

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 4, Number 4, 1997



ISLAM AND MEDICAL SCIENCE:
EVIDENCE FROM MALAYSIAN AND INDONESIAN FATĀWĀ
M. B. Hooker

ISLAMIC LEGAL LITERATURE
AND SUBSTANTIVE LAW IN INDONESIA
Nur Ahmad Fadhil Lubis

AN EMPIRICAL ASSESSMENT
OF DIVORCE LAW REFORM IN INDONESIA
Mark Cammack

INDONESIANS IN SAUDI ARABIA:
WORSHIP AND WORK
Laurence Husson

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Volume 4, Number 4, 1997

EDITORIAL BOARD:

Harun Nasution
Mastubu
M. Quraish Shibab
A. Aziz Dablan
M. Satria Effendi
Nabilah Lubis
M. Yunan Yusuf
Komaru'ddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Muslim Nasution
Wahib Mu'thi

EDITOR-IN-CHIEF:

Azyumardi Azra

EDITORS:

Saiful Mujant
Hendro Prasetyo
Johan H. Meuleman
Didin Syafruddin
Ali Munbanif

ASSISTANTS TO THE EDITOR:

Arief Subhan
Oman Fathurrahman
Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR:

Donald Potter

ARABIC LANGUAGE ADVISOR:

Nursaniad

COVER DESIGNER:

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492) is a journal published quarterly by the *Institut Agama Islam Negeri* (IAIN, The State Institute for Islamic Studies) Syarif Hidayatullah, Jakarta. (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Department of Religious Affairs of the Republic of Indonesia. It specializes in Indonesian Islamic studies, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines.

All articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

NU; Islam Tradisional dan Modernitas di Indonesia

Greg Barton & Greg Fealy (eds.), *Nahdlatul Ulama: Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, Clayton, Victoria: Monash Asia Institute, Monash University, 1996, 293pp.

Abstract: *As stated by Abdurrahman Wahid in his introduction, the book under discussion is the first one written in English, not in the Indonesian language, that discusses the Nahdlatul Ulama (NU). This is of course very surprising, since the NU is one of the largest Muslim organizations in Indonesia.*

The book aims at explaining the nature of the NU as a traditionalist movement. It is widely believed among many circles that traditionalists are backward in orientation and ossified in their understanding of Islamic thought and practices. It is supposed that their persistence in upholding orthodox Islamic law leads them to reject modernity and a rational approach to life. These suppositions, as one might expect, lead many observers of Indonesian Islam to ignore the NU in their studies.

This book consists of nine chapters written by Greg Barton, Greg Fealy, Andree Feillard, Mitsuo Nakamura, Martin van Bruinessen, and Douglas Ramage. Most of the articles have been published elsewhere in various journals. The collection of articles is arranged in approximate chronological order and spans from the period of early development of the NU to 1995. Most articles, however, deal with later developments of this organization. The articles cover the historical and political development of the NU, particularly during the New Order era and the political and intellectual biography of three prominent NU leaders: Wahab Chasbullah, Achmad Shiddiq, and Abdurrahman Wahid. Wahab Chasbullah undoubtedly was one of the most controversial figures of the NU, while Abdurrahman Wahid is indeed controversial in the NU's contemporary

history.

There are several related themes and issues which recur throughout the book. The first of these concerns the nature of the NU's political ideology and behavior. Critics have often accused the organization of being motivated by material and social advancement rather than by religious principles. Various contributors to this collection argue, however, that the NU's political outlook is greatly shaped by classical Islamic thought. They consider the content of this classical heritage as well as differences of opinion within the NU over interpretation and application. This discussion serves to explain the NU's swings from political pragmatism and accommodation, as represented by Wahab Chasbullah for instance, to militancy and idealism. Some "hard liners" such as Achmad Shiddiq contested NU's political accommodation.

Within this first theme is a discussion of the NU's political behavior both during the Old Order and New Order periods. The NU's relationship with the regimes has changed over time. For example, the NU's relationship with President Sukarno's Old Order regime can be characterized as relatively close as it chose to support Sukarno's so called "Nasakom" cabinet. By contrast, during the New Order period of government, some conflicts took place between the NU and Suharto's regime. Consequently, the NU was pushed into a corner forcing it to reassess its political orientation, which, in turn, led to its decision to return the organizational founding mission of 1927 (Khittah '26) that concentrated on social and religious activities.

The second important theme considered is that of the NU's response to social change and modernity. Traditionalist Muslims have commonly been portrayed as inherently conservative and suspicious of change. Adjectives used to describe the NU have included *kolot* (old-fashioned) and *jumud* (unbending, or resistant to change). Quite to the contrary, the authors argue that traditionalists have adapted quickly and, at times, creatively to changing social and political conditions. The NU's attitudes to change are also not monolithic. Indeed, for much of the organization's history the struggle between reformist and conservative streams has dominated its internal dynamics.

Within this theme, Martin van Bruinessen analyzes broader religious and intellectual changes in traditional Islam. He challenges the stereotype of immutable traditionalism, arguing that it has demonstrated a capacity for evolution and innovation. He describes the defining elements of the NU's doctrine and devotional practices and notes the growing convergence between traditional and modernist beliefs and practices.

نهضة العلماء، أهل السنة والتحديث باندونيسيا

جريج بارتون و جريج فيلي (الناشران)، نهضة العلماء: أهل السنة والتحديث

باندونيسيا، Monash Asia Institute : Clayton, Victoria, Monash

University، ١٩٩٦م ٢٩٣ صفحة

خلاصة: وكما صرح به عبد الرحمن واحد (Abdurrahman Wahid) في تمهيدته لهذا الكتاب الذى نحن بصدد مناقشته فهو أول كتاب يغير اللغة الاندونيسية أو هو أدق كتاب فى اللغة الانجليزية يتناول عرض نهضة العلماء، وهذا بالطبع مثير من حيث أن نهضة العلماء من احدى الجمعيات الاسلامية الكبرى باندونيسيا. يستهدف الكتاب بيان طبيعة نهضة العلماء كاتجاه محافظ، وقد جرت عادة بعض الأوساط العلمية على اعتبار المحافظين بأنهم رجعيون ومتحجرون فى فهمهم للفكر الاسلامى منهجا وتطبيقا، ويقال إن إصرارهم على تأييد الأحكام الفقهية القديمة قد أفضى بهم إلى رفض التحديث والمنهج العقلانى، وكما هو المتوقع، كانت هذه الافتراضات هي التى تسبب فى أن الدارسين لاندونيسيا يتجاهلون نهضة العلماء فى دراساتهم.

ويحتوى الكتاب على تسعة فصول كتبها على حدة كل من جريج بارتون وجريج فيلي واندري فيلارد (Andrée Feillard) وميتسوو ناكامورا (Mitsuo Nakamura) ومارتن فان برونيسان (Martin van Bruinessen) ودوجلاس راماج (Douglas Ramage)، وكل مقالة قد سبق لها النشر فى مختلف

الدوريات، وقد رتبت المقالات في الكتاب حسب الترتيب الزمني المستمد من العصور الأولى لنشأة نهضة العلماء وتطورها حتى سنة ١٩٩٥م، ومع ذلك فقد ألقى معظم الكاتبين الضوء على التطورات الأخيرة الطارئة على الجمعية، علاوة على تطرقهم لموضوعات فرعية:

أولاً: التطور التاريخي والسياسي لنهضة العلماء، خاصة في عهد نظام الحكم الجديد، وثانياً: السيرة السياسية والعلمية لأبرز قادات نهضة العلماء، من أمثال عبد الوهاب حسب الله (Wahab Chasbullah) وأحمد صديق (Achmad Shiddiq) وعبد الرحمن واحد (Abdurrahman Wahid)؛ وإذا كان أكثر هؤلاء الشخصيات مدعاة للإثارة فيما مضى هو عبد الوهاب حسب الله كان عبد الرحمن واحد ممثلهم في الوقت الحاضر.

وهناك بعض الموضوعات والقضايا ذات العلاقة تتكرر خلال الكتاب، أولها طبيعة الأيديولوجية السياسية والمواقف السياسية لنهضة العلماء؛ لقد وجه نقد لاذع في أحيان كثيرة إلى هذه الجمعية بأن دوافعها كانت لمصالح مادية واجتماعية أكثر منها دينية؛ ومع ذلك فقد ذهب مختلف المساهمين في تقديم هذه المجموعة من المقالات إلى أن في المظهر السياسي لنهضة العلماء يتجسد الفكر الإسلامي القديم، وقد لاحظوا محتوى هذا التراث القديم مع ما فيه من اختلاف الآراء فيما تقوم به نهضة العلماء من تفسير له وتطبيق؛ وهذا الموضوع يبين ظاهرة التحول في موقف نهضة العلماء من الاتجاه البراجماتي والتكيفي، كما يمثله عبد الوهاب حسب الله على سبيل المثال، إلى الاتجاه المثالي والمتشدد؛ وقد سار على هذا المنوال بعض الخطوط المغالية مثل أحمد صديق.

ويتناول الموضوع الأول السلوك السياسي لنهضة العلماء، في فترتي نظام الحكم القديم ونظام الحكم الجديد، فقد طرأ تغيير على العلاقة بين نهضة

العلماء والنظام القائم؛ حيث بنت نهضة العلماء فى فترة نظام الحكم القديم اوثق علاقة واقربها مع النظام الحاكم الذى ترأسه سوكارنو (Soekarno)، بينما على العكس من ذلك فى فترة نظام الحكم الجديد حيث جرت خلافات ونزاعات بينها وبين الحكومة، بل لقد أحييت نهضة العلماء بالقوة على هامش المسرح السياسى، الأمر الذى أدى إلى تحويل اتجاهها السياسى فرجعت إلى خطة ١٩٢٦م.

وأما الموضوع الثانى الذى له أهميته فهو استجابة نهضة العلماء للتغيرات الاجتماعية والتحديث، ولقد جرت العادة على اعتبار الاتجاه المحافظ جيلة فى أهل السنة، وأنهم دائمو التشكك لكل تغير، كما أن الأوصاف اللاصقة بهم هي الرجعية والحمود، ولكن هذا الكتاب يثبت أن أهل السنة يتكيفون بسرعة وابتكار فى نفس الوقت مع الأوضاع السياسية المتغيرة والتطورات الاجتماعية الطارئة، ومهما يكن من الأمر فإن مواقف نهضة العلماء من التغير ليست على وتيرة واحدة، إنما كان تاريخ هذه الجمعية يسود فيه الصراع بين الاتجاه التجديدى والاتجاه المحافظ فى حركة ديناميكية داخليا. وفى هذا الصدد يبرز فان برويسان التغيرات فى الفكر الدينى لدى أهل السنة، فيتساءل عن جدوى الاحتفاظ بالصورة التى أُلصقت بأهل السنة بأنهم غير قابلين للتغير، مستدلا بالشواهد التى استعرضتها نهضة العلماء، ومع تحديد العناصر العقديّة والتعبديّة لنهضة العلماء بشئ من التفصيل يلاحظ زيادة التقارب بين أهل السنة والمجددين فى العقيدة والتطبيق.

Bahwa Nadlatul Ulama (NU) merupakan salah satu organisasi terbesar Islam di Indonesia tidak mengherankan lagi. Tetapi yang agaknya cukup mencengangkan adalah bahwa buku ini, sebagaimana diklaim oleh Abdurrahman Wahid, Ketua Umum Tanfidziah NU, sebagai buku pertama dalam bahasa asing (Inggris) tentang NU.¹ Itulah agaknya salah satu ironi NU; besar, tetapi seolah-olah diabaikan begitu saja oleh para peneliti dan Indonesianis. Dan karena itu, tidak heran kalau sering terjadi mispersepsi terhadap organisasi, yang disebut sementara ahli sebagai “tradisionalis” ini.

Kenyataan ini, diakui misalnya, oleh Mitsuo Nakamura. Dalam tulisannya (h. 69-70), dia mengakui bahwa dia memiliki semacam *bias* yang muncul tidak hanya dari pengalamannya ketika melakukan penelitian tentang Muhammadiyah di Kotagede, tetapi juga pada *intellectual bias* yang menganggap bahwa NU semata-mata organisasi ulama yang ketinggalan zaman di pedesaan Jawa, yang secara intelektual tidak canggih, yang secara politik oportunistik, dan yang secara kultural sinkretik.

Akibat bias intelektual itu adalah terdapatnya kecenderungan kuat di kalangan para ahli atau pengamat tentang Islam—baik pada tingkat Indonesia, maupun pada tingkat internasional—untuk lebih memberikan perhatian kepada organisasi-organisasi “modernis” atau reformis. Terdapat banyak sekali kajian yang dihasilkan para ahli dan pengamat tentang organisasi atau kaum modernis atau reformis semacam Muhammadiyah. Bahkan organisasi dan kaum modernis dan reformis ini cenderung mendapat pemberitaan lebih luas dan ekstensif dalam media massa. Karena itu, tidak aneh kalau terdapat *complaints* dari kalangan “tradisionalis” bahwa media massa di negarane-negara Muslim, termasuk Indonesia, semacam memiliki “*bias*” modernis, dengan mengorbankan kaum “tradisionalis”.

Kenapa organisasi atau kaum Muslim tradisional cenderung diabaikan dan, sebaliknya, perhatian lebih banyak diberikan kepada organisasi atau kaum Muslim modernis dan reformis? Pertanyaan memerlukan jawaban yang kompleks. Tetapi setidaknya terdapat anggapan-anggapan tertentu terhadap mereka seperti dikemukakan Nakamura. Selain itu, organisasi atau kaum tradisionalis pada umumnya dianggap tidak menarik karena mereka dipandang adalah orang-orang jumud yang ketinggalan zaman, yang berpikiran sempit dan picik; mereka adalah *remnants* (sisa-sisa) dari masa lampau yang tidak relevan lagi dengan situasi masa sekarang. Sebaliknya, organisasi atau kaum modernis atau reformis menarik karena mereka dipan-

dang sebagai orang-orang yang maju dan progresif; berpikiran luas dan mampu menjawab tantangan masa moderen.

Anggapan-anggapan seperti ini, harus diakui, belum pernah diuji kembali secara serius, khususnya dalam skala perbandingan antara NU dan Muhammadiyah di Indonesia. Dalam konteks itu, buku ini merupakan *assessment* terhadap sejumlah anggapan terhadap NU sebagai sebuah organisasi "tradisionalis". Karena itu, sebenarnya akan lebih menarik kalau anggapan-anggapan tersebut diuji kembali dalam perspektif yang lebih paradigmatic dan komparatif, misalnya dengan Muhammadiyah yang selama ini dipandang sebagai organisasi moderenis atau reformis.

Buku ini, yang merupakan kumpulan artikel beberapa sarjana asing seperti Greg Barton, Greg Fealy, Andrée Feillard, Mitsuo Nakamura, Martin van Bruinessen, dan Douglas Ramage, dapat memberikan kontribusi penting ke arah pemahaman yang lebih akurat tentang NU. Sebagaimana dikemukakan Abdurrahman Wahid dalam pendahulunya, nilai penting buku ini antara lain terletak pada kenyataan bahwa ia memberikan penjelasan tentang karakter esensial NU dan sekaligus tentang perkembangan historisnya. Dengan demikian ia akan membantu pembaca dalam memahami, misalnya, kenapa titik pandang tertentu NU berbeda dengan organisasi-organisasi Islam lainnya. Karena itu, tulis Abdurrahman, buku ini merupakan panduan yang berharga untuk memahami pemikiran kolektif para anggota NU; dan penting untuk memperoleh pengetahuan mendalam tentang Islam dan pemeluknya di Indonesia.

Secara garis besar 10 tulisan yang terdapat dalam buku ini dapat dibagi menjadi tiga bagian besar. Pertama, perkembangan historis [dan politis] NU khususnya sejak Muktamar 26, 1979 sampai Muktamar 29, 1994. Kedua, biografi intelektual dan politik tiga tokoh utama NU, yaitu KH. Wahab Chasbullah, KH. Achmad Shiddiq, dan KH. Abdurrahman Wahid. Dan ketiga, wacana pemikiran NU secara menyeluruh. Sebagaimana bisa dilihat, bagian terbesar buku ini diabdikan kepada pembahasan tentang perkembangan NU dalam masa kontemporer, tegasnya pada masa Orde Baru. Sedikit sekali terdapat pembahasan tentang perkembangan historis organisasional, dan pemikiran (wacana) NU sejak masa-masa awal berdirinya sampai masa kekuasaan Soekarno. Subyek ini disentuh paling banter hanya dalam kaitannya dengan KH. Wahab Chasbullah. Sebab itu, orang harus mencari literatur lain untuk mengisi *gap* yang terdapat dalam buku ini.

Islam Tradisi vs Islam Modernis

Sarjana Indonesia yang paling bertanggungjawab dalam menyebarluaskan distingsi—yang selanjutnya menjadi dikhotomi—antara “Islam tradisi” atau “tradisionalis” dengan “Islam modernis” dalam kajian tentang Islam di Indonesia agaknya adalah Deliar Noer dalam karyanya yang kini sudah menjadi klasik.² Dalam karya ini Deliar secara tegas membuat semacam *watertight distinction* antara Islam modernis yang diwakili oleh Muhammadiyah, Persis, dan lain-lain, dengan Islam tradisi yang diwakili NU dan organisasi semacamnya.

Distingsi atau tipologi yang diperkenalkan oleh Deliar Noer sebenarnya tidaklah baru. Sebaliknya dapat dikatakan, distingsi atau tipologi merupakan pinjaman dari sarjana-sarjana yang lebih dulu melakukan kajian-kajian terhadap perkembangan pemikiran dan gerakan Islam pada masa moderen, khususnya di Timur Tengah atau di Anak Benua India. Yang paling terkenal di antara mereka adalah Adams dengan studinya tentang modernisme Islam di Mesir,³ atau Smith dan Ahmad dengan kajiannya tentang gerakan-gerakan Islam modernis di Anak Benua India.⁴

Setelah sekian puluh tahun sejak kemunculan kajian-kajian tersebut, harus diakui belum terdapat studi-studi yang secara kritis dan komprehensif menguji kembali distingsi dan tipologi modernis-tradisionalis. Sebab bukan tidak mungkin bahwa tipologi modernis-tradisionalis tersebut tidak lagi terlalu tepat. Kalaupun tipologi itu digunakan, agaknya perlu dilakukan kualifikasi-kualifikasi tertentu; misalnya saja, apakah “modernis-tradisionalis” itu mengacu kepada ideologi (paham) keagamaan, atau pada tingkatan praksis. Apalagi dengan terjadinya perubahan-perubahan sosiologis dalam pemikiran dan gerakan Islam pada beberapa dasawarsa terakhir ini, maka tipologi lama ini kelihatan semakin tidak mampu menggambarkan dengan lebih akurat peta bumi perkembangan gerakan dan pemikiran Islam.

Karena itulah upaya telah dilakukan untuk merevisi tipologi tersebut. Fazlur Rahman, misalnya, memperkenalkan distingsi dan tipologi semacam modernis (yang mencakup modernis klasik dan neo-modernis) dan revivalis (yang mencakup revivalis klasik dan neo-revivalis).⁵ Kerangka yang ditawarkan Rahman agaknya bisa bermanfaat untuk melihat kembali posisi NU dan Muhammadiyah. Dengan menggunakan kerangka Rahman, NU agaknya termasuk ke dalam tipologi “neo-modernis”; sementara Muhammadiyah kelihatannya termasuk ke dalam tipologi “revivalis”; ini setidaknya jika dilihat dari sudut wacana keagamaan kedua organisasi tersebut.

Bagaimana kita dapat menjelaskan Fazlur Rahman dalam konteks NU dan Muhammadiyah? Penjelasan nya cukup sederhana. NU sebagaimana terlihat dalam buku ini ternyata cukup adaptif dalam merespon tantangan intelektual dan institusional moderen yang semakin banyak muncul dalam masa belakangan ini. Hal ini misalnya terlihat jelas misalnya dalam pembentukan Bank Perkreditan Rakyat (BPR) NU-Summa, di mana NU melakukan penafsiran ulang dan kontekstualisasi terhadap konsep-konsep fiqh klasik yang berkenaan dengan masalah "riba", dan juga tentang "kebolehan" bekerjasama (*ta'awun*) dengan pihak non-Muslim dalam pengembangan sosial-ekonomi ummat Islam. Sedangkan Muhammadiyah, pada pihak lain, meski pada dasarnya juga sangat adaptif dan akomodatif terhadap institusi moderen, tetapi pada tingkat ideologi keagamaan adalah revivalis, karena orientasi yang kuat dalam paham keagamaannya kepada Salafisme. Paradigma ideologis Muhammadiyah adalah kembali kepada Islam *pristine*, Islam yang "murni" sebagaimana dipraktekkan Nabi Muhammad dan para sahabatnya.

Kemungkinan lain untuk melihat NU berdasarkan kerangka Rahman bahkan telah dilakukan Barton dalam studinya mengenai gerakan atau pemikiran neo-modernisme di Indonesia. Ia memasukkan Abdurrahman Wahid ke dalam kelompok pemikir kontemporer Islam Indonesia, yang secara khas, menurut Barton, mewakili fenomena neo-modernisme. Mereka, selain Abdurrahman Wahid, juga mencakup Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, dan Ahmad Wahib.⁶

Tetapi, dalam buku ini tipologi neo-modernis tidak digunakan untuk melihat NU. Sebaliknya, baik secara eksplisit maupun implisit, tipologi yang digunakan adalah tipologi tradisional. Atau tipologi yang merupakan sedikit penyesuaian, persisnya tipologi tradisional radikal, yang digunakan Nakamura dalam beberapa artikelnya yang juga dimuat dalam buku ini.

Apa sebenarnya esensi Islam tradisional yang dianut NU? Penjelasan dan argumen Seyyed Hossein Nasr kelihatan bisa secara cukup sempurna untuk melihat Islam tradisional versi NU.

Menurut Nasr, istilah "tradisi" sebagaimana digunakan kaum tradisional sendiri mengacu kepada wahyu Allah dan pengungkapan atau pengejawantahan wahyu tersebut dalam kehidupan historis manusia di lingkungan tertentu. Karena itu tradisi mencakup tiga aspek penting. Pertama, *al-dîn* dalam pengertian seluas-luasnya, yang mencakup seluruh aspek agama dan ramifikasinya; kedua, *al-sunnah*, yang terbentuk dan berkembang berdasarkan model-model sakral, sehingga menjadi tradisi; dan ketiga, *silsilah*, yakni mata rantai yang

menghubungkan setiap periode, episode, atau tahap kehidupan dan pemikiran dalam dunia tradisional kepada Yang Maha Awal. Singkatnya, “tradisi” mengandung makna segala kebenaran sakral, abadi; kebijaksanaan perennial; dan penerapannya yang terus menerus dari prinsip-prinsipnya yang abadi kepada berbagai kondisi ruang dan waktu.⁷

Elaborasi sangat bagus—yang dalam segi-segi tertentu bukan tidak mirip dengan kerangka Nasr itu—tentang NU diberikan oleh Martin van Bruinessen dalam buku ini. Menurut Martin, dalam memahami NU pertama-tama harus dipahami dulu apa yang dimaksud dengan istilah “tradisi”. Menurut dia, terdapat beberapa konsep kunci dalam Islam yang sering diterjemahkan sebagai “tradisi”. Yang terpenting di antaranya adalah *hadis*, *sunnah*, dan *adat*. Tetapi, Martin berargumentasi, tidak satupun di antara ketiga istilah ini yang bersifat *co-extensive* dengan “tradisionalisme” Muslim.

Hadis yang secara sederhana berarti “berita”, tetapi juga sering diterjemahkan sebagai “tradisi” adalah pernyataan yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad tentang berbagai tindakannya. Hadis tentu saja merupakan sumber utama *sunnah* dan, karena itu, merupakan sumber doktrinal yang paling otoritatif bagi kaum Muslimin. Bahkan hadis memiliki dampak lebih besar dalam kehidupan mereka, karena hampir seluruh hal yang bersangkutan dengan keimanan dan ibadah harus lebih dahulu dirinci, dijelaskan, dan diabsahkan hadis.

Seluruh kaum Muslimin, dengan demikian, sangat mementingkan hadis, setidaknya dalam seluruh aspek kehidupan keagamaan mereka. Tetapi, seperti dikemukakan Martin, terdapat perbedaan di antara kaum modernis dan reformis—di sini dia menyebut kedua kelompok ini dalam tarikan nafas yang sama—dengan kaum tradisionalis dalam memperlakukan hadis. Kelompok modernis dan reformis tentu saja terkenal dengan slogan mereka; yakni “kembali kepada al-Qur’ân dan hadîs”. Dalam konteks terakhir, yang mereka maksudkan adalah hadis *sahih*, yakni hadis-hadis yang betul-betul telah teruji otentisitasnya, tidak mengandung kelemahan-kelemahan tertentu baik dari segi *sanad* maupun *matan*.

Sebaliknya kaum tradisionalis yang juga mengakui sangat pentingnya hadis-hadis sahih. Berdasarkan pada hasil survei yang dilakukannya sendiri terhadap kitab-kitab kuning yang beredar di lingkungan kaum tradisionalis,⁸ menurut Martin, sebelum awal abad 20 kaum tradisionalis Indonesia tidak menggunakan kumpulan hadis Sahih Bukhari dan Muslim di lingkungan pesantren untuk mereka pelajari

dan ajarkan kepada para santri mereka. Sebaliknya, yang lebih populer di lingkungan mereka adalah kitab-kitab kumpulan "Hadis Empat Puluh", atau kitab-kitab kumpulan hadis ibadah dan akhlak. Lebih jauh lagi, kebanyakan mereka menemukan hadis dalam bentuk yang sudah "diproses", yakni yang digunakan sebagai pendukung argumen-argumen fiqh, yang mereka pelajari sebagai subyek utama dalam pesantren. Di sini, tulis Martin, kita sampai kepada inti (*core*) tradisionalisme NU, yakni mengikuti ulama-ulama besar di masa silam daripada mengambil kesimpulan-kesimpulan sendiri berdasarkan al-Qur'ân dan hadis (h. 167).

Hemat saya, *treatment* kaum tradisional umumnya terhadap hadis lebih daripada apa yang dikemukakan Martin tadi. Kaum tradisional—khususnya NU—cenderung menerima hadis secara relatif longgar dan, karena itu, tidak terlalu kritis atau tidak sangat mempersoalkan tentang apakah hadis-hadis yang mereka terima itu benar-benar merupakan hadis *sahih* atau hadis *dha'if* (lemah), khusus dari segi *sanadnya*. Bagi mereka kelihatannya yang lebih penting adalah *matan* atau substansi hadis, apalagi jika hadis tersebut dipandang dapat mendorong mereka ke arah *fadhâ'il al-'amal*, keutamaan atau kesempurnaan amal-ibadah. Pengadopsian hadis seperti itulah yang menjadikan ibadah kaum tradisional lebih "berbunga-bunga", penuh dengan tambahan-tambahan, yang oleh kaum modernis dan reformis disebut sebagai "*bid'ah*" karena semata-mata berlandaskan pada hadis-hadis yang lemah.

Sebaliknya, kaum reformis dan modernis, seperti dikemukakan terdahulu, memperlakukan hadis secara ekstra hati-hati. Bagi mereka, yang terpenting adalah otensitas atau kemurnian hadis, terutama dari segi *sanadnya*. Mereka bisa menerima hanya hadis-hadis yang betul-betul sahih sanadnya; dan sebaliknya menolak hadis-hadis *dha'if*—yakni cacat sanadnya—meski *matan* (isi)nya dapat mendorong ke arah apa yang disebut kaum tradisional sebagai *fadhâ'il al-'amal*. Konsekuensinya, ibadah-ibadah kaum modernis dan reformis cenderung tidak berbunga-bunga; dengan kata lain, cenderung sangat "bersahaja" dan, karena itu, agaknya "kering" dari pengalaman keberagaman yang intens.

Hadis tentu saja berkaitan erat dengan "Sunnah" yang dalam bahasa Inggris disebut *the Prophet tradition*. Sunnah merupakan salah satu unsur pokok dalam citra tradisionalisme NU, khususnya di kalangan para ulamanya. Bahkan kaum Nahdliyyin dan tradisional lain di Indonesia secara distingtif menyebut diri mereka sebagai ahl al-sunnah wa al-jama'ah, biasa disingkat *aswaja*. Dalam pandangan NU,

mereka adalah kaum *aswaja* yang otentik dan sah; dan istilah "*aswaja*" umumnya dipandang identik dengan NU. Meski praktis seluruh ummat Islam Indonesia adalah penganut "ahl al-sunnah wa al-jama'ah", istilah "*aswaja*" cenderung tidak digunakan oleh organisasi selain NU untuk mencerminkan citra ideologis mereka. *Aswaja* dalam pengertian NU tidak mencakup penganut aliran kalam Mu'tazilah, karena penekanan mereka yang cenderung berlebihan pada akal. Begitu juga tidak mencakup kaum Syi'ah. Dan dalam pengertian NU, *aswaja* cenderung pula tidak mencakup kaum modernis dan reformis. Sebaliknya, mereka yang disebut terakhir ini, tentu saja menolak pandangan NU tersebut.

Posisi religio-ideologis NU dalam hal hadis dan sunnah seperti itu diperkuat lagi oleh sikapnya yang khas dalam fiqh. Mazhab fiqh, seperti dikemukakan Martin, agaknya juga merupakan salah satu konsep yang paling sentral dalam lingkungan Islam tradisional. Bagi kaum tradisionalis fiqh adalah "ratu" ilmu-ilmu Islam. Fiqh dipandang sebagai panduan bagi segenap tingkah laku dan perbuatan kaum Muslimin, yang menetapkan mana yang boleh dikerjakan dan mana yang tidak.

Sejauh menyangkut fiqh, NU sangat menekankan *taqlid* dan, sebaliknya cenderung tidak mendorong *ijtihad*. Sebab, dalam pandangan NU adalah berbahaya jika seseorang berpegang hanya kepada bacaan dan pengertiannya sendiri mengenai al-Qur'an dan hadis. Bahkan tindakan seperti ini dapat membawa kepada dosa besar. Oleh sebab itulah kaum Muslimin ditekankan untuk mengikuti secara ketat *ijtihad* yang telah distandardisasikan dalam empat mazhab fiqh Sunni, yakni Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali.

Hal ini nampaknya perlu dielaborasi lebih lanjut. Di sini Martin mengemukakan suatu argumen yang menarik; bahwa penekanan kaum tradisional terhadap *taqlid* kelihatannya bersumber dari pandangan pesimistik tentang sejarah. Menurut pandangan ini, ilmu pengetahuan (*knowledge*) dan kesalehan pastilah semakin berkurang dengan kian jauhnya jarak dari pewahyuan yang disampaikan Nabi Muhammad. Konsekuensinya, ulama-ulama masa kini hanya merupakan bayangan saja ulama-ulama besar di masa silam. Sebab itu, melakukan *ijtihad* sendiri merupakan kesombongan yang tidak sah (h. 168).

Selain bersumber dari pandangan sejarah seperti itu, penekanan NU pada pentingnya *taqlid*, menurut Martin, juga bersumber dari penghormatan dan respek mereka yang begitu tinggi kepada ulama,

baik yang sudah wafat maupun yang masih hidup. Ini didasarkan pada hadis Nabi yang menyatakan bahwa ulama adalah pewaris para nabi (*al-'ulamâ' warathat al-anbiyâ'*). Tetapi, penghormatan kepada ulama di lingkungan kaum tradisional cenderung berlebih-lebihan, sehingga mendatangkan gugatan tidak hanya dari kubu modernis dan reformis, tetapi bahkan dari kalangan muda NU. Dewasa ini terdapat beberapa pemikir muda NU yang cenderung liberal, yang menganggap bahwa penghormatan itu merupakan semacam "feodalisme ulama".

Kaum modernis dan reformis, seperti diketahui, tentu saja sangat menekankan ijtihad dan menolak keras apa yang mereka sebut sebagai "taqlid buta", yakni mengikuti saja pendapat ulama masa lampau tanpa pemikiran kritis. Bagi mereka sikap taqlid merupakan salah satu sebab pokok kemunduran Islam dan kaum Muslimin. Karena itu, jika kaum Muslimin ingin maju, mereka harus meninggalkan sikap taqlid buta dan, sebaliknya, mengembangkan ijtihad; berpikir secara independen untuk menghasilkan rumusan-rumusan baru yang lebih sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan zaman.

Apakah sikap taqlid itu betul-betul *rigid* dan tidak memberi peluang sama sekali bagi intervensi akal? Lagi-lagi Martin mengemukakan argumen yang provokatif. Menurut dia, taqlid tidak harus berarti kaku (*rigid*). Berkenaan dengan kesediaan kaum tradisional untuk mengakomodasi berbagai pendapat yang berbeda dan inkonsisten dalam mazhab-mazhab fiqh yang ada, terdapat potensi tertentu bagi pengembangan dan penyesuaian. Dan inilah yang sebenarnya terjadi dalam waktu akhir-akhir ini; bahwa kaum ulama tradisional kelihatan lebih fleksibel dan longgar dalam meresponi berbagai masalah fiqhiyah dibandingkan dengan ulama-ulama reformis dan modernis. Kelompok terakhir ini bahkan cenderung tidak berkembang; posisi mereka sekarang tetap sama dengan posisi yang mereka ambil sejak awal abad 20. Ini adalah sebuah ironi, tulis Martin (h. 169).

Terlepas dari persoalan ini, penghormatan kaum tradisional kepada ulama selain memunculkan sikap taqlid, juga memunculkan sejumlah tradisi lain. Salah satu di antaranya berkenaan dengan dunia keilmuan. Dalam dunia kaum tradisional, transmisi keilmuan—baik lisan maupun tertulis—melibatkan hubungan personal yang akrab antara guru dan murid. Hubungan tersebut diformalisasikan dengan penggunaan sistem *isnad*, yakni mata rantai guru-murid secara berkesinambungan dari mata rantai terakhir sampai kepada ulama pertama, yang dipandang sebagai sumber paling otoritatif dalam

bidang ilmu tertentu. Sang murid harus senantiasa memberikan respek dan penghormatan kepada guru-guru yang terdapat dalam *isnad* yang ada, sekalipun mereka sudah meninggal dunia. Bahkan mereka yang sudah wafat ini, bagi kaum tradisional, merupakan semacam *washilah* (penghubung) untuk mendapatkan *barakah* dan *syafa'at*.

Dari sinilah muncul sebuah tradisi lainnya di kalangan kaum tradisional, termasuk NU. Tradisi itu dikenal sebagai *khaul* (Arab, *hawf*) yang dilaksanakan, baik secara individual maupun massal, untuk memperingati wafatnya ulama tertentu di antara mereka. Menurut Martin, khaul adalah semacam “ziarah kubur” yang dipandang kaum tradisional sebagai perbuatan yang amat baik. Dan khaul merupakan bagian dari keseluruhan praktek yang kompleks, yang berkaitan dengan orang yang telah mati. Praktek-praktek tersebut didasarkan pada anggapan, bahwa semacam kontak masih terdapat di antara orang hidup dengan mereka yang telah wafat. Oleh karena itu, kalangan kaum tradisional menyelenggarakan khaul, yang antara lain mencakup *tahlilan* pada malam-malam tertentu yang pahalanya ditujukan kepada orang yang telah wafat tersebut. Pada pihak lain, orang-orang yang masih hidup, ketika menziarahi kubur memohon kepada orang yang telah wafat tersebut untuk menjadi *washilah* agar dipenuhi permintaannya oleh Tuhan, apakah disembuhkan dari penyakit tertentu, dinaikkan jabatannya, dimurahkan rezekinya, dan lain-lain.

Praktek-praktek seperti ini sering bercampur baur dengan tradisi kepercayaan dan praktek lokal. Tetapi ini justru merupakan sebuah lagi esensi tradisionalisme Islam, khususnya NU, yang berkaitan dengan sikap mereka terhadap adat, atau tradisi lokal. Menurut Martin, Islam mempunyai hubungan yang sangat ambivalen dengan adat, tegasnya “tradisi” yang bersumber dari praktek lokal. Kaum reformis dan modernis tentu saja menolak dan bahkan sering menuduh bahwa praktek-praktek keagamaan kaum tradisional penuh dengan praktek-praktek lokal atau adat yang berasal dari tradisi lokal non-Islam. Bahkan, praktek-praktek di sekitar khaul dan ziarah kubur, dalam pandangan kaum reformis dan modernis, merupakan perbuatan-perbuatan musyrik. Sebaliknya, kaum tradisional sendiri membantah keras tuduhan tersebut. Mereka menegaskan, ulama tradisional juga telah berperan besar dalam perjuangan Islam melawan praktek-praktek adat yang bertentangan dengan agama (h. 165).

Menyimpang dari Tradisi

Sikap akomodatif kaum tradisional tidak hanya terlihat dalam lapangan keagamaan. Bahkan akomodasionisme keagamaan ini juga segera terlihat bidang politik. Tegasnya, perspektif pemikiran politik NU, seperti kaum Muslimin tradisional lain umumnya *by nature*, bersifat akomodatif dan bahkan submissif *vis-a-vis* kekuasaan. Hal ini tidak mengherankan, karena setidaknya secara teoritis, pemikiran dan kultur politik NU merupakan representasi tipikal politik Sunni secara keseluruhan. Ini karena pemikiran dan kultur politik NU bersumber dari tokoh-tokoh pemikir politik Sunni seperti al-Mâwardî, al-Ghazâlî, dan lain-lain. Secara aktual, pemikiran dan kultur politik NU yang akomodatif tersebut misalnya diwujudkan dalam tindakan politik NU pada 1954 untuk menganugerahkan otoritas (*tawliyah*) dan gelar "*Waliyul Amri Dharuri bi asy-Syaukah*" kepada Presiden Soekarno. Selanjutnya pada 1960 ketika Soekarno menerapkan "Demokrasi Terpimpin" dan "melarang" Masyumi, NU bergabung ke dalam Nasakom (nasionalisme, agama, dan komunisme) dan memandang dirinya sebagai "representasi" dari kaum agama, persisnya Islam.⁹

Sebaliknya, kaum modernis atau reformis cenderung kurang akomodatif, tidak hanya dalam lapangan keagamaan, tetapi juga dalam lapangan politik. Hal ini tentu saja mempunyai akar-akarnya dalam "kritisisme" keagamaan kaum modernis dan reformis yang terlihat jelas dalam kecaman mereka terhadap taqlid dan, sebaliknya mendorong kaum Muslim untuk berijtihad yang, pada esensinya, lagi-lagi merupakan "gugatan" terhadap pemikiran dan ijtihad ulama masa silam. Selain itu, banyak kalangan modernis dan reformis, sejauh menyangkut politik, terpengaruh oleh konsep-konsep, gagasan-gagasan dan lembaga-lembaga politik Barat, seperti "nasionalisme", "demokrasi", "kedaulatan rakyat", kebebasan pendapat dan sebagainya. Alasan-alasan inilah yang antara lain agaknya bisa menjelaskan kenapa tokoh-tokoh modernis atau reformis seperti Mohammad Natsir dan banyak tokoh Masyumi lainnya, cenderung tidak mau kompromi dalam menghadapi Soekarno, khususnya ketika tokoh terakhir ini semakin diktatorial dan represif.

Lawan-lawan politik NU sering menuduh organisasi tradisional ini sebagai oportunist politik, yakni mengambil keuntungan sendiri ketika kalangan reformis dan modernis Muslim justru terlibat dalam perbedaan pendapat dan konflik tajam dengan Soekarno. Bahwa sayap reformis dan modernis terlibat pertarungan dan perebutan pengaruh

dalam kancah politik Indonesia dengan sayap tradisional yang diwakili NU, tidak perlu dipersoalkan lagi. Tetapi, secara formal, NU tidak memandangnya dari perspektif pertarungan di antara kedua sayap kaum Muslimin Indonesia ini. Sebaliknya, NU mengangkat argumen yang bukannya sederhana untuk mengakomodasi langkah-langkah politik Soekarno; alasan dan hujjah yang diangkat bukanlah alasan-alasan politik *per se*, tetapi lebih-lebih lagi juga alasan-alasan keagamaan.⁹

Demikianlah, NU misalnya memutuskan untuk ikut dalam Kabinet Karya yang dibentuk Presiden Soekarno pada pertengahan 1960 atas dasar *masalah* seperti terdapat dalam ushul fiqh. Karena itu, pimpinan NU mendukung sepenuhnya pengangkatan empat tokoh NU menjadi menteri dalam kabinet tersebut. NU juga melalui keputusan Syuriah yang tidak tegas mengakomodasi keinginan Soekarno agar NU berpartisipasi dalam DPR-GR (Gotong Royong).

Yang menarik adalah bahwa keterlibatan NU dalam tatanan politik Soekarno bukan tanpa persoalan di dalam NU itu sendiri. Terdapat tokoh-tokoh NU “garis keras” seperti Bisri Sansuri dan Achmad Shiddiq yang menolak keikutsertaan NU dalam kabinet yang juga mencakup PKI. Tetapi, tokoh-tokoh yang lebih akomodatif seperti Wahab Chasbullah akhirnya berada di atas angin. Juga menarik, bahwa Syuriah NU tidak bisa memberikan keputusan yang pasti tentang boleh atau tidaknya anggota NU menjadi anggota DPR-GR. Menurut Syuriah, anggota NU boleh menjadi anggota DPR-GR asal dengan niat untuk melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*; sebaliknya tidak boleh karena keterlibatan dalam DPR-GR merupakan semacam *ghasab*, yakni pelanggaran hak-hak orang lain [disebabkan tindakan Soekarno]. Dari kasus seperti ini, jelas bahwa NU sebenarnya tidaklah monolit; terdapat keragaman pandangan—yang boleh jadi bertolak belakang satu sama lain—khususnya dalam meresponi perkembangan politik yang berlangsung. Tetapi, seperti telah diisyaratkan, faksi akomodatif, terutama yang diwakili “sayap” politik NU seperti Wahab Chasbullah dan lain-lain, memenangkan pergumulan pemikiran dan kepentingan dalam NU, sehingga organisasi ini menjadi bagian integral dari tatanan politik Soekarno.

NU mulai “menyimpang” dari tradisi politik akomodatif tersebut sejak awal kebangkitan Orde Baru. Situasi ini terus berlanjut sampai masa-masa terakhir, ketika Abdurrahman Wahid “berseberangan” dengan Presiden Soeharto. Bahkan seperti dikemukakan Nakamura, pada tahun 1970-an NU tampil sebagai kelompok pengkritik yang

paling lugas terhadap pemerintah Orde Baru. NU tidak hanya mampu menghadapi serangan-serangan pemerintah terhadap kekuatan manapun yang mencoba independen dari kekuasaan pemerintah, tetapi juga mengembangkan kritik yang amat luas terhadap strategi pembangunan yang dilaksanakan pemerintah. "Penyimpangan" dari tradisi politik akomodatif inilah yang menghasilkan apa disebut Nakamura sebagai "tradisionalisme radikal" NU. (h. 70).

Penyebutan NU sebagai kelompok "tradisionalisme radikal" diakui oleh Nakamura sendiri sebagai sesuatu yang kelihatannya paradoks. Tetapi, paradoks itu sebenarnya hanyalah ilusi. Nakamura berhujjah, NU menjadi radikal *terlepas* dari tradisionalisme keagamaan; radikalisme politik itu justru muncul *karena* tradisionalisme keagamaannya. Dengan kata lain, sebenarnya secara keagamaan NU tetaplah tradisional, tetapi secara politik NU telah menjadi radikal.

"Penyimpangan" NU dari tradisi sehingga memunculkan "tradisionalisme radikal" bermula dengan semakin tersingkirnya NU dari kancah politik Orde Baru. Sebagaimana diungkapkan dalam tulisan Andrée Feillard, meski NU turut melicinkan jalan bagi kemunculan ABRI ke kancah kekuasaan pada masa awal Orde Baru; bahkan ia menyebut terjadinya "aliansi" antara NU dengan ABRI. Namun kemudian, perlahan tapi pasti organisasi Islam ini menemukan dirinya semakin terpinggirkan (*marginalized*). Dan ini mendorong terciptanya apa yang dalam istilah Feillard sebagai hubungan yang canggung (*awkward relationship*) antara NU dengan ABRI.

Menurut Feillard, kecanggungan hubungan antara NU dengan ABRI sudah mulai muncul pada tahun 1966, sebelum NU secara resmi mencalonkan Jenderal Soeharto sebagai presiden. Terdapat beberapa penyebab penting kecanggungan itu. Yang pertama adalah perbedaan antara NU dengan ABRI mengenai kapan Pemilu diselenggarakan. NU menginginkan agar Pemilu diselenggarakan pada 1967; tetapi pemerintah Orba menghendaki pada 1968, dan kemudian bahkan mengundurkannya sampai tahun 1971. Menurut NU pengunduran waktu Pemilu ini memberikan kesempatan kepada ABRI untuk mengorganisasi alat politiknya, yaitu Golkar. Kemudian, NU pada 1966 juga menentang rencana untuk memberlakukan kembali instruksi presiden (Penpres 2/1959) yang melarang para pejabat sipil senior untuk memasuki partai politik. Bagi NU, pemberlakuan kembali kebijaksanaan ini merupakan bagian dari berbagai usaha untuk menyingkirkan NU dari posisi-posisi pemerintahan, khususnya Departemen Agama, di mana NU memegang dominasi.

Faktor lain yang membuat hubungan di antara NU dengan ABRI semakin memburuk ialah terdapatnya kecurigaan di kalangan ABRI bahwa NU [dan kalangan Muslim atau tepatnya, "Islamist" lain] menghendaki agar Piagam Jakarta dihidupkan kembali dan, dengan demikian, masih menginginkan terbentuknya "negara Islam" di Indonesia. Para tokoh NU dan pemimpin Islamist lain tentu saja menolak kecurigaan bahwa ummat Islam ingin mendirikan negara Islam. Namun, situasi tentu saja tidak membaik ketika wakil-wakil NU dan ummat Islam lainnya di MPRS dalam sidang pada 1966 menuntut agar Piagam Jakarta tetap disebut dalam teks-teks resmi. Perdebatan tentang Piagam Jakarta bahkan berkepanjangan sampai 1967 dan 1968, di mana NU dan tokoh-tokoh Islam lainnya menghendaki agar Piagam Jakarta dicantumkan dalam GBHN. Jenderal Soeharto yang baru terpilih sebagai presiden kemudian mengumpulkan pimpinan keempat partai Islam dan meminta mereka untuk menyatukan pengertian tentang Piagam Jakarta.

Tidak begitu jelas apakah mereka mencapai kesepakatan. Yang jelas, konflik terbuka mulai terjadi antara kelompok-kelompok pemuda Muslim dengan pemuda Katolik yang mengirim surat kepada Presiden Soeharto agar membatalkan salah satu "tugas" Departemen Agama yakni "menerapkan Piagam Jakarta sesuai dengan UUD 1945". Sementara itu kalangan NU dan Muslim lain yang mempertahankan Piagam Jakarta mulai mendapat julukan "neo-Darul Islam". Pada Juni 1968 pemerintah melarang aparat birokrasi menghadiri acara peringatan Piagam Jakarta. Selanjutnya, perdebatan tentang Piagam Jakarta menghilang dari media-massa, yang nampaknya harus melakukan "*self censorship*", sesuai dengan kemauan pemerintah.

Menurut Feillard, puncak dari ketegangan antara NU dengan ABRI terjadi pada waktu menjelang dan se usai Pemilu 1971. Dalam Pemilu ini NU yang mengalami friksi karena terdapat beberapa ulama yang menyeberang ke Golkar yang didukung ABRI, sangat kritis terhadap ABRI yang dipandang terlalu berat sebelah. Dalam waktu pasca-Pemilu, jabatan Menteri Agama tidak lagi diberikan kepada NU, tetapi kepada Mukti Ali, cendekiawan yang cenderung kepada Muhammadiyah. Dan beriringan dengan itu, pemerintah melaksanakan fusi partai-partai Islam ke dalam PPP, di mana NU hanya memperoleh posisi yang relatif marginal.

Tetapi, *disengagement* sebenarnya terjadi tidak hanya antara NU dan ABRI, tetapi dengan kaum Islamist umumnya. ABRI mencurigai tidak hanya NU, tetapi kaum Islamist umumnya sebagai bermaksud

untuk mendirikan “negara Islam”, sebagai akibat dari kontroversi tentang Piagam Jakarta. Pada pihak lain, kaum Islamis sendiri memandang, bahwa ABRI dan pemerintah mempunyai “rencana jahat” (*plot*) untuk melumpuhkan Islam, sebagaimana terlihat dalam RUU Perkawinan 1974, “depolitisasi” Islam dan sebagainya. Kecurigaan timbal balik ini, sebagaimana kita ketahui bertahan setidak-tidaknya sampai parooan kedua dekade 1980. Dengan penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal setiap organisasi politik, sosial-kemasyarakatan, ditambah dengan pergeseran komposisi elit kekuasaan, kecurigaan timbal balik tersebut mulai memudar, yang pada gilirannya mendorong terjadinya kembali *mutual engagement* kedua belah pihak, seperti terlihat jelas dalam pembentukan dan perkembangan awal ICMI. Tetapi, di tengah semua perubahan ini, ironisnya, NU tetap berada dalam posisi marginal dan, sekaligus, oposan.

Biografi Religio-Politik sebagai Teks

Salah satu kekuatan pokok kumpulan tulisan ini adalah biografi tiga tokoh penting NU, Wahab Chasbullah, Achmad Shiddiq, dan Abdurrahman Wahid. Berbeda dengan banyak biografi lainnya tentang tokoh-tokoh penting dalam organisasi manapun dan bidang apapun, biografi ketiga tokoh ini dapat dipandang sebagai teks religio-politik NU yang, karena itu, akan membantu orang dalam memahami NU secara lebih akurat. Sebagai teks, Wahab Chasbullah dan Achmad Shiddiq telah selesai ditulis, keduanya telah almarhum dan, karena itu, memberikan peluang lebih besar kepada pengamat untuk memberikan *assessment* yang lengkap. Sedangkan teks Abdurrahman Wahid masih dan terus sedang ditulis dan, sebab itu, masih mungkin mengalami “revisi”.

Dua tokoh, Wahab dan Abdurrahman Wahid memiliki banyak kesamaan; keduanya sangat kontroversial, ulama, cendekiawan, dan sekaligus politisi *par excellence*. Keduanya kelihatan sama-sama memiliki eklektisisme yang cukup tinggi. Sedangkan Achmad Shiddiq, lebih merupakan ulama *par excellence* daripada politisi. Tokoh terakhir ini kelihatan lebih “kontemplatif”, dan sekaligus lebih hati-hati—sesuai dengan watak keulamaan. Abdurrahman Wahid tentu saja juga dikenal sebagai ulama dan cendekiawan; tetapi sikap eklektisisme dan manuver-manuver politik yang dilakukannya sering menimbulkan pertanyaan tentang integritas dan konsistensi idealisme dan cita-cita perjuangannya.

Ketiga tokoh ini, seperti bisa diduga, berasal dari *social origin* yang

sama. Persisnya dari kalangan ulama "darah biru". Wahab Chasbullah adalah anak kiyai kaya, yang sekaligus mengklaim sebagai keturunan bangsawan. Kakeknya, Kiyai Sihab, adalah pendiri pesantren Tambakberas. Sedangkan Kiyai Shiddiq, ayahnya berasal dari lingkungan ulama terkemuka; ayahnya dan kakaknya Kiyai Mazhfoezh Shiddiq pernah menjadi Ketua Umum NU (1937-42). Abdurrahman Wahid, tentu saja, cucu Kiyai Hasyim Asy'ari, salah seorang pendiri NU; dan putra Wahid Hasyim, pemimpin NU yang pernah menjabat kedudukan Menteri Agama.

Dengan demikian, dari segi *intellectual milieu*, sejak masa kecil ketiga berasal dari lingkungan yang sama; dan bahkan mungkin tipikal NU, persisnya dari lingkungan pesantren. Dalam masa selanjutnya, ketiganya merupakan representasi tradisi keilmuan yang sama; ketiganya merupakan *paripatetic santri*, yang melakukan *rihlah 'ilmiyah* untuk mendapatkan ilmu dari satu pesantren ke pesantren lain, dan untuk selanjutnya ke Timur Tengah. Di sini terdapat perbedaan penting di antara Wahab Chasbullah dengan Abdurrahman Wahid yang sama-sama pernah menuntut ilmu di Timur Tengah. Jika Wahab Chasbullah menuju Mekkah, pusat keilmuan tradisional, sebaliknya Abdurrahman Wahid belajar di Kairo, dan kemudian di Baghdad. Ia bahkan pergi ke Eropa untuk belajar; tetapi ia tak bisa masuk universitas; begitu juga harapannya untuk memasuki McGill University Montreal juga tidak terwujud. Pengalaman keilmuan di Kairo dan Baghdad, dan juga di Eropa kelihatannya tidak mengantarkan Abdurrahman untuk lebih mendalami ilmu-ilmu Islam tradisional, sebagaimana terdapat di Mekkah, tetapi justru lebih mengakrabkannya dengan pengetahuan, pemikiran dan ilmu-ilmu Barat. Agaknya pengembaraan intelektual seperti inilah yang membuat pemikiran Abdurrahman Wahid jauh lebih kosmopolitan—dan sekaligus lebih eklektik—dibandingkan kedua kiyai lainnya tadi.¹⁰

Wahab Chasbullah, yang secara biografis cukup lengkap dilukiskan Greg Fealy, adalah tokoh kontroversial, yang mengundang kekaguman sebagian umat NU dan sekaligus kebencian bagi sebagian lainnya. Bagi para pendukungnya Wahab adalah ulama yang dinamis dan inspirasional; dan bahkan ada yang menganggapnya sebagai "wali" dan "bapak rohani". Sedangkan bagi penentang dan lawan-lawannya, dia adalah contoh terjelek dari keulamaan; otoriter, *fuehrer* NU, pemecah belah, kiai Nasakom, kasuistik, naif secara politik, dan korup (h. 1).

Kenapa Wahab Chasbullah begitu kontroversial? Pertama agaknya berkenaan dengan karir yang tidak terlalu tipikal bagi kalangan

NU. Kembali dari belajar di Mekkah, misalnya, ia tidak menuju Pesantren Tambakberas untuk mengajar; sebaliknya ia menetap di Surabaya untuk menjadi pedagang, yang mendorongnya untuk mendirikan organisasi Nahdhatul Tujjar pada 1918. Bisnisnya yang paling menguntungkan adalah menjadi agen perjalanan haji, sampai ia memiliki perusahaan perkapalan Kongsi Tiga. Dalam bisnis inilah berakar tuduhan-tuduhan bahwa ia adalah seorang yang korup. Selain berdagang ia menceburkan diri pada 1910-an ke dalam Sarekat Islam, dan kemudian bahkan dengan Indische Sociaal-Democratische Vereniging (ISDV), sebuah organisasi sayap kiri. Keterlibatan dalam SI dan ISDV mengantarkannya ke dalam kontak dan hubungan dengan tokoh-tokoh terkemuka semasa, seperti Agus Salim, Ki Hadjar Dewantoro, W. Wondoamiseno, Hendrik Sneevliet, Alimin, Muso, Abikusno Tjokrosujoso, dan anak muda Soekarno.

Ketenaran Wahab Chasbullah meningkat bersamaan dengan meningkatnya konflik antara kaum modernis atau reformis dengan kaum tradisional. Ia tampil sebagai "*guardian*" tradisionalisme; pertama dengan membentuk organisasi Taswirul Afkar pada 1918, yang kemudian melaksanakan perdebatan tentang masalah-masalah yang diperdebatkan kaum tradisional dan modernis. Dia terlibat dalam perdebatan hebat dengan Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah; dan Ahmad Syurkati dari al-Irsyad. Perdebatan ini kemudian berlanjut dalam Kongres al-Islam di Cirebon pada 1922, di mana Wahab Chasbullah saling tuding, kafir mengkafirkan dengan utusan-utusan Muhammadiyah dan al-Irsyad. Konflik ini terus berkelanjutan pada masa-masa berikutnya, sampai terjadinya rekonsiliasi pada akhir 1930-an ketika ancaman Kristen semakin meningkat.

Salah satu argumen penting yang diangkat Fealy adalah bahwa Wahab Chasbullah merupakan tenaga penggerak (*driving force*) di balik pembentukan NU. Ia mungkin kurang mendapatkan dukungan sebesar yang diperoleh Hasyim Asy'ari dari para. Namun ia punya keunggulan yang sulit disaingi kiyai-kiyai lain, yakni kesiapan konsep dan kemampuan organisasi. Jadi, tulis Fealy, Wahab memberikan kerangka konsep dan ketrampilan organisasional bagi NU, dan Hasyim Asy'ari menyediakan legitimasi keagamaan (h. 14). Dan ia menjadi *rais am* NU sepeninggal Hasyim Asy'ari pada 1947.

Sikap kontroversial Wahab Chasbullah juga terlihat dalam pendekatannya terhadap masalah politik. Ia merupakan pionir pendekatan pragmatis dan kurang doktriner dalam kebijakan dan tindakan politik NU. Penafsiran fiqh dan fiqh siyasahnya, karena itu, lebih liberal

dan realis dibandingkan lawan-lawannya yang disebut Fealy sebagai "hardliners" yang mencakup tokoh-tokoh seperti Bisri Sjansuri, Achmad Shiddiq, Muhammad Dachlan, dan Machrus Ali. Perbedaan pendekatan ini pada gilirannya menimbulkan polarisasi dalam NU; di sini Wahab Chasbullah mendapat dukungan dari pemimpin-pemimpin NU yang lebih cenderung kepada politik, seperti Zainul Arifin, Masjkur, Idham Chalid dan Saifuddin Zuhri.

Sejauh menyangkut politik NU pada masa Orla, tidak ragu lagi Wahab Chasbullah adalah tokoh sentral. Ia merupakan tokoh sentral mundurnya NU dari Masyumi pada 1 Agustus 1952. Dan ini membuat Wahab Chasbullah semakin *prominent*. Ia menjalin persekutuan dengan Soekarno, apalagi keduanya kebetulan punya *hobby* yang sama, yakni senang kepada perempuan. Meski mendapat tantangan dari ulama *hardliners*, Wahab Chasbullah berhasil mendorong NU untuk terlibat lebih jauh dalam politik Soekarno. Karena itu, tak mengherankan, jika keruntuhan Soekarno kemudian juga membuatnya memudar.

Berbeda dengan Wahab Chasbullah, Achmad Shiddiq, sebagaimana diisyaratkan tadi, lebih prinsipalis. Tetapi yang menarik adalah bahwa ia merupakan salah seorang konseptor terpenting dalam memberikan legitimasi teologis NU terhadap Pancasila. Konsep-konsep ini diuraikannya dalam dua karya singkat, yang dibahas Greg Barton, *Khittah Nabdhliyyah*, dan *Islam dan Pancasila: Wawancara dengan Rois Aam PBNU KH Achmad Shiddiq*. Menurut Achmad Shiddiq, Pancasila sebagai asas tunggal bukan hanya bisa dipertahankan [secara teologis], tetapi juga diperlukan. Karena, Pancasila bukanlah antitesis terhadap Islam; sila-silanya sesuai dan selaras dengan prinsip-prinsip Islam. Di sini ia kemudian menawarkan suatu konsep penting lain, bahwa Pancasila pada dasarnya merupakan realisasi dari konsep *tawassuth*, yakni moderasi atau jalan tengah; dan sebaliknya menghindari sikap ekstrim (h. 120ff.).

Penutup

Bahwa NU kemudian termasuk organisasi Islam [dan juga organisasi non-Islam] yang paling awal menerima asas tunggal Pancasila tidaklah mengherankan. Memegang kepemimpinan NU bersama Abdurrahman Wahid, hubungan Islam dan Pancasila merupakan salah satu subjek terpenting dalam wacana NU periode ini. Di samping penekanan kedua tokoh NU ini pada pentingnya posisi Pancasila dalam kehidupan negara dan bangsa Indonesia, terdapat perbedaan yang

subtle di antara mereka, khususnya dalam logika justifikasi mereka masing-masing. Kalau Achmad Shiddiq mendasarkan penerimaan Pancasila lebih pada alasan-alasan dan logika keagamaan tradisional, Abdurrahman Wahid menjustificasinya dari sudut pandang “neo-modernisme Islam” dan pluralisme demokratis. Seperti dikemukakan Douglas Ramage, dia memandang Pancasila sebagai prasyarat bagi demokratisasi dan pengembangan spiritual Islam secara sehat dalam konteks nasional (h. 229).

Seperti sering dikemukakan beberapa tokoh Muslim lainnya, menurut Abdurrahman Wahid, Pancasila adalah ideologi nasionalis yang esensial untuk mempertahankan kesatuan Indonesia. Namun berbeda dengan tokoh-tokoh lain, ia berulang kali menekankan *credentials* nasionalis NU dalam hal Pancasila; bahwa ayahnya Wahid Hasyim juga setuju pada 1945 terhadap pembentukan negara Indonesia berdasarkan Pancasila; bahwa NU termasuk di antara organisasi-organisasi massa pertama yang mengakui legitimasi Orde Baru dan menerima asas tunggal Pancasila. Persoalannya—yang sayang tidak dijawab sepenuhnya oleh Ramage—adalah kenapa Abdurrahman Wahid terus menerus menekankan hal-hal tersebut. Bisa jadi penekanan tersebut didorong oleh motif-motif *genuine*, atau sekedar ekletisisme, tetapi bisa juga untuk kembali mendekatkan NU dengan pemerintah. Hal terakhir ini tentu saja tidak semudah membalikkan telapak tangan, apalagi Abdurrahman Wahid terus pula melakukan manuver-manuver politik, merupakan semacam *political maverick*, yang tidak begitu “berkenan” bagi pemerintah, seperti oposisinya terhadap ICMI, peran sentralnya dalam Forum Demokrasi, dan sebagainya.

Perkembangan akhir-akhir ini—yang tentu saja tidak diliput buku ini—hanya memperkuat gejala *political maverick* yang dimainkan Abdurrahman. Meninggalkan Forum Demokrasi *high and dry*, sejak Pemilu 1997 ia “membuat” aliansi baru dengan Siti Hardiyanti Rukmana. Dan sejak itu, ia sering mengemukakan *compliments* mengenai “keunggulan” Mbak Tutut. Pertanyaan yang patut diajukan kembali adalah: apakah manuver-manuver politik ini tidak menyimpang dengan *concern* Gus Dur tentang demoratisasi—seperti argumen Ramage. Atau, sebaliknya, apakah manuver-manuver itu akan berhasil mendekatkan kembali NU dengan kekuasaan; dan, dengan demikian, kembali kepada paradigma yang pernah dikembangkan Wahab Chasbullah? Pertanyaan terakhir ini jelas belum dapat dijawab. *Wal-lahu A'lam bi al-Shawab.*

Catatan Akhir

1. Sebuah karya lain dalam bahasa Inggris tentang NU masih harus kita tunggu penerbitannya, yaitu Martin van Bruinessen, *Traditionalist Muslims in a Modernizing World: The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order*.
2. Lihat Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Singapore: Oxford University Press, 1973.
3. Lihat Charles Adams, *Islamic Modernism in Egypt*, 1933, reprint New York, 1968. Kajian klasik tentang biografi, karya dan pemikiran tokoh-tokoh seperti Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha dan para modernis Muslim lainnya di Mesir.
4. Lihat Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, London, 1967.
5. Lihat Fazlur Rahman, "Islam: Past Influence and Present Challenge" dalam *Islam: Challenges and Opportunities* (Edinburgh: Edinburgh Press, 1979).
6. Lihat, Greg Barton, "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia", *Studia Islamika*, vol. 2, no. 3, 1995; Greg Barton, "Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual 'Ulamâ': The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought", *Studia Islamika*, vol. 4, no.1, 1997.
7. Lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, London & New York: Kegan Paul International, 1990, 13.
8. Lihat Martin van Bruinessen, "Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in the Pesantren Milieu" *BKI*, 146 (1990), 226-269; "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning", *Mizan* (Jakarta), V, 2 (1992), 27-48.
9. Lihat, M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fiqh dalam Politik* (Jakarta: Gramedia, 1994).
10. Lihat Mona Abaza, *Islamic Education, Perception and Exchanges: Indonesian Student in Cairo* (Paris: Cahier d'Archipel, 23 1994).

Azyumardi Azra adalah Pemimpin Redaksi Jurnal *Studia Islamika*, dosen Pascasarjana, dan Wakil Direktur PPIM IAIN Jakarta.