

Pemikiran Kyai NU tentang Relasi Agama dan Negara

*Masruhan**

Abstract: From time to time, kyai (indonesian traditional muslim leaders) of Nahdlatul Ulama have played important roles in the making of fundamental policies in the relationship between religion and the state in Indonesia. Occasionally, their policies are considered opportunistic. Such labels are drawn from their political maneuvers during the period of Soekarno's Guided Democracy and Soeharto's New Order. For example, Nahdlatul Ulama worked closely with other Islamic parties to fight for Islam as national ideology in constitution committee during the period of parliamentary democracy in the 1950s. later, it was NU that initiate the status of *waly al-amr al-darūry bi al-shaukah* (the real power holder) to Soekarno. Indeed, kyai always look up all decisions on the ground of Islamic jurisprudence, including political ones. One Islamic legal maxim which often cited states that the state is an institution whose task is to generate welfare for community, in the world and hereafter. As a consequence, one must not act against the government. Rebel and treason is prohibited. Moreover, status quo is better than chaos and anarchy in the absence of authority. In this way, the relationship between religion and state is a mutual one.

Kata kunci: Kyai NU, Fikih Shafi'iy, Sunni, *waly al-amr al-darūry bi al-shaukah*

A. Pendahuluan

“Tradisi pemikiran politik adalah proses interaksi memberi jawaban terhadap persoalan-persoalan politik yang berkembang di masyarakat, suatu respon terhadap stimulus, karena itu suatu tradisi pemikiran politik akan mengalami perubahan seiring dengan tantangan yang dihadapi”. Bertitik tolak dari pernyataan ini, tradisi pemikiran politik kyai NU dalam merespon dinamika politik di Indonesia mutakhir dapat dikatakan sesuai dengan teori di atas. Tingkah laku politik organisasi massa terbesar di Indonesia ini sendiri sebenarnya cukup “kaya” dengan kontroversi -kalau istilah ini boleh

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syariah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

digunakan. Bahkan menurut pandangan orang luar, perilaku politik NU barangkali adalah perjalanan dari suatu “kontroversi” ke “kontroversi” berikutnya, karena selalu berubah-ubah dari suatu waktu dan keadaan tertentu ke waktu dan keadaan yang lain, dan seterusnya.

Perilaku yang demikian dapat ditelusuri ke belakang dari masa ke masa. Salah satu contoh dapat diberikan di sini, misalnya, di satu pihak, NU memprakarsai pemberian gelar *waly al-amr al-darūry bi al-shaukah* (pemegang pemerintahan sementara dengan kekuasaan penuh) kepada presiden Soekarno dan bersekutu dengan rejim demokrasi terpimpin. Namun, di sisi lain NU berdiri paling depan bersama-sama partai Islam lain memperjuangkan dasar Islam bagi negara nasional di dalam sidang-sidang konstituante.

Perilaku politik kontroversial NU juga dapat dilihat ketika pemerintah hendak memberlakukan asas tunggal Pancasila. Tatkala segenap ormas Islam tengah menyimak dengan seksama arah pemberlakuan asas tunggal Pancasila oleh pemerintah, NU justru menjadi pelopor untuk menerimanya.

Sikap NU tersebut menjadi lebih “kontroversial” lagi, karena sepanjang tahun 70-an barangkali NU merupakan satu-satunya ormas Islam dan sebagai salah satu unsur Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang relatif kritis dan “vokal” dalam menilai kebijakan-kebijakan pemerintah. Bahkan dua tahun sebelum Musyawarah Nasional Alim Ulama NU di Situbondo pada tahun 1983, NU memutuskan untuk menerima asas Pancasila. Dalam acara yang sama di Kaliurang, Yogyakarta (1981), NU memilih “diam” ketika hampir semua ormas lain seakan-akan berlomba mencalonkan kembali Soeharto untuk masa jabatan berikutnya.

Di samping itu, perilaku kontroversi juga dilakukan oleh NU pada saat sidang umum MPR tahun 1978. Ketika itu, NU menolak ikut mengesahkan keputusan mengenai Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P-4) dengan cara melakukan *walk out* tatkala Sidang Umum MPR tahun 1978

hendak melakukan voting mengenai rencana dimasukkannya “aliran kepercayaan” di dalam GBHN.

Karena perilaku NU yang demikian itulah, tidak heran jika ada yang menilai bahwa perilaku politik NU sepanjang dekade 70-an khususnya, sebagai mirip “fotocopy” Masyumi pada periode 1950-an. Menariknya lagi, semua perilaku tersebut memperoleh justifikasi secara agama. Artinya, perilaku-perilaku politik yang satu sama lain kadang-kadang tidak saling mendukung tersebut bukan cara pandang yang bersifat sekuler (yang lepas atau terpisah dari pertimbangan agama). Masing-masing sikap dan tingkah laku itu bersumber dan mempunyai dasar pijakan secara agama sekurang-kurangnya dalam arti sebagaimana kalangan NU memahami doktrin keagamaannya sendiri.

Sebagai ormas agama, setiap respons NU yang berbentuk sikap dan perilaku lahir dari pemahaman keagamaan yang dianut yakni ajaran Islam menurut paham ahlussunnah wal-jama’ah. Sebagaimana dinyatakan oleh Zamakhsyari Dhofier¹ bahwa karena hakikat NU adalah organisasi keagamaan, maka tujuan-tujuan politiknya terdapat sepenuhnya dalam tujuan keagamaannya.

Pertanyaan yang perlu diajukan adalah perilaku yang mana sesungguhnya yang dapat dianggap mewakili tingkah laku politik NU, salah satu, beberapa atau bahkan semuanya? Mengapa sikap dan perilaku NU selalu mengalami perubahan dalam memberikan respon terhadap persoalan-persoalan politik yang berkembang di Indonesia? Bagaimana pemikiran kiai NU tentang posisi syari’ah dalam politik, relasi agama dan politik (negara) dan HAM sebagaimana tertuang dalam UUD 1945? Karena ada pertanyaan-pertanyaan seperti inilah maka tulisan ini mencoba memahami perubahan sikap dan tingkah laku politik NU dalam merespon dinamika politik di Indonesia mutakhir, khususnya tentang posisi syari’ah dalam politik dan tentang relasi agama dengan politik

¹Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), h. 9.

B. Tradisi Sunni NU

Term Sunni (Ahlussunnah Wal-Jama'ah disingkat: aswaja) secara umum diartikan sebagai golongan atau orang-orang yang setia mengikuti jejak langkah Rasulullah saw sebagaimana dipraktekkan bersama para sahabatnya. Pengertian ini sejalan dengan statemen Rasulullah saw sendiri "*Mā ana 'alaih wa aṣḥābih*", yakni suatu jalan keagamaan yang aku praktekkan bersama para sahabatku. Ahmad Amin² mengartikan *ahlussunnah* (tanpa diikuti penyebutan *al-jamā'ah*) sebagai "golongan yang percaya pada dan menerima hadis-hadis sahih tanpa memilih dan tanpa interpretasi". Sementara kata *al-jamā'ah* ditafsirkan oleh Ṣadr al-Sharīḥ al-Maḥbūby sebagai "*āmmat al-muslimīn*" (umumnya umat Islam) dan "*al-jamā'ah al-kathīrah wa al-sawād al-'azīm*", yakni jumlah banyak dan khalayak ramai.³ Dengan demikian Sunni atau Aswaja merupakan golongan umat Islam pada umumnya yang berjumlah banyak yang setia mengikuti jalan keagamaan yang dipraktekkan Rasulullah saw bersama para sahabatnya dengan mempercayai dan menerima hadis-hadis sahih.

Dengan pengertian Sunni seperti ini maka penganut paham Sunni di Indonesia bukan hanya kalangan NU, melainkan juga hampir semua umat Islam Indonesia. Tetapi secara spesifik menurut Dhofier⁴ bahwa kalangan kyai menyebut pengertian Sunni sebagai "para pengikut tradisi Nabi Muhammad saw dan ijma' (kesepakatan ulama)". Melalui pengertian ini, para kiai sekaligus membedakan diri mereka dengan golongan Islam pembaharu (modernis) yang hanya berpegang kepada al-Qur'an dan Hadis. Paham sunni yang dikembangkan NU, secara operasional, berpangkal pada tiga pandangan pokok, yaitu (1) mengikuti al-Ash'āry dan al-Maturidy dalam bertauhid,⁵ (2) mengikuti salah satu mazhab yang empat (Ḥanafy, Mālīky, Shāfi'iy dan Ḥanbaly) dalam fikih,

²Ahmad Anūn, *Zuhr al-Islām* (Kairo: al-Nahḍah, 1965), h. 96.

³Harun Nasution, *Theologi Islam* (Jakarta: UI-Press, 1992), h. 64.

⁴Zamakhshary Dhofier, *Tradisi Pesantren*, h. 149.

⁵Harun Nasution, *Theologi Islam*, h. 65.

dan (3) mengikuti paham al-Junaidy al-Baghdādy serta al-Ghazāly dalam tasawwuf.⁶

Golongan ini, di samping disebut sebagai “Ahlussunnah” dan “Ahlussunnah Wal-Jama’ah” juga disebut sebagai “Ahlussunnah *wa al-istiqāmah*”, yang berarti “pemegang tradisi dan jalan yang lurus atau tengah”.

Imam al-Ash’ary⁷ kadang-kadang mengungkapkan dengan sebutan *ahl al-sunnah wa al-istiqāmah* atau *ahl al-jamā’ah*. Menurut Jalāl Muḥammad Mūsā, nama ini mempunyai dua pengertian. *Pertama*, *sunnah* yang berarti metode atau thariqah, sehingga mengikuti metode para sahabat dan tabi’in serta salaf dalam memahami ayat-ayat *mutashābihāt* dengan menyerahkan sepenuhnya pengertian ayat tersebut kepada Allah semata, tidak mereka-reka menurut daya nalar manusia semata-mata. *Kedua*, *sunnah* berarti hadis Nabi Muhammad, sehingga meyakini kebenaran hadis shahih sebagai dasar keagamaan.

Dari sebutan-sebutan itu pula sekurang-kurangnya ada dua prinsip yang menjadi pegangan dari masyarakat. Yakni, *pertama*, *sunnah* Nabi termasuk di dalamnya *sunnah* para sahabat dan tabi’in, dan *kedua*, kesatuan umat di pihak lain. Keteguhannya dalam memegang *sunnah* Nabi adalah acuan doktrinalnya, sedang adrengnya untuk sedapat mungkin memelihara persatuan dan kesatuan ummat merupakan acuan sosialnya. Sedangkan *istiqāmah* (jalan lurus, moderasi) merupakan acuan pendekatannya.

Sungguhpun demikian, spesifikasi pandangan NU terutama bersumber dari elemen tradisi fikih (hukum Islam) yang dianutnya. Melalui fikih muncul interpretasi dan cara

⁶Ibnu Taimiyah dalam kaitannya dengan paham Aswaja ini menyatakan bahwa mazhab Aswaja merupakan mazhab yang telah lama. Ia menyebutkan Abū Ḥanīfah, al-Shāfi’iy, Mālik dan Aḥmad ibn Ḥanbal. Mazhab tersebut merupakan mazhab sahabat yang mereka terima dari Nabi mereka. Siapa yang menyimpang dari mazhab tersebut adalah pembid’ah. Menurut paham Aswaja, bahwa *ijma’* sahabat sebagai *hujjah* dan mereka berselisih paham mengenai *ijma’* sesudah mereka. Lihat Taqy al-Dīn ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fī Naqd al-Sfi’ah wa al-Qadariyah* (Mekkah: Dār al-Bāzz, tt.), h. 256.

⁷Abū al-Ḥasan ‘Aly ibn Ismā’il al-Ash’ary, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa al-Ikhtilāf al-Muṣallīn* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950), h. 454-455.

pandang NU tentang dinamika politik. Walaupun mengakui mazhab yang empat, namun dalam berfikir para kyai cenderung berpegang kepada pandangan mazhab Shāfi'iy. Pilihan terhadap Shāfi'iy tampaknya berkaitan dengan upaya organisasi ini untuk mempertahankan tradisi setempat yang hendak "dibersihkan" oleh kaum modernis. Berbeda dengan golongan yang disebut terakhir, yang menganggap tradisi sebagai sumber bid'ah, paham NU justru "bersifat menyempurnakan nilai-nilai yang baik yang sudah ada dan menjadi milik serta ciri-ciri suatu kelompok manusia seperti suku maupun bangsa dan tidak bertujuan menghapus nilai-nilai tersebut". Selain itu, mazhab al-Shāfi'iy dikenal mempunyai pandangan yang fleksibel dan bisa menyesuaikan diri dengan perkembangan masyarakat sekitarnya sehingga tidak heran jika ada yang menyebutnya sebagai "imam kaum moderat".

Dalam pemikiran fikih yang dianut oleh kiai NU, hukum Allah itu tidak ruwet karena cuma ada dua jenis yaitu *iqtiḍā'* (sesuatu yang sudah ada ketentuannya) dan *takhyīr* (tergantung pada obyek hukum) yang biasa disebut *ibāḥah* (boleh).⁸ Dalam al-Qur'an, hukum yang bersifat "boleh" itu justru jauh lebih banyak dibandingkan dengan yang bersifat *iqtiḍā'*, sehingga terdapat peluang yang begitu luas untuk mengembangkannya.

Fleksibilitas pandangan fikih NU tampaknya bersumber dari terbukanya peluang untuk menciptakan hukum yang "dibolehkan" tersebut. Oleh karena itu tidak heran jika dalam perilakunya, golongan tradisi ini berpegang pada kaidah *al-ḥukm yadūr ma' al-'illah*, artinya hukum itu bersamaan dengan alasan.⁹

Sebagai implikasi dari kecenderungan keagamaan seperti dikemukakan ini maka fikih sebagaimana dipahami dan dilestarikan oleh NU cenderung berubah-ubah sesuai dengan perubahan dan perkembangan zaman. Hal ini dapat dipahami karena doktrin Aswaja merupakan suatu paham keagamaan yang sebenarnya begitu longgar. Terdapat banyak peluang bagi

⁸Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial: dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhruwah* (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), h. 33.

⁹Machrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik: Mengatasi Krisis* (Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984), h. 21.

para penganutnya untuk menginterpretasikan realitas, baik yang bersifat kultural maupun struktural. Memang peluangnya bersifat *given*, dalam arti bahwa dalil-dalil yang diperlukan untuk “membenarkan” suatu realitas sudah ada dan dilakukan oleh para ulama terdahulu yang dalam tradisi NU berkedudukan sebagai *mujtahid muṭlaq*.

Tradisi keagamaan NU yang longgar tersebut yang kemudian melahirkan cara pandang “serba fikih” itu menjadikan kalangan NU menolak cara pandang yang bersifat hitam-putih. Akibatnya oleh sebagian orang, NU dianggap tidak mempunyai prinsip atau pendirian.¹⁰ Berbeda dengan golongan pembaharu yang lebih mengutamakan “keteguhan pendirian” dan “strategi perjuangan”, doktrin Sunni yang dianut NU lebih mendahulukan “keabsahan di mata fikih”. Dengan demikian pandangan “serba fikih” yang dianut NU tampaknya memang “serba boleh” sepanjang tidak berkaitan langsung dengan prinsip-prinsip dasar keyakinan. Sifat luwes dan lentur ini tercermin dalam cara memandang persoalan-persoalan kemasyarakatan pada umumnya dan politik pada khususnya, yang cenderung menolak pilihan pemberontakan ataupun makar terhadap kekuasaan negara dan pemerintahan yang sah.

Inti sikap kemasyarakatan NU tercakup dalam empat pengertian penting, yaitu (1) *tawaṣṣuṭ* dan *i’tidāl* (bersikap tengah), (2) *tasāmuḥ* (toleran), (3) *tawāzun* (seimbang) dan (3) *amr ma’rūf nahy munkar* (mendorong perbuatan baik dan mencegah perbuatan mungkar) dalam bidang-bidang: teologi, fikih dan tasawwuf.

Sebagaimana dikemukakan dalam sejarah bahwa teologi al-Ash’ary merupakan jalan tengah antara rasionalisme Mu’tazilah dan anthropomorphisme Jabbariyah dengan pendekatan yang menggabungkan aspek rasional (*‘aql*) dan teks (*naql*).¹¹ Dengan konsep mazhab di bidang fikih, secara teoritis Aswaja memiliki keleluasaan menerapkan kebijaksanaannya

¹⁰Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 388-400. Lihat juga Ahmad Syafi’i Maarif, *Studi tentang Peraturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 85-108.

¹¹Jalāl Muḥammad Mūsā, *Nash’at al-Ash’ariyyah wa Taṭawwuruh* (Beirut: Dār al-Fikr al-Kutub al-Lubnāny, 1975), h. 461.

untuk mengantisipasi masalah-masalah yang timbul sehingga tidak kaku dengan berbagai alternatif dari pendapat mazhab yang ada. Demikian pula, dengan menganut paham sufi al-Junaidy al-Baghdādy dan Abū Ḥāmid al-Ghazāly berarti menggunakan konsep yang mengambil jalan tengah di antara radikalisme dan liberalisme yang menafikan realitas kongkrit manusia sendiri. Dengan demikian, jelaslah bahwa sebagai upaya peneguhan kembali sebuah tradisi pemikiran, Aswaja muncul sebagai pembelaan untuk menciptakan harmoni dan kestabilan.

Dalam bidang sosial kemasyarakatan, Aswaja sedapat mungkin memelihara persatuan dan kesatuan ummat. Dalam hal ini Aswaja memilih dan menentukan kriteria manakah yang paling membawa kemaslahatan ummat. Karena itulah doktrin Aswaja memberi banyak peluang bagi para penganutnya untuk menginterpretasikan realitas, baik yang bersifat kultural maupun struktural. Keluwesan dan kelenturan doktrin Aswaja ini tercermin dalam cara memandang persoalan-persoalan kemasyarakatan pada umumnya dan politik pada khususnya yang cenderung menolak pilihan pemberontakan ataupun makar terhadap kekuasaan negara dan pemerintahan yang sah.

C. Kyai NU: Relasi Agama dan Negara

Perdebatan di seputar relasi agama dan negara di Indonesia telah begitu menguras energi bangsa ini sejak masa-masa persiapan kemerdekaan hingga setengah abad lebih setelah merdeka. Namun demikian, dalam masa yang panjang itu belum ditemukan sebuah *platform* bersama, meskipun pada masa pemerintahan Orde Baru perdebatan itu “seolah-olah” dianggap selesai. Bahkan dalam sidang tahunan MPR 2000, masalah dasar negara atau paling tidak kehendak untuk mencantumkan kata “Islam” dalam salah satu pasal UUD 1945 masih saja menjadi agenda “kelompok Islam” tertentu yang diwakili fraksi PPP dan Fraksi Bulan Bintang.

Dalam diskusi tentang relasi agama dan negara perspektif *religious power*, yang telah dilakukan oleh para pemikir besar terutama setelah abad pertengahan, secara garis besar

terdapat dua model paradigma. Yaitu konsep organik dan sekuler. Donald Eugene Smith dalam bukunya “*Agama dan Modernisasi Politik : Suatu Kajian Analitis*”¹² menegaskan bahwa dalam paradigma organik, agama dan negara merupakan suatu kesatuan yang tidak terpisahkan karena jangkauan agama meliputi seluruh aspek kehidupan. Sedangkan dalam paradigma sekuler perlu pemisahan antara agama dan negara dengan tujuan untuk melindungi kesempurnaan agama.

Sementara itu, menurut para sosiolog teoritis politik Islam, teori tentang hubungan Islam dan negara secara garis besar dibedakan menjadi trikotomi paradigma pemikiran. Yaitu (1) *unified paradigm*, (2) *symbolic paradigm* dan (3) *secularistic paradigm*.

Dalam paradigma integralistik (*unified paradigm*), agama dan negara dipandang menyatu. Wilayah agama meliputi politik atau negara. Negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus. Oleh karena itu, kepala negara adalah pemegang kekuasaan agama dan kekuasaan politik sekaligus. Pemerintahannya diselenggarakan atas dasar “kedaulatan ilahi” (*divine sovereignty*), karena pendukung konsep ini meyakini bahwa kedaulatan berasal dan berada di tangan Tuhan. Para penganut Islam formalistik seperti Sayyid Qutb, al-Maudūdy, al-Farāby dan pemerintahan syiah di Iran.

Paradigma integralistik ini melahirkan paham “agama-negara”, sehingga melahirkan konsep *al-Islām: dīn wa daulah*, yakni Islam itu agama dan sekaligus negara. Oleh karena itu, rakyat yang menaati segala ketentuan negara berarti ia taat kepada agama. Sebaliknya, memberontak dan melawan negara berarti melawan agama yang berarti juga melawan Tuhan. Dengan model seperti ini, negara sangat potensial melakukan otoritarianisme dan kesewenang-wenangan. Alasannya, karena rakyat tidak dapat melakukan kontrol terhadap penguasa yang selalu berlindung di balik agama.

Dalam paradigma simbiotik dinyatakan bahwa agama dan negara berhubungan secara simbiotik, yakni suatu

¹²Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), h. 26.

hubungan yang bersifat timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, sebagaimana pandangan al-Mawardy dan al-Ghazāly, agama memerlukan negara karena dengan adanya negara maka agama akan dapat berkembang secara lebih baik. Sebaliknya, negara memerlukan agama, karena dengan agama maka negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral spiritual. Hanya saja, dalam tataran praktis, persetujuan Islam dan negara yang terjadi justru negara menelikung agama. Ajaran Islam yang mestinya mengatur kehidupan politik justru diatur oleh politik kenegaraan. Islam dieksploitasi secara signifikan oleh elit-elit politik, sehingga tetap cenderung menuju konsep "Islam adalah agama dan negara".

Sementara itu, menurut pandangan paradigma sekularistik, agama dan negara harus dipisahkan dengan tegas. Dalam konteks Islam, paradigma ini menolak pendasaran negara kepada Islam. Atau paling tidak, menolak determinasi Islam pada bentuk tertentu dari negara. Pemrakarsa paradigma sekularistik, salah satunya adalah 'Aly Abd al-Rāziq, seorang cendekiawan muslim dari Mesir. Menurutnya, Islam hanya sekadar agama dan tidak mencakup urusan negara; Islam tidak mempunyai kaitan agama dengan sistem pemerintahan kekhalifahan; kekhalifahan termasuk kekhalifahan *al-Khulafā' al-Rāshidūn* bukan sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman melainkan sebuah sistem duniawi.

Pertanyaan yang perlu dimajukan adalah "bagaimana pemikiran kiai NU tentang relasi agama dan politik (negara)". Jawaban atas pertanyaan ini perlu mengacu pada paham keagamaan versi sunni seperti dikemukakan di atas sambil menghubungkannya dengan trikotomi mengenai relasi agama dan negara di atas. Bertitik tolak dari sini, akan tampak jelas bagaimana pemikiran politik kiai NU yang tergambar dari perilaku politik NU sendiri sepanjang sejarah perjalanannya.

Sebenarnya, pembicaraan tentang politik dalam artian "semua persoalan yang berkaitan dengan kekuasaan" kurang populer di kalangan pesantren, karena berkaitan dengan pengawasan ketat kolonial Belanda terhadap pelaksanaan

pengajian sebagai implikasi adanya ordonansi guru.¹³ Sungguhpun demikian, di bidang politik, pandangan “serba fikih” dipraktekkan hampir sepenuhnya. Malah menurut al-Mawardi,¹⁴ seorang tokoh yang pandangannya menjadi rujukan sebagian besar pandangan NU mengenai politik, bahwa di bidang yang berkaitan dengan masalah kenegaraan pun sikap luas dan luwes ilmu fikih lebih banyak ditemukan.

Agaknya benar pernyataan yang menyatakan bahwa sejak semula NU telah dihinggapi sebuah mitos politik. Para perintis yang membidani kelahiran NU telah dibayangi sebuah obsesi tentang Indonesia merdeka. Ketika mereka mendirikan cabang SI di Mekkah, sesungguhnya itu merupakan upaya untuk mendirikan sebuah negeri yang merdeka, sebuah negeri yang ummat Islam bebas melaksanakan syariat agamanya.¹⁵ Walaupun secara formal NU pada waktu didirikan tidak berorientasi politik, namun dalam perjalanan sejarahnya perjuangan NU banyak mengacu pada perjuangan politik. Pada tahun-tahun sebelum kemerdekaan Indonesia, perjuangan politik merupakan salah satu cara mencapai kebebasan dan kemerdekaan.

Pada awal pendirian NU, ijtihad-ijtihad politik NU tampak diorientasikan pada format pencarian paradigma hubungan agama dan negara. Pada Mukhtamar NU di Banjarmasin pada tahun 1938, status Indonesia diputuskan sebagai *Dār al-Islām* (negara Islam), karena pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang-orang Islam dan mayoritas penduduknya beragama Islam. Jika waktu itu bumi Indonesia masih dalam penjajahan Belanda (bangsa asing), maka hal itu sifatnya hanya sementara. Adapun yang dijadikan dasar hukum oleh muktamirin adalah penjelasan kitab *Bughyah al-Mustarsyidin bāb Hudna wa al-Imāmah*.¹⁶

¹³Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam*, h. 54.

¹⁴Abū al-Ḥasan Al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah* (Cairo: tp., 1881), h. 3.

¹⁵M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya* (Yogyakarta: al-Amin Press, 1996), h. 94-120.

¹⁶M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 95.

Dengan merujuk kitab karangan ulama Shāfi'iyah itu, NU membedakan jenis negara menjadi tiga, yaitu *dār al-islām* (negara Islam), *dār al-ṣulh* (negara damai) dan *dār al-ḥarb* (negara perang). Menurut pendapat ini, “negara Islam” wajib dipertahankan dari serangan luar, karena merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita negara dalam Islam. “Negara perang” harus diperangi karena membawa balak bagi berlangsungnya syariat. Sedang “negara damai” harus dipertahankan karena syariat (dalam bentuk hukum agama/etika masyarakat) masih dapat dilaksanakan, walaupun tidak melalui legislasi undang-undang negara.

Menurut al-Mawardy, negara adalah perwujudan dari kepemimpinan suatu kesatuan umat yang disebut dengan *imāmah*. Fungsinya meneruskan tugas kenabian, yakni memelihara agama dan mengatur dunia. Kewajiban mendirikan suatu “kepemimpinan” merupakan tanggung jawab bersama seluruh umat (*faḍl kifāyah*), sehingga jika seseorang atau sekelompok orang telah menunaikannya, maka kewajiban kolektif tersebut telah terpenuhi. Dengan demikian, penetapan seorang pemimpin bersifat wajib, karena “kepemimpinan” tersebut meneruskan kenabian. Hal ini berarti bahwa kekuasaan negara atau masyarakat adalah dalam rangka mengatur dunia dan memelihara agama. Demikian pula, peranan pemerintah yang menjalankan kekuasaan negara. Dalam kaitan ini, umat berkedudukan sebagai *makmūm* (pengikut) yang wajib taat kepada penguasa sepanjang sesuai dengan hak dan kebenaran.¹⁷

Cara pandang seperti tersebut di atas antara lain dimunculkan kembali dalam Mukhtamar NU ke-27 di Situbondo, Jawa Timur tahun 1984 untuk mendukung pemikiran NU mengenai latar belakang penerimaan terhadap asas tunggal Pancasila. Salah satu pandangan organisasi para kyai ini tercermin dari dalil seperti dikutip berikut ini:

Janganlah kalian tentang (lawan) pemegang kekuasaan dalam masalah-masalah yang menjadi tanggung jawab mereka dan janganlah kalian protes mereka kecuali kalian

¹⁷Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: PT. Pustaka Utama Grafitti, 1987), h. 55.

lihat dari mereka kemungkaran yang nyata kalian ketahui dari kaidah-kaidah Islam. Jika kalian lihat itu, kalian harus menentang mereka dan tegakkan kebenaran di manapun kalian berada. Adapun memisahkan diri dari mereka dan memerangi mereka haram menurut kesepakatan umat walaupun mereka fasik.¹⁸

Dengan demikian, menurut pandangan NU, negara dan pemerintah wajib ditaati sepanjang kelangsungan syariah dijamin dan kekufuran (pelanggaran terhadap hukum agama) tidak terjadi. Hal ini berarti, sebagaimana dinyatakan oleh Abdurrahman Wahid,¹⁹ bahwa eksistensi negara mengharuskan adanya ketaatan kepada pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengaturan hidup yang dilepaskan dari perilaku pemegang kekuasaan dalam kapasitas pribadi. Senada dengan itu, KH. Sahal Mahfudz menyatakan, "Sekalipun penguasa itu lalim, wajib kita taati karena memang untuk kemaslahatan umat." Abdurrahman Wahid memperkuat pandangannya dengan mengutip salah satu hadis Nabi Muhammad saw bahwa "60 tahun dibawah pemerintahan lalim jauh lebih baik dari anarkhi satu hari".²⁰

Oleh karena itu, dapat dipahami mengapa NU menolak pilihan pemberontakan ataupun makar terhadap kekuasaan negara atau pemerintah yang sah. Konsekuensi pandangan seperti ini adalah bahwa keabsahan negara tercapai begitu ia berdiri dan mampu bertahan, serta penolakan sistem alternatif sebagai pemecahan masalah-masalah utama yang dihadapi suatu bangsa yang telah membentuk negara.²¹ Di samping itu, dengan merujuk al-Ghazāly, kalangan Sunni juga lebih memilih *status quo* dari pada kekacauan dan anarki terhadap kekuasaan yang hasilnya belum tentu lebih baik.

¹⁸Syamsuddin Haris, "Aspek Agama dalam Perilaku Politik NU", Dalam *Pesantren*, No. 2/Vol.VIII/1991, h. 30.

¹⁹Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren* (Jakarta: Dharma Bakti, 1978), h. 34.

²⁰Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsh al-Shar'iyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1966), h. 139.

²¹Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, h. 34.

Implikasi dari cara pandang “serba fikih” tersebut adalah bahwa organisasi NU lebih mudah menyesuaikan diri (akomodatif) dengan berbagai perubahan politik dibandingkan dengan ormas Islam manapun di negeri ini. Misalnya, ketika Masyumi tengah “dicurigai” pemerintah karena simpatinya terhadap pemberontakan DI/TII, maka melalui Menteri Agama KH. Masykur, NU justru memprakarsai pemberian gelar *waly al-amr al-darūry bi al-shaukah* kepada presiden Soekarno. Bagi NU, pemberian gelar itu perlu bukan saja karena negara telah ada dan harus ada yang memimpin, tetapi juga karena kepala negara tidak dipilih oleh ulama yang berkompoten untuk itu (*ahl al-ḥall wa al-ʿaqd*), sehingga tidak sepenuhnya memiliki keabsahan di mata fikih.

Pemberian gelar tersebut untuk mengefektifkan kekuasaan kepala negara sekaligus agar absah secara fikih. Dalam pandangan NU, sebagaimana diinterpretasikan oleh Gus Dur, keabsahan secara fikih itu diperlukan karena atas dasar kekuasaannya kepala negara berwenang mengangkat pejabat-pejabat agama melalui pendelegasian wewenang itu kepada Menteri Agama.

Dari uraian ini jelas bahwa keabsahan secara fikih merupakan acuan utama dalam perilaku politik NU yang sumbu utamanya adalah berlakunya “kemaslahatan umum” yang dijamin secara formal oleh suatu negara ataupun *imāmah*. Pertanyaannya, bagaimana perilaku tegas, kritis atau vokal NU dipahami? Dalam menjawab pertanyaan ini, kalangan kiai NU merujuk mazhab Shāfiʿiy yang membedakan negara ke dalam tiga jenis, yaitu *dār al-islām*, *dār al-ṣulḥ* dan *dār al-ḥarb*.²²

²²Menurut paham ini, *dār al-Islām* dipertahankan dari serangan luar karena ia merupakan perwujudan normatif dan fungsional dari cita-cita kenegaraan dalam Islam dengan ciri utama berlakunya syariah Islam sebagai undang-undang negara. *Dār al-ḥarb* (negara perang) atau negara anti Islam harus diperangi, karena membawa bala bagi kelangsungan hidup negara Islam dan dengan demikian akan mengakibatkan dihilangkannya pemberlakuan syariah dalam undang-undang negara. *Dār al-ṣulḥ* (negara damai) harus dipertahankan, karena syariah (dalam bentuk hukum agama ataupun etika masyarakat) masih dilaksanakan oleh kaum muslimin di dalamnya, walaupun tidak melalui legislasi dalam bentuk undang-undang negara. *Ibid.*, h. 10.

Dengan kerangka berfikir ala Shāfi'iy seperti dikemukakan di atas dapat dipahami bahwa perjuangan NU bersama-sama dengan kekuatan politik Islam lainnya dalam memperjuangkan dasar Islam pada sidang-sidang Dewan Konstituante adalah dalam upaya terwujudnya *dār al-Islām*. Sebab peluang untuk mewujudkan *dār al-Islām* tersebut memang dijamin secara konstitusional. Bahwa peluang itu sendiri tidak dapat diwujudkan dalam realitas adalah persoalan lain. Bagi NU, ketika perjuangan untuk mewujudkan negara Islam tidak dapat dicapai atau menemui jalan buntu, maka *dār al-sulh* harus diterima dengan penuh kesungguhan.²³ Penerimaan NU terhadap Demokrasi terpimpin dan Pancasila, menurut kalangan tertentu, merupakan berkolaborasi dengan rejim yang berlaku yang dari kaidah fikih "*mā lā yudrak kulluh lā yutrak ba'duh*", artinya "apa yang tidak tercapai 100 persen janganlah ditinggalkan atau dibuang hasil yang cuma sebagian".²⁴

Melalui kaidah yang tersebut terakhir ini dimaksudkan agar para penganut paham sunni tidak bersikap "hitam-putih" di satu pihak, dan "bisa lebih luwes dalam menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapinya" di pihak lain. Cara pandang NU ini sering disalahtafsirkan oleh orang-orang di luar NU sehingga perilaku politik NU dicap sebagai oportunis.

Meskipun tuduhan seperti ini sesungguhnya bisa dianggap bias oleh orang luar terhadap NU, tetapi ternyata orang dalam NU sendiri ada yang cenderung setuju dengan tuduhan tersebut, seperti Subchan ZE. Ia adalah seorang tokoh NU yang lebih menginginkan terjadinya "pembaharuan" pemikiran di dalam organisasi NU. Menurutnya, sikap ekstrim memang bukan fitrah perjuangan NU, tetapi sikap oportunisme hanya membuat NU akhirnya disenangi dan dipergunakan tetapi tidak dihormati dan tidak didengar sama sekali.²⁵ Akibat dari pemikiran yang radikal itu, Subchan diberhentikan oleh Rais 'Am KH. Bisri Syansuri pada awal 1972 dari kedudukannya

²³*Ibid.*, h. 11.

²⁴Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam* (Bandung: al-Ma'arif, 1986), h. 547.

²⁵Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU* (Surabaya: Bisma Satu, 1999), h. 260.

sebagai ketua PBNU hasil Muktamar Bandung (1968), yakni tak berapa lama sebelum ia dipanggil oleh Allah pada tahun yang sama.

Fenomena Subchan, setidaknya, menunjukkan bahwa di luar elemen yang bersifat pandangan serba fikih, pasang surut perilaku politik kiai NU tampak bersumber pula dari “identitas ganda” NU. Organisasi ini lahir sebagai organisasi keagamaan, namun menjadi besar setelah menjadi partai politik. Akibatnya, NU tidak pernah begitu jelas, baik dari sisi tujuan-tujuan keagamaannya sendiri maupun tujuan-tujuan politiknya. Sebagai implikasi format keagamaan seperti ini bukan saja mengakibatkan kurang jelasnya lahan garapan NU sebagai *jam’iyyah dīniyyah*, tetapi juga munculnya peluang untuk memperbaharui orientasi dari agama ke politik. Karena itu, kembali ke khittah 1926 perlu dilihat dalam konteks upaya ormas ini “menemukan” dan menegaskan identitasnya. Upaya penegasan itu sendiri berlangsung karena pengaruh dan desakan dari realitas yang bersifat struktural dan adanya dinamika internal ormas Islam ini. Dengan demikian, di luar faktor yang bersifat serba fikih, perilaku politik NU dipengaruhi juga oleh berbagai faktor lain.

Satu hal yang perlu ditegaskan bahwa dengan bertolak dari pemikiran dan tradisi fikih Shāfi’iy mengenai negara seperti dikemukakan di atas, maka tugas agama bukanlah berupaya mencari peluang untuk terwujudnya *dār al-islām* tetapi justru memberikan legitimasi bagi proses politik yang sudah ada. Dalam hal ini Abdurrahman Wahid menyatakan:

Dalam Konstituante di tahun 1958-1959, NU memperjuangkan berlakunya syari’ah dalam undang-undang negara (berarti memuat negara Islam), ditahun 1959 menerima dekrit Presiden Soekarno untuk memberlakukan kembali UUD 1945, dan di tahun 1983-1984 menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan. Penerimaan lain-lainnya adalah dalam konteks Republik Indonesia sebagai *dār al-ṣulḥ*, sedangkan perjuangan di konstituante sebagai komitmen kepada idealisme *dār al-*

Islām, gagasan mengaplikasikan syari'ah melalui legislasi undang-undang negara. Dengan ungkapan lain, sikap mencoba mendirikan *dār al-Islām* sudah pernah dilakukan karena demikianlah perintah agama yang harus dilakukan.²⁶

Dari uraian sebagaimana dikemukakan di atas dapat dikatakan bahwa relasi Islam dan negara (politik) telah terumuskan di dalam pemikiran kitab kuning dan pandangan-pandangan para pendiri Nahdlatul Ulama sebelum bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Sebagaimana diketahui bahwa salah satu di antara Panitia Sembilan yang merumuskan Pancasila adalah KH. Wahid Hasyim, salah seorang tokoh NU. Juga, ditetapkan Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar negara telah diterima secara tulus oleh para kyai. Bahkan keputusan itu sudah menjadi ketetapan dalam Mukhtamar NU ke-11 di Banjarmasin pada 1936.²⁷ Lebih lanjut, wacana ini menjadi tuntas dengan penegasan KH. Ahmad Shiddiq dalam Musyawarah Nasional Alim Ulama (1983) di Situbondo bahwa hubungan antara Islam dan negara (politik) bersifat *simbiosis mutualisme*. Hubungan antara keduanya diibaratkan "dua sisi mata uang yang berbeda, namun hakikatnya saling berhubungan dan membutuhkan; jika satu sisi dari kedua sisinya tidak ada, maka tidak dianggap sebagai sebuah koin mata uang".

Pemikiran politik KH. Abdurrahman Wahid oleh Zirfirdaus Adnan juga dikelompokkan dalam tipologi paradigma ini. Menurut Wahid, agama adalah ruh, spirit yang harus merasuk ke dalam negara. Sedangkan negara adalah badan, raga yang mesti membutuhkan ruh agama. Dalam konsep ini, keberadaan negara tidak lagi dipandang semata-mata sebagai hasil kontrak sosial dari masyarakat manusia yang bersifat sekuler. Akan tetapi lebih dari itu, negara dipandang sebagai jasad atau badan yang niscaya dari idealisme ketuhanan. Sedangkan negara adalah substansi untuk menegakkan cita keadilan semata.

²⁶Syamsuddin Haris, *Aspek Agama dalam Perilaku Politik NU*, h. 33-34.

²⁷M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, h. 94.

Di samping itu, masih banyak para kyai yang memandang relasi agama dan negara bersifat *simbiosis mutualisme*. Di antaranya KH. Sahal Mahfoedz, KH. Yasri Marzuki, KH. Syaifuddin, KH. Syahid, KH. Misbah, KH. Ahmad Najih, KH. Syarief Djamhari, KH. Masyhudi Ma'ruf, KH. Zuhdi Zaeni, dan masih banyak yang lain.

Memang, ada kiai NU yang mempunyai pemikiran bahwa hubungan antara agama dan negara bersifat independen (paradigma independen), yaitu KH. Hasymi Arkhas. Menurutnya, agama harus benar-benar independen dari negara. Sebaliknya, negara juga tidak perlu untuk mencampuri urusan agama warganya. Dengan ungkapan yang lebih tegas bisa dirumuskan dengan kalimat "agama tanpa negara". Maksudnya, agama dan negara berdiri pada wilayahnya masing-masing dan tidak ada intervensi satu sama lain, kecuali melalui proses obyektivikasi. Hal ini tidak dimaksudkan bahwa agama menafikan kehidupan bernegara, dan bukan pula negara yang menjadi "polisi" agama. Jika ada saling keterpengaruhannya antara agama dan negara, maka hal itu hanya terjadi pada tingkat moralitas saja. Fokus pandangan ini mengupayakan secara sungguh-sungguh pelepasan "gurita negara" dan watak intervensionisme negara atas warganya, bukan menafikannya.

Menurut Ali Maschan Moesa,²⁸ munculnya paradigma independen, harus dibaca dalam konteks wacana konfrontasi antara agama dan negara yang sering berlarut-larut dan mendominasi setiap penggalan sejarah kehidupan manusia. Oleh karena itu, pemaknaan pokok dari paradigma independen ini adalah untuk menjaga otonomi individu-individu dan kelompok masyarakat dari realitas negara yang cenderung menindas dan represif.

Selanjutnya, para pemeluk agama juga seharusnya menyadari bahwa *agamanisasi konstitusi negara* –misalnya *islamisasi*– merupakan sesuatu yang akan berimplikasi luas terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara. *Pertama*, akan semakin memperluas dan memperdalam jurang disintegrasi

²⁸Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 314.

baik di kalangan internal umat Islam maupun dalam konteks hubungan antar agama. *Kedua*, akan menciptakan ketegangan baru akibat watak diskriminatif dalam konstitusi berbasis agama. *Ketiga*, politik islamisasi konstitusi akan membuka lebar intensifikasi otoritarianisme penguasa. Oleh karena itu, proses kreativitas untuk menampilkan agama yang ramah sekaligus independen dari negara menjadi harapan sekaligus impian yang harus direalisasikan oleh para pemeluk agama, jika komunitas agama memang ingin berpartisipasi dalam proses mewujudkan masyarakat yang baik (*civilized society*).²⁹

Pada dasarnya, menurut paradigma independen, ide pembentukan negara adalah untuk memenuhi kebutuhan hidup masyarakat guna mewujudkan kehidupan masyarakat yang bahagia. Tugas negara adalah “mendidik” warganya dalam kebajikan, yaitu memberikan kebahagiaan kepada setiap warga negara. Dari sini, diharapkan akan lahir konsep *welfare state*, yaitu negara yang akan dapat membahagiakan kehidupan rakyatnya. Negara membantu rakyatnya dalam menyelesaikan masalah-masalah yang tidak bisa diselesaikan sendiri oleh masyarakat. Atas dasar itu, pengelola negara adalah pelayan publik yang bertugas melayani kebutuhan masyarakat. Negara merupakan jawaban fungsional terhadap rangkaian kekacauan yang menimpa kehidupan rakyatnya.

D. Kyai NU: Posisi Syariah dalam Politik

Berkaitan dengan topik bahasan dalam sub bahasan ini suatu pertanyaan yang perlu dimajukan adalah “bagaimana pemikiran kiai NU tentang posisi syariah dalam politik? Sebagaimana dikemukakan di atas, para kiai NU berpandangan “serba fikih”, sehingga keabsahan secara fikih merupakan acuan utama dalam perilaku politiknya yang bersumbu utama pada jaminan secara formal oleh negara terhadap keberlakuan “kemaslahatan umum”. Dari sini muncul interpretasi dan cara pandang NU tentang dinamika politik -yang dalam hal ini- berpegang pada pandangan mazhab Shāfi’iy. Alasannya,

²⁹*Ibid.*

pandangan mazhab ini bersifat fleksibel dan akomodatif dengan perkembangan masyarakat sekitarnya, sehingga imam Shāfi'iy disebut sebagai "imam kaum moderat".

Salah satu sumber pembenaran secara agama terhadap berbagai bentuk perilaku politik NU adalah bahwa "hukum Islam mempunyai kemampuan yang tinggi dalam menyerap dan mengakomodasi setiap perkembangan dan kebutuhan". Dalam hal ini, fikih berfungsi memberikan pembenaran terhadap perilaku NU serta kemungkinan perubahan tingkah laku itu ketika menghadapi realitas yang berubah pula. Bertolak dari pandangan seperti ini, fungsi ajaran Aswaja sebagaimana dianut oleh NU hanyalah memberikan justifikasi terhadap realitas yang telah ada, baik realitas kultural maupun struktural. Konsekuensi pandangan semacam ini adalah bahwa hampir tidak ada lagi sifat kritis ajaran atau doktrin terhadap realitas, karena daya kritis dan koreksi itu "telah berakhir" ketika teks-teks fikih yang dirujuk itu tampil sebagai pemberi legitimasi bagi realitas. Ini berarti bahwa kerangka agama tidak lagi dipakai untuk menilai dan "menormalkan" realitas. Akan tetapi justru sebaliknya, ia berfungsi "mewajarkan" realitas. Artinya, paham atau doktrin keagamaan yang dianut tidak lagi mempersoalkan apakah realitas sesuai dengan tuntutan simbolis yang diharapkan ajaran atau sebaliknya, apakah doktrin yang dianut masih relevan dengan realitas yang dihadapi pemeluk. Yang terjadi adalah upaya "harmonisasi" antara keduanya, yaitu doktrin yang dianut di satu pihak dan realitas temporer di pihak lainnya.

Pandangan seperti ini terlihat pada perubahan tingkah laku politik NU dalam berbagai situasi politik yang ternyata selalu memperoleh pembenaran secara agama. Ketika NU tersingkir dari PPP usai Muktamar pertama partai ini, menyusul kegagalan KH. Idham Kholid memperjuangkan kepentingan NU dalam daftar Calon Sementara PPP untuk DPR dalam pemilu 1982, maka organisasi ini merumuskan kembali hubungannya dengan pemerintah secara lebih "akrab". Dalam rangka itu, teks keagamaan ditemukan untuk kemudian dirujuk. Misalnya hadis "dua golongan manusia jika mereka baik maka akan baik

seluruh manusia, namun jika rusak maka akan rusak seluruh manusia, mereka itu adalah ulama dan *umarā'* (pemerintah)".

Kecenderungan yang sama disaksikan pula dalam membenaran secara fikih atas keterlibatan NU dalam tiga kali pemilu. Ketika format politik NU masih "pas" dalam PPP, maka Rois 'Am Syuriah PBNU KH. Bisyrri Syansuri menyatakan "wajib hukumnya" bagi kaum muslimin memilih PPP dalam pemilu tahun 1977. Tetapi ketika NU semakin kecewa terhadap perlakuan partai hasil fusi partai-partai Islam ini yang dianggap tidak adil, maka NU tidak mengeluarkan fatwa apapun untuk pemilu 1982. Malah ada kecenderungan pada sebagian pimpinan ormas Islam ini untuk menganjurkan "golput" bagi warganya, khususnya terhadap kotak suara DPR pusat dalam pemilu ketiga bagi Orde Baru itu. Dan ketika patah arang NU dan PPP tidak bisa dielakkan lagi, dikemukakan ungkapan bahwa "warga NU tidak wajib mencoblos PPP dan tidak haram mencoblos Golkar atau PDI". Padahal semua sikap dan perilaku politik itu merujuk kepada pandangan atau pendekatan "serba fikih" yang sama.

Hal penting yang dapat ditarik dari uraian di atas adalah bahwa hampir semua membenaran secara "fikih versi NU" itu datang kemudian, yaitu setelah tindakan atau tingkah laku politik dipilih oleh organisasi tersebut. Kenyataan seperti ini sebenarnya wajar-wajar saja. Tidak saja jika dihubungkan dengan kaidah *al-ḥukm yadūr ma' al-'illah*, melainkan juga jika dikaitkan dengan hakikat keberadaan NU sendiri. Sebagaimana diketahui bahwa kelahiran NU merupakan respon para kyai NU terhadap perubahan yang terjadi di luar lingkungan kalangan tradisi, berupa keterancaman *status quo* tradisi beragama.

Perilaku reaktif juga terjadi pada keputusan untuk kembali ke khittah 1926 yang pada dasarnya merupakan reaksi terhadap kekecewaan demi kekecewaan NU dalam PPP. Sementara penerimaan terhadap Pancasila sebagai asas organisasi dapat dilihat sebagai refleksi ketidakberdayaan NU dari sudut ideologis. Gencarnya ofensif ideologis yang dilakukan pemerintah sejak awal Orde baru tidak hanya menghasilkan asas tunggal, melainkan juga mengakibatkan rendahnya tingkat daya

tahan ideologi-ideologi masyarakat dalam berhadapan dengan ideologi negara.

Dari uraian di atas terlihat bahwa cara pandang NU tentang perubahan politik cenderung bersifat menyesuaikan diri dengan berbagai bentuk perubahan yang terjadi di luar tubuh ormas ini sendiri. Ini berarti NU lebih memilih tingkah laku yang bersifat "konsensus", dari pada melakukan suatu dialog yang bersifat kritis. Perilaku akomodatif dan semangat kompromi bukan saja bersumber dari pandangan "serba fikih", melainkan karena kultur perilaku yang telah ada dan terinternalisasi dalam keseharian warga NU yang tumbuh dan dibentuk oleh lingkungan kultural sosiologis dari komunitas pemeluk itu sendiri. Dalam hal ini adalah kultur Jawa, "wadah" di mana ormas ini lahir, tumbuh subur dan kemudian menjadi begitu besar.

Proses islamisasi Jawa yang berlangsung melalui "perlindungan" terhadap budaya lokal, sehingga kebudayaan lama yang asli (jawa) dan Hindu dapat disenyawakan dengan agama Islam juga turut memberikan kontribusi terhadap terbentuknya persepsi di atas. Dengan demikian, seperti yang dikemukakan oleh Harry J. Benda,³⁰ bahwa kehadiran Islam di Jawa bukanlah sesuatu yang baru untuk menggantikan yang lama, tetapi menambahkan sesuatu kepada yang lama.

Hasil dari semua ini, seperti yang dikemukakan Geertz, di Jawa berkembang Islam yang cenderung:

Menyesuaikan diri, menyerap, bersikap pragmatis dan menempuh cara yang berangsur-angsur mengadakan kompromi-kompromi parsial, perjanjian-perjanjian yang setengah-tengah dan mengelakkan persoalannya sama sekali. Hasilnya adalah islamisme yang tidak berpretensi sebagai ajaran yang murni, melainkan komprehensif; tidak berpretensi memiliki semangat yang berkobar-kobar, melainkan semangat yang toleran.³¹

³⁰Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang* (Jakarta Pusat: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1985), h. 26-36.

³¹Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia, 1981), h. 59-60.

Kultur semacam inilah yang tampaknya menjadi wadah sekaligus lahan subur bagi tumbuh dan berkembangnya tradisi beragama Aswaja versi NU, atau lebih sempit lagi pandangan “serba fikih” yang dianut ormas Islam tersebut. Hal ini berarti bahwa cara pandang, sikap dan tingkah laku politik NU yang cenderung menyesuaikan diri, pragmatis, kompromis dan toleran terhadap berbagai perubahan politik sebenarnya lebih menunjuk kepada NU yang berada di lingkungan sosio-kultural Jawa. Atau lebih sempit lagi, adalah lingkungan kultur agraris di daerah-daerah pedalaman Jawa. Dalam kaitan ini bisa dipahami mengapa daerah-daerah pesisir utara bagian timur Jawa, khususnya kawasan “Tapak Kuda”, lebih berkembang pemikiran dan perilaku alternatif dibandingkan daerah Jawa pedalaman. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika perilaku serupa untuk sebagian atau bahkan seluruhnya bisa ditemukan pula pada komunitas Muhammadiyah di sekitar Kotagede, Yogyakarta. Padahal, secara kategoris NU dan Muhammadiyah sering diperbedakan sebagai Islam Tradisional dan Islam Modernis.

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa pandangan “serba fikih” sebagaimana tercermin dalam tradisi sunni versi NU sebenarnya bersumber dari –dan karena itu dipengaruhi pula oleh– tradisi kultural Jawa. Konsekuensi dari pemikiran tersebut adalah *pertama*, perilaku politik yang cenderung menyesuaikan diri, menyerap dan kompromis yang mewarnai perubahan tingkah laku NU sesungguhnya hanya tepat untuk perilaku komunitas organisasi ini di wilayah kultural Jawa. *Kedua*, tidak mustahil, bahkan sangat mungkin, perilaku serupa dapat pula diperlihatkan oleh komunitas non-NU, atau lebih jauh lagi oleh komunitas non-Islam di wilayah kultural yang sama.

Pertanyaan yang muncul berikutnya adalah cukupkah memahami perilaku politik organisasi para kiai NU semata-mata sebagai refleksi sikap beragama saja? Kalau ya, apakah sikap beragama dan perilaku itu sendiri hanya terbentuk dari realitas kultural? Sebagai gejala sosiologis, agama akan berhadapan dengan realitas yang bersifat struktural. Salah satu realitas

struktural terpenting adalah kekuasaan sekuler negara. Dalam konteks yang lebih luas, perubahan tingkah laku politik NU bisa pula dipahami sebagai manifestasi ketidakberdayaan ormas Islam ini menghadapi tekanan dan dominasi kekuasaan sekuler negara yang menuntut adanya modernisasi politik negara, antara lain dalam bentuk differensiasi dan spesialisasi struktur. Sebagai akibat dari keadaan ini adalah memudarnya sistem-sistem kemasyarakatan tradisonal yang ditandai oleh berkurang, bahkan berakhirnya, peranan dan fungsi serta dominasi struktur-struktur keagamaan dalam kehidupan masyarakat. Melalui struktur, negara dituntut untuk memisahkan diri secara fungsional dari pengaruh dan dominasi agama. Dalam bentuk lain, negara memperluas kewenangannya sehingga mengambil alih sebagian atau seluruh fungsi yang sebelumnya menjadi kewenangan struktur-struktur keagamaan.

Fenomena seperti ini dipahami oleh Donald E. Smith³² sebagai sekularisasi pemerintahan yang ditandai oleh empat ciri, yaitu:

1. Pemisahan pemerintahan dari ideologi-ideologi keagamaan dan struktur-struktur ekslesiastik
2. Ekspansi pemerintahan untuk melaksanakan fungsi-fungsi pengaturan dalam bidang sosial ekonomi yang semula ditangani oleh struktur-struktur keagamaan.
3. Penilaian silang (*transvaluation*) atas kultur politik guna menekankan tujuan dan alasan keduniaan yang tidak transenden, sarana-sarana yang pragmatis dan lain-lain politik sekuler.
4. Kekuasaan pemerintah terhadap kepercayaan dan praktek-praktek keagamaan dan struktur ekslesiastik. Ketiga ciri sekularisasi yang tersebut terakhir dapat berlaku di dalam sistem-sistem keagamaan organis seperti Islam.

Dengan cara pandang Smith seperti ini maka pemberlakuan asas tunggal Pancasila dapat dipahami sebagai upaya dalam rangka sekularisasi kultur politik. Dalam sekularisasi jenis ini, menurut Smith³³ agama tidak lagi sebagai

³²Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik*, h. 91-92.

³³*Ibid.*, h. 123.

satu-satunya sumber perilaku pemeluk, karena ada nilai-nilai sekuler lain yang lebih rasional dan pragmatis seperti teknologi. Alasan lain, karena para aktivis gerakan politik percaya bahwa pemerintah yang berkuasa adalah: (1) benar secara ideologis; (2) pilihan rakyat; dan (3) suatu pemerintahan yang efektif.

Bagaimana dengan keputusan NU kembali ke khittah 1926 dan meninggalkan PPP? Keputusan NU untuk kembali ke khittah 1926 dan meninggalkan PPP adalah karena ormas ini melihat bahwa "PPP tidak saja telah berhenti sebagai partai agama, melainkan juga karena anggapan bahwa agama tidak dapat lagi dijadikan sebagai basis legitimasi perilaku politik".

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa pendekatan *fiqh oriented* sendiri sebenarnya lahir sebagai akibat pengalihan politik dan ketidakberdayaan ideologis kalangan NU yang sebagiannya merupakan implikasi makin dominan dan meluasnya intervensi dan ekspansi pemerintah dalam mengatur serta mengontrol ormas-ormas Islam. Hal ini dapat diartikan bahwa perilaku politik NU dapat saja bersumber dari tradisi sunni yang dianutnya. Akan tetapi, tradisi itu sendiri akan berangsur-angsur berkurang pengaruhnya bersamaan dengan makin besarnya kekuasaan sekuler negara dalam mempengaruhi cara pandang komunitas pemeluk.

Berdasarkan uraian seperti dikemukakan di atas terutama terkait dengan permasalahan bagaimana pemikiran kiai NU terhadap "posisi syariah dalam politik", maka sesuai dengan paradigma yang digunakan para kyai NU dalam melihat relasi agama dan negara yang bersifat *simbiosis mutualisme* menjadi jelas, bahwa syariah (hukum Islam) menduduki posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Demikian pula negara mempunyai peranan yang besar untuk menegakkan hukum Islam dalam posisinya yang benar. Dengan demikian, dalam paradigma simbiotik ini masih tampak adanya kehendak "mengistimewakan" penganut agama mayoritas untuk memberlakukan hukum-hukum agamanya di bawah legitimasi negara. Atau paling tidak, karena sifatnya yang simbiotik tersebut, hukum-hukum agama masih mempunyai peluang untuk mewarnai hukum-hukum negara. Bahkan, dalam

masalah-masalah tertentu tidak menutup kemungkinan hukum-hukum agama dijadikan sebagai hukum negara.

E. Penutup

Pemikiran politik kyai NU dalam merespon dinamika politik di Indonesia kontemporer merupakan jawaban NU yang lahir dari pemahaman keagamaan yang dianut, yakni ajaran Islam menurut paham Ahlussunnah Wal-Jama'ah. Perilaku politik organisasi massa terbesar di Indonesia ini sendiri sebenarnya cukup sarat dengan kontroversi, khususnya berkaitan dengan masalah relasi agama dan negara. Menariknya, semua perilaku tersebut memperoleh justifikasi secara agama. Artinya, perilaku-perilaku politik, di mana satu dengan yang lain kadang-kadang tidak saling mendukung tersebut, tidak berangkat dari cara pandang yang bersifat sekuler (yang lepas dan terpisah dari pertimbangan agama). Akan tetapi, justru masing-masing sikap dan tingkah laku itu bersumber dan mempunyai dasar pijakan secara agama, sekurang-kurangnya dalam arti sebagaimana kalangan NU memahami doktrin keagamaannya sendiri. Hal ini disebabkan hakikat NU adalah organisasi keagamaan yang mana tujuan-tujuan politiknya terdapat sepenuhnya dalam tujuan keagamaannya.

Atas dasar itu, tidak aneh jika banyak orang luar yang memandang perilaku NU dalam masalah relasi agama dan negara bersifat oportunistik. Ini dalam artian NU cenderung untuk memihak kepada kepentingan penguasa. Namun jika dirunut dari fakta historis, NU selalu mengimbangi dukungannya terhadap negara dengan sikap yang cukup kritis. Sifat lentur ini disebabkan dasar pijakan agama yang dipakai NU bersifat moderat. Dalam bidang fikih NU memilih mazhab Shāfi'iy yang cukup akomodatif dengan budaya lokal. Dalam bidang tasawuf, NU bermakmum kepada imam al-Ghazāly yang menggabungkan ketaatan terhadap syariah dan pendalaman kesufian. Dan dalam bidang aqidah, NU cenderung mengikuti Imam Abū Ḥasan al-Ash'āry yang sangat moderat.

Dengan demikian, watak moderat selalu menjadi ciri utama NU dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam

melihat relasi agama dan negara. Negara tidak selalu baik. Akan tetapi negara merupakan satu-satunya wadah yang memungkinkan eksistensi agama atau syari'ah. Karena itu, ketaatan kepada suatu pemerintahan negara merupakan keharusan agama. Pemberontakan atau pun makar terhadap kekuasaan negara atau pemerintah yang sah adalah dilarang. Bahkan, *status quo* adalah lebih baik daripada kekacauan dan anarki yang diakibatkan tidak adanya pemerintahan. Dengan cara demikian, relasi antara negara dan agama bersifat *simbiosis mutualisme*. Hubungan keduanya diibaratkan dua sisi mata uang yang berbeda, namun hakikatnya saling berhubungan dan membutuhkan; jika satu sisi dari keduanya tidak ada, maka tidak dianggap sebagai sebuah koin mata uang.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman Wahid, *Bunga Rampai Pesantren*, Jakarta, Dharma Bakti, 1978.
- Abū al-Ḥasan 'Aly ibn Ismā'īl al-Ash'āry, *Maqālāt al-Islāmiyyin wa al-Ikhtilāf al-Muṣallīn*, Kairo, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1950.
- Abū al-Ḥasan Al-Mawardī, *al-Aḥkām al-Ṣultāniyyah*, Cairo, tp., 1881.
- Ahmad Amīn, *Zuḥr al-Islām*, Kairo, al-Nahḍah, 1965.
- Ahmad Syafi'i Maarif, *Studi tentang Peraturan dalam Konstituante: Islam dan Masalah Kenegaraan*, Jakarta, LP3ES, 1985.
- Alfian, *Pemikiran dan Perubhan Politik Indonesia*, Jakarta, PT. Gramedia, 1981.
- Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta, LKIS, 2007.
- Ali Yafie, *Menggagas Fiqih Sosial: dari Soal Lingkungan Hidup, Asuransi hingga Ukhuwah*, Bandung, Penerbit Mizan, 1994.
- Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan NU*, Surabaya, Bisma Satu, 1999.
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta, LP3ES, 1980.
- Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Jakarta, PT. Pustaka Utama Grafitti, 1987.

- Donald Eugene Smith, *Agama dan Modernisasi Politik: Suatu Kajian Analitis*, Jakarta, Rajawali Press, 1985.
- Harry J. Benda, *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam di Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, Jakarta Pusat, PT. Dunia Pustaka Jaya, 1985.
- Harun Nasution, *Theologi Islam*, Jakarta, UI-Press, 1992.
- Ibn Taymiyyah, *al-Siyāsah al-Shar'iyah*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1966.
- Jalāl Muḥammad Mūsā, *Nash'at al-Ash'āriyyah wa Taṭawwuruh*, Beirut, Dār al-Fikr al-Kutub al-Lubnāny, 1975.
- M. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, Yogyakarta, al-Amin Press, 1996.
- Machrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik: Mengatasi Krisis*, Jakarta, Yayasan Pengkhidmatan, 1984.
- Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islam*, Bandung, al-Ma'arif, 1986.
- Syamsuddin Haris, "Aspek Agama dalam Perilaku Politik NU", *Dalam Pesantren*, No. 2/Vol.VIII/1991.
- Taqy al-Dīn ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd al-Sū'ah wa al-Qadariyah*, Mekkah, Dār al-Bāzz, tt.
- Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ES, 1994.