti Aceh, Mataram dan Makassar. selain itu LKiS juga mengorganisasi serangkaian pendidikan singkat alternatif tentang pandangan-pandangan Islam transformatif dan toleran, dengan tema “Belajar Bersama Islam Transformatif dan Toleran”. Adapun untuk materi kajian pendidikan

⁴⁰ *Ibid.* Hlm. 56.

terdiri atas dialog antar agama, Islam dan Feminisme, Islam dan Politik Kenegaraan dan berbagai wacana kritis transformatif lainnya tentang agama.

Keempat: proyek pembinaan masyarakat muslim yang transformatif dan toleran. Ini merupakan suatu eksperimentasi pengejawantahan gagasan yang telah dikembangkan oleh lembaga untuk kemudian dipraktikkan, dan ini sekaligus merupakan suatu upaya untuk mendapatkan sebuah model kerja untuk mencapai tujuan. Proyek ini telah dilaksanakan di dua kota di Jawa, yaitu Tasikmalaya (Jawa Barat) dan Probolinggo (Jawa Timur). Di Tasikmalaya di bangun sebuah pesantren yang berbasis jaringan kerja untuk memberikan advokasi bagi kepentingan masyarakat dan menentang kecenderungan sektarian dalam kebijakan publik lokal. Sedang di Probolinggo membangun kerjasama dengan sejumlah komunitas agama, hal ini berfungsi sebagai upaya agar para petani kecil tembakau di wilayah tersebut bisa lebih baik.

Kelima: Penerbitan buku. Penerbitan buku-buku pemikiran merupakan ciri kras konsep lembaga LKiS. Sepanjang sejarah perjalanannya, lembaga ini telah menerbitkan ratusan judul dan jenis buku tentang unsur tradisi keagamaan yang bebas. Penerbitan buku-buku tersebut tidak semata karena memenuhi jajanan buku di tengah pasaran, tetapi merupakan agenda kultural sebagai pengejawantahan program dan gagasan, yaitu mentransformasikan nilai-nilai pengetahuan khususnya pengetahuan keislaman sesuai dengan tujuan lembaga didirikan. Mendiskusikan buku-buku terbitannya menjadi agenda rutin yang dianggap penting untuk memperkaya wacana keagamaan dan mempromosikan nilai-nilai pluralis dan demokratis di negeri tercinta ini.

Struktur dan jaringan kerja lembaga LKiS terdiri atas para santri muda dan para aktivis organisasi mahasiswa dari berbagai aktivitas transformatif pada tingkatan *grass roots*. Sedangkan kerjasama dilakukan dengan berbagai pesantren sebagai pengembangan wacana Islam transformatif dan pemberdayaan masyarakat di sekitarnya. Selain itu, kerjasama dengan berbagai perguruan tinggi LSM dalam dan luar negeri juga tidak luput dari daftar agenda kerjasama LKiS, sebagai upaya memperkuat gerakan. Diantara tokoh LKiS yang kerap menuangkan ide pemikiran tentang keagamaan, kabangsaan, kenegaraan, sosial, kemasyarakatan, politik, dan kebudayaan adalah Hairus Salim, M. Ridwan dan Jadul Maula. Selain itu, mereka juga sering dijadikan sebagai subyek penelitian.⁴¹

c. Lakpesdam NU di Jakarta

Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumber Daya Manusia (Lakpesdam) NU merupakan salah satu kelembagaan otonom PBNU yang ada disetiap tingkat kepengurusan NU. Lakpesdam ini berfungsi mengupayakan pengembangan sumber daya manusia melalui berbagai program kerja. Diantara program-program resmi Lakpesdam NU yang sesuai dengan rumusan langkahnya adalah penelitian dan pelatihan serta penerbitan Jurnal *Tashwirul Afkar*, salah satu media ilmiah yang menyalurkan berbagai gagasan dan pemikiran pembaruan yang muncul di kalangan generasi muda NU. Jurnal ini mulai diterbitkan tahun 1997 dengan tema utama “Menafsir Ulang Ahlussunnah wal-Jama’ah”. Dalam perkembangan selanjutnya, *Tashwirul*

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 57-58.

Afkar menjalin kerjasama dengan *The Asia Foundation* (TAF) yang memberikan bantuan dana sehingga jurnal ini mampu tampil dalam bentuk dan format yang bagus dan menarik dengan artikel-artikel yang ilmiah. Tema umum artikel menyangkut tentang pemikiran dan wacana keagamaan, kemasyarakatan, kebangsaan dan global.⁴²

Struktur pengelola *Tashwirul Afkar* terdiri dari Penanggung Jawab Redaksi (Mufid A. Busyairi), Pemimpin Usaha (Taswin), Pemimpin Redaksi (Ulil Abshar Abdalla) dan Redaksi Ahli (KH. Abdurrahman Wahid, KH. A. Musthofa Bisri, KH. Ali Yafie, KH. Hasyim Muzadi, KH. Tholhah Hasan, KH. Masdar Farid Mas'udi, KH. Said Aqil Siradj dan Muhammad AS Hikam). Redaktur pelaksana dipegang oleh M. Imaduddin Rahmad dan Musoffa Basyir Rasyad. Kemudian dibentuk Tim Redaksi untuk setiap nomor. Misalnya Tim Redaksi untuk No. 14, 2003 adalah Abdul Mun'im DZ, Abdurrahman Kasdi, Abd. Moqdis Ghazali, Ahmad Baso, Ahmad Suaedy, Helmy Ali, Khamami Zada, Masykur Maskub, Marzuki Wahid, Rumadi, Syafiq Hasyim dan Zuhairi Misrawi. Sedangkan untuk pemasaran adalah Viva Tarlina dan Nur Usman.⁴³ Selain menerbitkan jurnal, Lakpesdam NU juga menerbitkan buku-buku tentang pembaruan dan transformasi pemikiran. Mereka yang paling banyak mengekspresikan gagasan, pemikiran dan sering menjadi subyek penelitian adalah Ulil Absar Abdalla, M. Imaduddin Rahmat, Ahmad Baso, Zuhairi Misrawi, Marzuki Wahid, Syafiq Hasyim, Abd. Mun'im

⁴² *Ibid.*, hlm. 59-60.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 60.

DZ, Khamami Zada, Rumadi, Zuly Qodir, Imam Yahya, Mujiburrahman, dan Abdurrahman Kasdi.⁴⁴

D. Analisis Logika Kausalitas : Pendekatan Rasionalis-Filosofis

Analisa data dalam penelitian ini menggunakan pendekatan rasionalis-filosofis, yaitu dengan memetakan hubungan kausalitas antara dimensi pemikiran dengan implikasinya terhadap pengembangan institusi pendidikan NU. Adapun penjelasannya adalah sebagai berikut:

1. Tinjauan Ontologis

Secara ontologis, hakikat pendidikan bagi komunitas NU pada prinsipnya menganut system madzhab dan menjunjung tinggi nilai-nilai khazanah ilmu pengetahuan yang terpusat pada ulama salaf, itu berarti sistem pendidikan yang diterapkan berbentuk tradisionalisme-madzhabiyah. Ini dibuktikan dengan banyaknya lembaga pendidikan otonom NU yang menerapkan sistem pendidikan tradisional dengan berpusat pada pembelajaran kitab-kitab ulama salaf sebagai upaya pelestarian tradisi dan nilai-nilai keislaman yang berpaham *ahlussunnah wal-jama'ah*. Pola pendidikan yang diterapkan hanya membahas karya-karya ulama klasik yang *muktabar* dengan berbagai metode pembelajaran yang tekstual-konservatif, seperti halnya menghafal dan mengartikan. Itupun kebanyakan kitab-kitab yang dikaji hanya sekedar kitab-kitab yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari (fikih). Tradisi kritik terhadap matan kitab-kitab ulama klasik hampir tidak pernah diterapkan sama sekali. Hampir tidak ada pembaruan pemikiran di lingkungan NU untuk waktu

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 60-64.

yang lama. Atas dasar itu pula, tradisi pengajaran dan wacana keislaman yang cenderung tekstualisme-konservatisme terhadap imam madzhab, membuat pemikiran di kalangan NU mengalami kejumudan pemikiran.

Kejumudan pemikiran keislaman yang dialami oleh NU tidak mendapat perhatian serius untuk waktu yang lama. Ditambah lagi ketika NU secara struktural bermetamorfosis menjadi partai politik. Totalitas perjuangan NU di ranah politik secara otomatis tertuju pada kekuasaan dan tentunya mengabaikan pengembangan khazanah ilmu-ilmu keislaman NU. Hasilnya adalah, ilmu keislaman di lingkungan NU mengalami kemandekan serius. Pesantren dari masa ke masa hanya menjadi palang pintu dan pelestarian tradisi keilmuan ulama-ulama klasik tanpa pernah mengalami perkembangan keilmuan. Maka tidak heran jika Islam yang diterapkan dilingkungan NU identik dengan Islam tradisionalis. Pola berpikir NU seringkali bercorak sufistik dan mistik. Sikap eklektik dan atomistik terhadap kitab-kitab yang *muktabar* kemudian termanifestasi dalam sistem pendidikan NU yang cenderung dikotomik hingga berimplikasi pada kepincangan kepribadian. Dengan demikian, secara ontologis, adanya pengembangan di sejumlah institusi pendidikan otonom NU dilatar belakangi oleh keadaan mereka yang terbelenggu oleh pemikiran mereka sendiri, tradisi keilmuan dilingkungan NU mengalami kemandekan, dan implementasi pendidikan NU terkesan monoton dan dokotomik. Celakanya lagi, pesantren seolah hanya digunakan untuk mendulang suara yang masif bagi partai NU.

Keadaan ini baru disadari setelah kehadiran tokoh reformis NU yang mampu mengembalikan posisi NU dalam keadaan seperti semula. Kemunculan KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai figure lokomotif gerakan kultural NU dipandang sebagai titik awal dalam kilas balik sejarah pendidikan NU. Kemunculan tokoh tersebut ditandai oleh terjadinya revolusi paradigmatis (khittah) yang secara historis terjadi pada tahun 1984 ketika Mukhtamar NU di Situbondo dan memilihnya sebagai pimpinan tanfidziyah NU. Terpilihnya Gus Dur sebagai ketua tanfidziyah NU dibarengi dengan kembalinya NU ke pangkuan ummat setelah sebelumnya menjelma sebagai partai politik. Kembalinya NU ke “khittah 1926” tidak hanya menempatkan NU dalam posisi semula, tetapi secara bersamaan “khittah” telah menggeser paradigma keislaman NU (Aswaja) dari tradisionalisme madzhabiyah hingga ke post-tradisionalisme manhaj al-fikr al-madzhabiyah. Ini dibuktikan dengan adanya pergeseran aktivitas NU yang semula menghabiskan energinya untuk mendulang suara (politik praktis) kini beralih pada persoalan-persoalan terkait isu-isu sosial-ekonomi-kemasyarakatan-keagamaan yang ditandai dengan kian menjamurnya wacana sosial-intelektual (*syu'un ijtima'iyah*) oleh sejumlah anak muda NU sebagai respon terhadap dinamika perubahan sosial hingga pada batas-batas tertentu merambah pada rekonstruksi paradigma keagamaan yang pada gilirannya melahirkan sejumlah tuntutan pembaruan.

Pembaruan yang dimaksud tidak lain adalah pembaruan dalam bidang gerakan pemikiran (metode bermadzhab) dan gerakan pembaruan di bidang institusi pendidikan (LSM, Pesantren, Universitas). Karenanya, jika ditinjau

dari keadaan yang demikian, terdapat hubungan kausalitas antara pergeseran paradigma keislaman NU dengan pengembangan institusi pendidikan otonom NU, baik lembaga otonom yang berbasis perkaderan, maupun lembaga otonom yang berbasis pendidikan formal dan pendidikan non-formal.

2. Tinjauan Epistemologis

Berangkat dari bangunan pemikiran NU seperti telah disebutkan di atas, dan dengan memanfaatkan momentum “khittah 1926” NU, kiranya ini menjadi alasan epistemologi yang tepat untuk merubah paradigma pemikiran dan pendidikan NU. Tidak cukup menjadi seorang santri yang hanya menguasai ilmu agama untuk berada dalam dunia ketiga ini. Atas dasar itu, maka perlu dicari terobosan baru dalam berpaham keagamaan sebagai upaya pengembangan pemikiran yang lebih dinamis serta kontekstual dan operasional sesuai dengan kebutuhan adanya perubahan. Gus Dur sebagai tokoh lokomotif gerakan intelektual NU telah mengilhami sekelompok anak muda NU untuk melakukan berbagai terobosan, baik itu berupa terobosan gagasan pemikiran, hingga terobosan gerakan yang mampu merombak sebuah tradisi dan bangunan paradigma keagamaan NU.

Ditinjau dari perspektif aksiologis, Upaya anak muda NU yang dimotori oleh Gus Dur ketika melakukan wacana pembaruan, sebenarnya mereka mencita-citakan agar terciptanya generasi NU yang integral, yaitu menjadi manusia ideal (*insan kamil*). Ideal dalam pengetahuan agama serta ideal dalam pengetahuan umum. Tujuan pendidikan seperti ini hanya mungkin dilakukan melalui model pendidikan integral, yaitu modernisasi pendidikan.

Selama ini kita melihat nampak sekali adanya ketimpangan pribadi generasi NU. Penguatan kemampuan yang hanya tertuju pada kebahagiaan eskatologi masih kerap kali mendominasi. Ini bahkan mengabaikan persoalan duniawi. karenanya, bukan suatu kebohongan jika dikatakan bahwa mayoritas warga NU tumbuh subur di daerah pinggiran dengan kehidupan yang pas-pasan. Dalam kondisi yang demikianlah Gus Dur sebagai lokomotif gerakan NU hadir dengan mencoba menggeser posisi warga NU yang marjinal menuju kesejahteraan. Sejahtera secara pemikiran serta sejahtera dalam segala keadaan. Oleh karena itu, jalan untuk menuju itu kesejahteraan itu adalah pembenahan di sektor pendidikan.

Tesis Gus Dur tentang pengembangan institusi pendidikan sendiri bermuara pada dua hal yang saling terkait dalam pendidikan Islam. kedua hal itu adalah pembaharuan pendidikan Islam dan modernisasi pendidikan Islam.⁴⁵ Inti dari kedua persoalan ini adalah, pertama ajaran formal Islam harus diutamakan, dan kaum muslim harus dididik mengenai ajaran-ajaran agama mereka. Yang diubah adalah cara menyampaikannya kepada peserta didik, sehingga mereka akan mampu memahami dan mempertahankan “kebenaran”. Kedua, pendidikan Islam seharusnya tidak hanya disampaikan dalam ajaran-ajaran formal Islam di sekolah/madrasah belaka, melainkan juga melalui sekolah non-agama yang berserakan di segala penjuru dunia.⁴⁶

Atas dasar itu, maka solusi epistemologi yang ditawarkan adalah mutlak pembaharuan di ranah pendidikan. Pendidikan yang dimaksud

⁴⁵ Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: Democracy Project, 2011), hlm. 244.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 244-245.

merupakan lembaga pendidikan yang mampu menciptakan manusia ideal, yaitu pendidikan yang dapat menggabungkan nilai-nilai ketuhanan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan kealaman (pendidikan integral). Dilaksanakan tidak hanya dalam konteks pendidikan formal, tetapi juga dalam lembaga pendidikan non-formal yang memiliki tujuan untuk menyemai benih pendidikan keislaman. Sedangkan pengembangan wacana pemikiran keislaman ditujukan pada upaya memperkokoh bangunan paradigma keislaman yang lebih ideal dan universal. Hal ini dapat dilakukan melalui diskusi ilmu-ilmu keislaman, penelitian dan pembacaan terhadap isu-isu kekinian.

Sedangkan pengembangan wacana pemikiran keislaman diorientasikan kepada universalitas paradigma keagamaan dan kebudayaan, merawat serta memperkokoh fondasi keagamaannya. Contoh nyata dalam hal ini misalnya pembaruan pemikiran keagamaan NU. Seperti yang dipahami sebelumnya, pandangan teologi (Aswaja) NU semula dipahami sebagai doktrin agama yang bersifat teosentris. Namun dalam proses perjalanannya, pandangan terhadap Aswaja mengalami pergeseran yang diakibatkan oleh sentuhan intelektual dan sosial-budaya dari luar kalangan maupun kalangan mereka sendiri. Hasil dari persentuhan itu kemudian melahirkan sejumlah gagasan baru sehingga menuntut cara pandang baru pula terhadap pandangan keagamaan mereka.

Aswaja versi NU yang semula dimaknai sebagai doktrin keagamaan yang hanya berurusan dengan dimensi vertikal (dogma), kini dimaknai sebagai metodologi (*manhajy*) pemikiran keagamaan dalam memecahkan persoalan, khususnya terkait dengan persoalan yang menyangkut isu-isu kekinian. Bukan

lagi teosentris sebagai pusat pengkajian, tetapi teantroposentris sebagai pusat kajian. Implikasi dari pandangan teologi yang memposisikan manusia sebagai pusat pengkajian, dalam kaitannya dengan kehidupan sehari-hari misalnya, mereka melakukan pembaruan dalam tradisi fikih. Tradisi fikih NU yang semula hanya bersifat *qauly* dalam prosesi pengambilan hukum, kini mulai bergeser pada *manhajy* sebagai konsekuensi logis dari berteologi secara *manhajy*. Selain telah merambah isu-isu kontemporer dalam membahas persoalan, pembaruan cara pengambilan keputusan hukum berdasarkan tradisi baru fikih NU lebih diorientasikan kepada kemaslahatan, setelah semula fikih dipahami sebagai hukum *taklifi*, kini mulai dipahami sebagai hukum *islahi*.

Menariknya, ketika mereka membangun wacana pemikiran keagamaan, mereka tidak membuang tradisi lama seperti kebanyakan organisasi keagamaan pada umumnya. Mereka yang melakukan pembaruan di berbagai bidang keagamaan justru menempatkan tradisi sebagai fondasi pengembangan pemikiran keagamaan, termasuk pembaruan hukum keislaman perspektif NU. Inilah yang membedakan tradisi intelektual NU dengan ormas yang lain. Karena metodologi yang digunakan dalam menggali hukum berbeda, maka produk yang dihasilkan juga akan berbeda. Hal ini terbukti dengan berbagai gagasan yang muncul dari kalangan NU, yang sama sekali banyak mengusung isu-isu budaya lokal, seperti halnya gagasan Islam Nusantara dan lain sebagainya. Dalam produk hukum misalnya, tradisi diposisikan sebagai pusat penggalian hukum fikih NU. Hasilnya seperti dikatakan oleh Ahmad Baso bahwa dalam batas-batas tertentu tradisi fikih NU melampaui *Islamic*

Studies di perguruan tinggi yang kebanyakan hanya bermakna ideal di ruang kelas dan dalam teks-teks akademik belaka, sedangkan implementasinya nyaris nol. Lihatlah ketika cairnya konflik etnisitas yang bernuansa agama ditemukan justru dengan kembali kepada “local wisdom”, yakni dengan kembali kepada identitas budaya dan lokalitas sebagai antroposentris, dan bukan melalui wacana “Islam Universal” seperti yang menjadi jargon *Islamic Studies*. Hal ini menunjukkan bahwa, tradisi sebagai basis dan tolok ukur gerakan NU telah menandingi universalitas *Islamic Studies*.

Disadari atau tidak pandangan keagamaan NU dengan berbagai alasan telah melampaui tradisionalisisme-madzhabiyahnya, ini termanifesto dalam gerakan pembaruan keagamaan melalui sejumlah wacana sosial-intelektual (*syu'un ijtimai'iyah*). Melalui gerakan yang linier, keadaan ini pada gilirannya telah merambah pada isu-isu kontemporer yang semula wacana intelektual NU hanya bersifat partikular kini mulai masuk dalam wacana yang lebih universal. Ini tidak lain karena adanya berbagai pembaruan di lingkungan NU sebagai dampak dari pergeseran paradigma perpolitikan NU. Wacana pembaruan paradigma keislaman NU itulah yang kemudian berefek domino terhadap lahirnya berbagai institusi otonom NU sebagai wadah implementasi bagi gagasan universalitas wacana keislaman NU. Karena lembaga-lembaga yang berada di bawah naungan NU bersifat tradisionalis, maka perlu dilakukan pengembangan di berbagai sektor, seperti lembaga pendidikan pesantren sebagai pembibitan kader keulamaan NU, perguruan tinggi sebagai pembibitan kader intelektual NU, lembaga bahtsul masa'il sebagai produksi

hukum NU, serta lembaga-lembaga sosial-kemasyarakatan (LSM) otonom NU sebagai respon terhadap perkembangan ekonomi, politik, dan sosial keagamaan masyarakat postmodern.

Maka sekali lagi peneliti tegaskan, bahwa secara epistemologis, pembaruan di sejumlah institusi seperti yang disebutkan di atas merupakan sebuah konsekuensi logis atas gagasan universal dan merupakan bentuk implementasi atas gagasan pembaruan di lingkungan NU tersebut. Serta yang tidak kalah pentingnya adalah tuntutan adanya sebuah operasionalisasi langkah organisasi berdasarkan keadaan masyarakat global yang juga menuntut adanya kontinuitas gerakan. Pengembangan institusi pendidikan NU merupakan buah dari gagasan universal pergeseran paradigma keislaman NU.

3. Tinjauan Aksiologis

Kita telah melihat perkembangan NU secara konseptual terkait agenda universal wacana keislamannya melalui sejumlah proyek pengembangan pendidikan dan tidak sedikit sumbangan pemikiran dalam menyikapi isu-isu kekinian. Fakta itu kiranya dapat menjadi bukti bahwa NU telah melakukan pengembangan pendidikan baik di ranah pemikiran keislaman hingga akhirnya merambah pada pengembangan institusi pendidikan NU sendiri. Pendidikan pemikiran keislaman dan Institusi pendidikan yang dimaksud disini adalah, sebagaimana dikatakan oleh Gus Dur sendiri dalam tulisannya seperti yang telah peneliti kutip di atas ketika menyoal terkait pendidikan, bahwa pendidikan Islam harus beragam. Memaknai pendidikan Islam dengan hanya sebagai sebuah institusi pendidikan formal seperti sekolah dan madrasah,

adalah ketidakmampuan memahami kenyataan serta hanya akan mempersempit pandangan umat Islam terhadap pendidikan itu sendiri.⁴⁷ Dalam kenyataannya, pendidikan Islam itu mempunyai banyak model pengajaran, baik yang berupa pendidikan sekolah, maupun pendidikan non-formal seperti pengajian, halakah, diskusi, arisan dan lain sebagainya. Keragaman jenis dan corak pendidikan Islam seperti ini telah terjadi seperti kita amati di tanah air kita dewasa ini.

Jika peneliti merujuk pada gagasan aksiologis tentang pengembangan pendidikan Islam perspektif Gus Dur di atas, bahwa adanya sejumlah pengembangan wacana pendidikan pemikiran keislaman, pengembangan institusi pendidikan NU, baik sebagai lembaga pendidikan formal, non-formal maupun informal NU merupakan implikasi logis atas sejumlah gagasan yang ditawarkan oleh figur lokomotif gerakan NU itu.⁴⁸ Secara epistemologis – yang lagi-lagi peneliti tegaskan – pengembangan lembaga pendidikan NU tidak hanya dilakukan pada lembaga pendidikan formal seperti sekolah dan madrasah. Tetapi juga lembaga pendidikan non-formal seperti pesantren, LSM atau organisasi-organisasi yang hanya sekedar perkumpulan tetapi memiliki agenda dan kontribusi dalam khazanah pemikiran keislaman. Selain karena luasnya medan kajian NU, pengembangan wacana pendidikan berbasis sosial-kemasyarakatan (*syu'un ijtima'iyah*) dipandang lebih aktual dan lebih dekat dengan agenda, visi dan misi gerakan NU.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 246.

⁴⁸ Ini bukan berarti peneliti menanggalkan sejumlah gagasan lain seperti berbagai kontribusi pemikiran anak muda NU serta cita-cita dan agenda pembaruan organisasi NU sendiri. Tetapi, figur Gus Dur sendiri dalam banyak hal menjadi tolok ukur kesuksesan gerakan NU, Termasuk lokomotif bagi pembaruan paradigma keislaman NU sendiri.