ALTERNATIF RELASI AGAMA DAN NEGARA
(Genealogi Pemikiran Keagamaan NU Dalam Konsepsi Civil Religion)

Chafid Wahyudi, M.Fil.I[188]

The basic question that this paper tries to answer, is it possible for the values of different –often contending– religions in single country to be the basic for the nationhood? Or, can values of a single religion in a country where different religions exist be basis of the state? The answer that this paper propagates is certainly no. But another question arises. What then the values –assuming that values are at must in a society or country as a term of moral reference– that must be adopted by all? It is toward answering this question that this paper is aimed at. It argues that religious values are universal and meaningfull for human kind. they can serve as the basis for human benefit and well-being. But these values –often originated from different religion– must not only be accommodated but also reconciled. And the reconciling concept cannot be a religion, for that would mean that we support one religion at the expense of other. Hence this paper proposes that what has commonly been known a civil religion be the common ground –the sacred canopy as it were– in which various religious values, can integrated. It is in other word, the integrating mechanism for different religious values, which in turn can bring the social and political harmony for all citizens. The paper will discuss particularly this notion by reffering to the concept Nahdlatul Ulama (NU) on nationhood and national identity.

Keywords: Civil religion, religion values, notion, and NU

A. Pendahuluan

Membaca perkembangan dialektika hubungan antar agama di Indonesia menggiring pada kesimpulan ekstrim bahwa agama tidak lagi mampu melahirkan masyarakat yang harmonis, apalagi kreatif. Agama yang secara subtansi merupakan kumpulan doktrin yang mendamaikan berubah menjadi ajakan kekerasan. Agama yang secara hermeneutis adalah kumpulan teks yang membebaskan bermetamorfosis menjadi gumpalan yang *rigid*. Hal ini terbukti dengan makin meningkatnya kekerasan antar-intra agama dan masyarakat yang meliputi pelaku, intensitas, waktu maupun geografisnya.

[188] Penulis Dosen STAI AL-FITHRAH SURABAYA

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meningkatnya kekerasan tersebut seperti terekam oleh SETARA *Institute for Democracy and Peace* mencatat 185 tindak pelanggaran terhadap kebebasan beragama di tahun 2007. Sedang *Indonesia Conference on Religion and Peace* (ICRP) mengemukakan 32 kelompok yang mengalami hal serupa (24/12/2007). Sementara dari hasil laporan tahunan The Wahid Institute sepanjang Januari hingga November 2008 membeberkan 280 tindakan kekerasan atas nama agama (10/12/2008). Di tahun berikutnya Wahid Institue melaporkan adanya peningkatan kekerasan agama. Tercatat ada 232 kasus berkenanan dengan kekerasan agama di 2009. Sedang di tahun 2010 terjadi 64 kasus dan selama tahun 2011, kembali telah terjadi peningkatan pelanggaran meningkat 18% menjadi 92 kasus.

Ironisnya potret pelanggaran keberagamaan ini menempatkan pemerintah seakan tumpul dan tidak berdaya ketika berhadapan dengan prilaku kekerasan atas nama agama, jaminan terhadap kebebasan beragama hanya sebagai teks normatif yang tidak pernah terealisir sebagaimana amanat konstitusi UUD 45 Pasal 29 ayat (2) yang menyebutkan, "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."

Sebaliknya Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang *nota bene* adalah perangkat pemerintah justru menempatkan implikasi dari fatwa "sesat"-nya berbuah kekerasan. Walaupun MUI tidak pernah memerintahkan secara verbal, tidak berarti menafikan peran MUI dalam kekerasan sebagaimana dikemukakan KH. Abdurahman Wahid (Gus Dur) yang disampaikan dalam diskusi *Evaluasi Toleransi Beragama dalam Pemerintahan SBY-JK* pada medio 2007, "MUI ikut berperan secara tidak langsung dalam peristiwa kekerasan terhadap penganut aliran agama..."[189]

Di atas fakta ini, terasa penting menghadirkan sebuah menifesto gagasan *civil religion*. Sebuah Gagasan yang memiliki semangat meletakkan nilai-nilai agama dan ideologi sebatas subtansi, bukan formalisasi yang mengabaikan jiwa rasional. Ide dasar *civil religion* ini tidak terlepas dari gagasan pentingnya tatanan sosial yang banyak dianut oleh para sosiolog Barat. Misalnya, Auguste Comte (1795-1857) menyatakan, "setiap masyarakat membutuhkan prinsip yang dapat mempersatukan, di mana setiap anggotanya akan hidup dalam harmoni antara satu dengan yang lainnya." Masih menurut Comte, "agama menyediakan prinsip yang menyatukan itu sebagai perekat yang akan menjamin tatanan sosial." [190] Sedang Emile Durkhaim (1858-1917) menyatakan, "Bagi masyarakat yang berada dalam komposisi yang beragam dalam hal keyakinan, nilai-nilai, ide-ide, akan bersatu dalam satu komunitas moral tunggal yang…

[189] Chafid Wahyudi, "Misi Moral Agama yang Terabaikan", dalam *Duta Masyarakat* (28 Desember 2009), 5.

[190] Lewis A. Coser, "Auguste Comte 1795-1857," dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 3-42.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saling setia." Tegasnya, "selama ada orang yang hidup bersama-sama, akan ada semacam keyakinan bersama di antara mereka."[191]

Konsep dasar Comte maupun Durkhaim di atas, mengantarkan sosiolog kenamaan asal Amerika, Robert Neely Bellah untuk mempopulerkan *civil religion* yang dipahami sebagai sebuah pemahaman atas pengalaman bangsa Amerika. Bellah mendefinisikan *civil religion* sebagai agama publik…yang diekspresikan dalam keyakinan bersama, simbol-simbol, dan ritual…suatu penelitian asali (pada level politik) dari realitas universal dan realitas keberagamaan yang transenden…[192]

Menghadirkan gagasan *civil religion* ini semakin menemukan signifikansinya manakala membaca kontestasi Islam di Indonesia yang menampilkan karakter yang beragam seiring penyebaran Islam dari luar Nusantara. Namun, di tengah-tengah kontestasi tersebut, kalangan sosial mengakui bahwa sejarah sosial Indonesia penuh dengan guratan jejak langkah NU. Pendek kata, NU merupakan salah satu kekuatan sosial penting yang ikut mewarnai formasi kebangsaan dan keislaman Indonesia. Seorang pengamat sosial, Emmanuel Subangun, membahasakan NU dengan kata-kata yang indah, "sejauh mata memandang (Indonesia) NU jualah yang nampak."[193] Dalam kesejarahannya, NU dianggap oleh banyak kalangan sebagai penyanggah moderasi Islam di Indonesia.[194] Identitas ini dapat ditemukan jawabannya manakala memperhatikan fenomena bagaimana NU sebagai organisai Islam memelopori Pancasila sebagai asas tunggal di Indonesia, dan (namun) menolak penafsiran tunggal oleh pemerintah.[195] Pula dengan kembalinya NU ke Khittah 1926 pada tahun 1980an yang oleh Abdurrahman Wahid dipahami sebagai sebuah "pembaharuan" dan "kebangsaan". Di mana konsep tersebut diartikan oleh Ahmad Baso dengan mengejawantahkan pilar kebangsaan memperlebar pemaknaan ke-NU-an sebagai bagian dari segenap komponen kebangsaan. Artinya, dalam pandangan kebangsaan ini, ke-NU-an dan keislaman bukanlah tandingan atau alternatif terhadap bangsa, tapi bagian dari komponennya yang saling menguatkan. Prinsip *ukhuwah wat}a>niyah* (persaudaraan sebangsa) melampaui *ukhuwah Isla>miyah* (persaudaraan sesama muslim)."[196] Dengan prinsip ini, pondasi

[191]Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Collier Book, 1961), 92.

[192]Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays of Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 171 dan 179.

[193]Ungkapan Emmanuel Subangun ini dikutip oleh Muhammad Mustafied dari artikel pendek dikompas, namun penulisnya gagal melacak tanggal pemuatannya. Lihat Muhammad Mustafied, "Mencari Pijakan Strategi Kebudayaan NU" dalam *Tashwirul Afkar,* Edisi No. 21 tahun 2007. 112.

[194]Lihat Robert W. Hafner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* terj. Ahmad Baso, (Jakarta: ISAI bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2001).

[195] Lihat Douglas E Ramage, "Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya," dalam Ellyasa KH Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LkiS, 1994), 101.

[196]Lihat Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Liberalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 10-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

civil religion telah dibangun oleh NU, lebih lanjut tulisan ini akan mencoba menelusuri genealogi Pemikiran keagamaan NU dalam konsepsi *civil religion* sebagai pengenjawantahan alternatif relasi dan agama.

B. Civil Religion: Alternatif Relasi Agama dan Negara

1. Wacana dan Konseptual Civil Religion

Wacana tentang *civil religion* di Indonesia tidak begitu populis sebagaimana *civil society,* hal ini dapat dilihat sangat sedikit sekali karya mengenai gagasan tentang *civil religion* yang dipublikasikan di Indonesia. Setidaknya karya yang memungkinkan pertama kali tentang *civil religion* dalam kaitannya dengan Indonesia dikenalkan oleh Susan Salden Purdy dalam karyanya; *Legitimasi of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in a Indonesia*, yang diterbitkan pada tahun 1984.[197] Dalam karya tersebut, Purdy tidak ragu-ragu untuk mengatakan bahwa Pancasila adalah *civil religion* di Indonesia.

Geliat *civil religion*, kembali diperkenalkan oleh almarhum cendekiawan modernis Nurcholish Madjid, dalam bukunya *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan,* yang menyebut gagasan *civil religion* sebagai sebentuk sekulerisasi sosiologis yang mengandung arti pembebasan, yaitu pembebasan dari sikap penyucian yang tidak pada tempatnya.[198] Istilah *civil religion* sendiri pertama kali secara samar-samar telah diintrodusir oleh Jean Jacques Rousseau (1712-1778) dalam bab terakhir dari bukunya *The Sosial Contract* yang diterbitkan pada tahun 1762. Rousseau membicarakan tentang kehadiran bermacam-macam agama di satu negara.[199] Ditengah-tengah kehadiran bermacam-macam agama, Rousseau melihat perlunya suatu agama umum yang dapat menjadi integritas masyarakat. Ia mengusulkan sebuah keberagamaan "murni sipil," yaitu agama sipil, *civil religion*.

Gagasan Rousseau tentang *civil religion* kemudian dimunculkan kembali dalam pemaknaan kontemporer oleh sosiolog kenamaan asal Amerika, Robert Neely Bellah sebagai konsep yang menghimpun semua elemen kebenaran inklusif dari semua agama untuk dijadikan pedoman perilaku bagi warga negara. Bellah mendefinisikan *civil religion* sebagai dimensi agama publik yang diekspresikan dalam keyakinan bersama, simbol-simbol, dan ritual… (*public religious dimension is expressed in a set of beliefs, symbols, and rituals*...)[200] ...suatu asali dari realitas universal dan realitas keberagamaan

[197]Susan Salden Purdy, *Legitimasi of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in a Indonesia* (Michigan: Umi Disertation Information Service, 1984).

[198]Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).

[199]Jean Jacques Rousseau, *Sosial Kontrak*, terj. Sumardjo (Jakarta: Penerbit Erlangga, 1986), 112-123.

[200]Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays of Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang transenden… (*genuine apprehension of universal and trancendent religious reality*...).[201]

2. Social Capital Sebagai Embrio Civil Religion

Berbicara tentang watak manusia, Thomas Hobbes (1588-1679) menempatkan teorinya bahwa sifat dasar manusia adalah "*homo homoni lupus*" (manusia yang satu adalah serigala buat manusia yang lain).[202] Hampir senada dengan Hobbes, tokoh yang mendewakan kematian Tuhan, Friedrich Nietzsche (1844-1900) berpandangan, "kehendak berkuasa adalah realitas sejati dan fitrah manusia."[203] Artikulasi sifat dasar manusia yang seperti itu menarasikan manusia berlomba dan bersaing meraih kekuasaan. Yang pada gilirannya, benturan dan saling menjatuhkan tidak dapat dihindari, dan yang menang dalam pertarungan itu hanyalah siapa yang kuat. Pemaknaan tersebut meminjam bahasa Alasdair Macintyre (1921) manusia sekedar dimengerti semata-mata faktual.[204] Akibatnya interaksi sosial yang dihasilkan oleh nilai norma esoteris dalam arti moral yang melekat pada diri manusia tercerabut.

Sadar akan keberadaan sisi moral dalam diri manusia, Francis Fukuyama dalam karyanya "*The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*" menyebutkan, "Manusia pada dasarnya adalah makhluk sosial yang memiliki kemampuan bawaan untuk mengatasi masalah kerja sama sosial dan menciptakan aturan moral guna mengendalikan pilihan individu. Tanpa harus didesak manusia akan menciptakan ketertiban dengan sendirinya begitu ia memenuhi keperluan hidupnya sehari-hari dan bersinggungan dengan orang lain".[205]

Kondisi tersebut biasa disebut "modal sosial" (*social capital*). Secara definitif Fukuyama memberi arti modal social adalah "serangkain nilai atau norma informal pemberi teladan yang digunakan bersama di antara anggota-anggota sebuah kelompok yang memungkinkan mereka saling bekerja sama."[206] Sementara Hans Blomkvist dan Ashok Swain menyatakan, "modalitas sosial mengacu pada rasa saling percaya, jaringan

---

[201]Ibid., 179.

[202]Rahmat Raharjo, "Pandangan Sigmund Freud Tentang Agama" dalam *Diologia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 4 No. 1 (Januari-Juni 2006), 140.

[203]Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Filsafat: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogjakarta: Kanisius, 1998), 198.

[204]Frans Magnis Suseno, *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci* (Yogjakarta: Kanisius, 2006), 209.

[205]Francis Fukuyama, *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, terj. Masri Maris (Jakarta: Gramedia Pustaka bekerjasama dengan Kedutaan Besar Amerika Jakarta Freedom Institute, 2005), 7 dan 285.

[206]Francis Fukuyama, "Modal Sosial" dalam *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia*, (ed.) Lawrence E. Harrison dan Samuel P. Huntington, terj. Retnowati (Jakarta: LP3ES, 2006), 153.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan norma-norma bersama yang dimiliki oleh sekolompok aktor dalam mengejar kepentingan-kepentingan bersama."[207]

Pendekatan modal sosial ini dapat berlaku tidak saja dalam kehidupan sosial masyarakat, tetapi juga di dalam kehidupan keberagamaan. Sebab masing-masing agama pada dasarnya menyediakan prinsip yang dapat digunakan sebagai integrasi sosial yaitu pesan moral sebagaimana ujaran Auguste Comte (1795-1857), "agama menyediakan prinsip yang menyatukan itu sebagai perengkat yang akan menjamin tatanan sosial".[208] Itu artinya penguapan nilai moral agama adapat menjadi norma bersama secara kolektif. Pada taraf ini, modal sosial sebagai landasan keberagamaan menemukan fungsinya sebagai makna pengganti dalam rajutan *civil religion* (agama sipil) sebagai sistem makna general.

3. Civil Religion: Tawaran Relasi Agama dan Negara

Menurut Phillip E. Hammond terdapat beberapa kondisi yang bisa menyebabkan munculnya *civil religion*: (1) kondisi pluralisme keagamaan tidak memungkinkan bagi salah satu agama untuk digunakan oleh seluruh masyarakat sebagai sumber makna general, tetapi, (2) bagaimanapun juga, masyarakat dihadapkan pada kebutuhan untuk melekatkan sebuah makna dalam aktifitasnya, khususnya ketika aktifitas itu berkaitan dengan individu dari latar belakang keagamaan. Oleh karena itu (3) diperlukan sebuah sistem makna pengganti.[209]

Dengan menempatkan *civil religion* sebagai makna general bukan berarti berkehendak membinasakan agama yang telah ada, tapi sebaliknya eksistensi agama adalah pilar utama. Sebab secara individual masih memiliki agama teologisnya, tetapi dalam ranah keberagamaan, secara kolektif harus memegangi kesepakatan yang ada dalam *civil religion*. Sehingga yang perlu dikongkritkan adalah membedakan –bukan memisahkan– agama sebagai dogma teologis yang hanya bersemayam dalam ranah individu (*private*) dengan agama publik yang memiliki semangat meletakkan substansi nilai-nilai moral agama. Ini bukan berarti pandangan transendental agama tereduksi menjadi sebuah ide yang abstrak dan terlepas dari wujud sisi kemanusiaan yang nyata. Namun, perlu perimbangan yang adil dan seimbang sebagai *simbiosis mutualism.* Dalam implementatif praksisnya, prinsip *rahmatan li al-alamin* dalam Islam, cinta-kasih dalam Kristian, anti kekerasan dalam Hindu, kesederhanaan dalam Budha dan

---

[207]Hans Blomkvist dan Ashok Swain, "Investigating Democracy and Social Capital in India" dalam *Economic and Political Weekly,* Vol. 36. No. 8 (24 Februari): 639-43.

[208]Lewis A. Coser, "Auguste Comte 1795-1857," dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 42.

[209]Phillip E. Hammond, "Bentuk-Bentuk Elementer Agama Sipil" dalam Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varienties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial,* terj. Imam Khoiri dkk (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 186.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lain-lain, tidak boleh menjadi prinsip teologis statis yang kemudian diterjemahkan menjadi hukum positif di Indonesia. Tetapi, pembumian norma-norma kolektif dalam bermasyarakat dan bernegara ini yang mesti disadur dari arsitektur moral substansial agama tersebut.[210]

Langkah di atas meniscayakan agama-agama itu bebas secara struktural maupun konseptual untuk menentukan *self-understanding*-nya. Di satu sisi negara tidak terikat dengan (salah satu) agama, ia tidak lagi mengurusi soal benar tidaknya satu atau lain agama melainkan yang menjadi urusannya adalah bagaimana konflik yang timbul dalam masyarakat dapat didamaikan. Negara menjadi penengah, tetapi ia tidak boleh mengambil atau malah memaksakan keputusan. Sikap dan peranan fungsional negara seperti ini sekaligus menjamin kebebasan keagamaan.[211] Logika seperti itu, tercermin dalam ungkapan Ketua Mahkamah Konstitusi Mahfud MD, "negara itu hanya bertugas melindungi rakyatnya untuk beragama, menjalankan ajaran agama. Bukan mengatur agama."[212]

C. Menangkar Civil Religion Dalam Genealogi Pemikiran Keagamaan NU

Genealogi *civil religion* dalam Pemikiran keagamaan NU sebenarnya telah hadir jauh sebelum identitas Negara Indonesia terbentuk. Hal itu tercermin pada proses akulturasi Islam ke Nusantara yang digawangi oleh nenek moyang NU, yakni Walisongo maupun ulama-ulama Nusantara lainnya yang berusaha mensintesakan antara budaya dan agama yang transformasinya adalah menempatkan budaya sebagai *wasa>'il* (sarana) dengan Islam (tauhid) sebagai *gha>yah* (cita-cita)-nya. Usaha itu terus berkelanjutan di warisi oleh ulama-ulama NU sampai pada dekade awal tahun 1900-an, yang di tandai dengan merengseknya komunitas reformis ke Nusantara yang dipengaruhi oleh pembaharu-pembaharu Timur Tengah seperti Muh}ammad Abduh dan Jama>luddin al-Afgha>ni> dengan menghadirkan mimpi-mimpi membangkitkan masyarakat politik Pan-Islamisme yang tidak bersahabat dengan budaya Nusantara.
Tulisan di bawah ini membahas jejak *civil religion* dalam pemikiran keagamaan NU dimulai dari genealogi kelahiran NU hingga upaya NU dalam memotivasi tindakan *civil religion* pasca kemerdekaan.

[210]Chafid Wahyudi, "Misi Moral Agama yang Terabaikan", 5.
[211] Olaf Schumann, "Bellah dan Wacana 'Civil Religion' di Indonesia" dalam *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern,* terj. Rudy Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2000), xxv-xxvii.
[212]"Semangat Pluralisme Beragama di Indonesia Terancam" dalam *Kompas* (6 Oktober 2009).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Sintesa Lokalitas Budaya dan Agama Sebagai Peta Awal Keagamaan NU

Secara teoritis sebuah konstruksi pengetahuan tidak berada dalam ruang kosong, menyalin bahasanya Peter L. Berger, "*That our position has not sprung up ex nihilo...* (posisi kami tidaklah muncul dari keadaan kosong...)". 213 Artinya, pengetahuan seseorang itu tidaklah ada dengan begitu saja, melainkan dipengaruhi oleh pemikiran para pendahulunya serta konteks yang mengiringinya. Oleh karenanya ketika membicarakan pelembagaan NU sebagai organisasi sosial keagamaan, politik, dan sosial kegamaan, maka alur kesejarahan yang terjadi pada fase pra-pelembagaan tidak bisa begitu saja diabaikan.

Sepanjang sejarahnya, NU dapat dibagi dalam dua fase besar. Fase pra-pelembagaan dan fase pelembagaan. Pembagian ini merupakan antitesa terhadap pemahaman sejarah bahwa NU lahir tahun 1926. Sebuah pembacaan yang distortif yang berpotensi menghapus mandat sejarah NU. Oleh karenanya, pemahaman bahwa NU lahir tahun 1926 hanya benar dalam konteks pelembagaan NU dalam bentuk organisasi formal-struktural. Memahami fase pra-pelembangaan ini sama artinya membaca proses terbentuknya masyarakat nahdhiliyyin di Nusantara. Peletak dasarnya, sekaligus pelopor masuknya Islam di Indonesia, adalah leluhur kaum nahdliyin, yakni dalam kasus Jawa adalah Walisongo. Fase ini dimulai ketika terbentuk komunitas yang dipandu oleh jaringan makna tradisi yang sama sampai tahun 1926 ketika dideklarasikan.

Gerak Walisanga itu jika dieksplorasi dan diambil ringkasnya, dari fase dakwah hingga sebelum berdirinya kerajaan Demak, paling tidak terdapat tiga kunci yang dilakukan. *Pertama*, membangun basis pendidikan Islam di pesisir sebagi pusat pengembagan pemikiran keislaman. Karenanya, mereka juga dianggap sebagai perintis pesantren Nusantara. *Kedua*, membangun basis ekonomi di pesisir pantai utara, sehingga dapat berhubungan dengan pelaku ekonomi global dari China, India, dan Timur Tengah. *Ketiga*, melakukan pengorganisiran masyarakat, mengkonsolidasikan masyarakat basis (*basic community*), yang membuat mereka begitu dekat dan memahani problem-problem riil masyarakat.[214] Jika dibahasakan dalam terma gerakan sosial modern, apa yang dilakukan tersebut adalah proses akumulasi pengetahuan, akumulasi basis ekonomi, dan pembasisan sosial pada masyarakat. Kombinasi dan paduan tiga pilar strategi kebudayaan tersebut berhasil membongkar hegemoni kekuatan politik kerajaan Majapahit, sekaligus pada saat yang bersamaan membangun identitas kebudayaan yang Islami namun berakar kuat pada tradisi lokal.

Gerak tersebut disempurnakan dengan kerajaan Demak yang mampu membebaskan kerajaan Majapahit. Makna pembebasan terhadap kerajaan Majapahit itu

---

213Peter L. Berger, "Prefece" dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction Of Reality: A Treatise in The Sociology Of Knowlodge* (London: Penguin Group, 1991), 8.

[214]Muhammad Mustafied, "Mencari Pijakan Strategi Kebudayaan NU" dalam *Tashwirul Afkar: NU & Pertarungan Ideologi Islam,* No. 21 (tahun 2007), 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sendiri telah dikemukakan oleh De Graaf dan Pigeaud, bahwa yang terjadi bukanlah penyerbuan atau perang terhadap Majapahit, melainkan "pengambilalihan kekuasaan secara damai" atas Majapahit-Jawa yang "kafir/penyembah berhala" (*heidense*) oleh penguasa muslim Demak. Masih menurutnya, peradaban Majapahit tidak terkubur, tidak hilang dengan sendirinya, melainkan sedikit demi sedekit di Islamkan. Dalam kesempatan itu pula, Graaf dan Pigeaud menegaskan apa yang dikembangkan oleh para wali di Jawa pada abad 15 dan 16 harus diyakini sebagai bukti bahwa peradaban Islam Jawa itu dalam banyak hal merupakan pengembangan (pembaharuan) peradaban lama Hindu Jawa.[215] Oleh kerenanya dapat disimpulkan bahwa agama Islam tidak dihadapkan sebagai senjata ampuh untuk memusnakan paradaban Majapahit yang bercorak Hindu-Budha. Melainkan, sebagaimana Nurcholish Madjid mengartikulasikannya bahwa Islam masuk ke Indonesia (Nusantara) lewat proses pembebasan damai (*penetration pacifique*).[216]

Gerak pembebasan secara damai itulah yang kemudian mengantarkan pada fase kerajaan Demak di mana gerakan kebudayaannya mencapai puncaknya dengan keberhasilan memegang arus struktural politik. Pada fase inilah pribumisasi Islam mencapai jaya-jayanya yang melahirkan sintesa Islam dan tradisi budaya lokal. Kendali politik, ekonomi, pendidikan, masyarakat, dan budaya di tangan dewan wali yang pada gilirannya mengantarkan kepada pribumisasi dan nilai-nilai kebangsaan.

Pengenjawantahan pribumisasi Islam tersebut tentu harus dipahami bahwa kerajaan Demak merupakan wujud manifestasi dari penggunaan pendekatan berbeda-beda dalam berdakwah yang dilakukan oleh para wali. Penerapan yang berbeda-beda ini disebabkan kerena persepsi mereka mengenai karakter bangsa Nusantara. Itulah sebabnya, antara Sunan Ampel maupun Sunan Giri berbeda dengan Sunan Kalijaga dalam menyiarkan agama Islam. Pendekatan yang pertama, Islam harus diperkenalkan secara langsung dalam bentuknya yang asli. Pendekatan tersebut, menurut Sunan Kalijaga tidak sesuai. Dia berpendapat bahwa dakwah Islam di wilayah yang didominasi oleh tradisi Hindu-Budha tidak dapat dilakukan secara langsung dan bertentangan dengan budaya setempat. Sebaliknya hal itu harus dilakukan secara persuasif dan akomodatif dengan memberikan toleransi yang longgar terhadap adat-istiadat lokal.[217]

Serangkain data sejarah di atas menujukkan bentuk proses pribumisasi Islam yang dilakukan oleh para ulama Nusantara. Meminjam istlahnya Henry J. Benda, di dalam proses tersebut terjadi "domestikasi" ajaran Islam.[218] Proses yang demikian, jika dipahami dalam wacana interpretasi, maka pendekatan-pendekatan yang mampu

[215]Sjamsudduha, *Walisanga Tak Pernah ada?: Menyingkap Misteri Para Wali dan Perang Demak-Majapahit* (Surabaya: JP Books, 2006), 142.

[216]Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan*, 75.

[217]Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Sala: Jatayu, 1985), 55 dst.

[218]Henry J. Benda, "Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor, 1987), 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mewujudkan pribumisasi tersebut pada dasarnya adalah suatu gerak pemahaman yang senantiasa mengkaitkan atau mengkontekstualisasikan dunia teks dengan realitas saat itu berdasarkan kemaslahan umat. Sehingga yang terjadi adalah gerak-dialektis antara teks-realitas. Bukan suatu gerak pemahaman yang terputus antara teks dan realitasnya.

Babakan baru selanjutnya ditandai dengan hadirnya komunitas reformis di Nusantara yang diistilahkan oleh Deliar Noer sebagai gerakan modern Islam sekitar tahun 1900-an –seperti gerakan Padri di Minangkabau, Jamiatul Khair di Jakarta, Permi di Sumatra, Muhammdiyah, al-Irsyad, dan Persis–[219] yang berusaha mendongkel pola keagamaan sistesis agama dan lokalitas seperti yang diugkapkan oleh Kuntowijoyo: "....Gerakan pemurnian –di Nusantara;– tampak ingin mendongkel budaya Islam singkretik dan Islam tradisional sekaligus, dengan menawarkan sikap agama yang puritan...."[220] Tak pelak usaha pemurnian yang dilakukan para reformis menciptakan situasi tersendiri karena berbenturan dengan bangunan tradisi keagamaan lama yang berakar dari pemahaman sintesis antara agama dengan tradisi lokal. Realitas ini dengan sendirinya menjadi antitesis terhadap kesimpulan Mitsuo Nakamura yang memandang reformis Muhammadiyah tidak bertentangan dengan kebudayaan Jawa. Nakamura menambahkan, gerakan pemurnian itu sebagai kegiatan-kegiatan yang integral daripadanya, dan para pembaharu itu berupaya menyaring intisari Islam yang murni dari tradisi budaya Jawa.[221] Pandangan Nakamura ini semakin lemah ketika dihadapkan kepada realitas yang lain, yakni kontinuitas gerakan reformis di Timur Tengah yang ikut berperan dalam pembentukan Muhammadiyah sama sekali tidak memiliki *concern* terhadap budaya lokal.

Basis material sejarah di atas menunjukkan bahwa upaya dialektika dengan tradisi lokal sudah terbangun sejak terjadinya proses pribumisasi Islam di Nusantara. Para wali mengintegrasikan substansi ajaran Islam ke dalam verbalisme simbol lokal untuk mempermudah trasformasi ajaran Islam ke alam pikiran masyarakat setempat. Dari penghampiran sejarah tentang proses pribumisasi Islam tersebut memberikan pelajaran berharga tentang bagaimana Islam bersetubuh dengan budaya lokal melalui nilai subtansialnya. Rumusan yang demikian itu menemukan keselarasan dengan konsep *civil religion* yang menginginkan sebuah dialog dengan entitas lain melalui nilai-nilai substansial ketimbang nilai formalitasnya.

---

[219]Mengenai komunitas reformis yang diistihkan sebagai gerakan modern Islam Indonesia, lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial— LP3ES, 1980), 37-179 dan 247.

[220]Kuntowijoyo, *Paradigama Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), 160.

[221]Mitsuo Nakamura, *Bulan Sabit Muncil Dari Balik Pohon Beringin* (Yogjakarta: Gajahmada University Press, 1983), 170-171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Tradisi Keilmuagamaan NU

Tradisi keilmuan keagamaan yang dianut NU, sejak permulaan bertumpu pada pengertian tersendiri tentang apa yang oleh NU disebut dengan aqidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* (Aswaja). Doktrin tersebut berpangkal pada tiga buah panutan ini: mengikuti paham al-Ash'a>ri dan al-Ma>turidi> dalam bertauhid (teologi), mengikuti salah satu madzah fiqh yang empat (H}anafi, Ma>liki, Sha>fi'i, dan H}ambali) dan mengikuti cara yang ditetapkan al-Junaidi al-Baghda>di dan Abu> H}a>mid al-Ghaza>li dalam bertarekat dan bertasawuf. Dengan tradisi keilmuan seperti itu, "NU mengembangkan tradisi keilmuagamaan paripurna....", demikian papar Abdurrahman Wahid (Gus Dur).[222]

Gerak tradisi keilmuagamaan NU yang demikian, mengingatkan pada proyek "tri-epistemologi"-nya Muh}ammad Abi>d al-Ja>biri> dalam *Naqd al-'aql al-'Ara>by* (Kritik Nalar Arab). Di mana al-Ja>biri> mendapati kencenderungan epitemologi yang berlaku di kalangan bangsa Arab dan umat Islam pada umumnya, yakni kecenderungan bayani, irfani atau burhani. Dalam kesejarahnya, ketiganya berjalan secara pararel (sendiri-sendiri). Sementara itu, justru dalam tradisi keilmuagamaan NU, ketiganya ditempatkan ke dalam kerangka sirkulatif, bukan menegasi atau mengafirmasi satu dengan yang lain. Dengan jejaring sirkulatif, meniscayakan kebenaran yang menyeluruh yang hal ini tidak akan mungkin dicapai oleh salah satunya dengan sendirinya.

Kerangka sirkulatif itu mengantarkan tradisi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* memungkinkan bagi warga NU melihat sesuatu secara seimbang, harmonis dan dari berbagai tepian. Mengambil satu aspek saja dan mengabaikan aspek lainnya, jelas akan merusak tatanan kosmis yang seimbang dan harmonis ini. Pandangan doktrinal-moderat seperti inilah yang dianggap langgeng dan abadi oleh para ulama NU sebagaimana pernah ditulis oleh Gus Dur, "Inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU adalah perpautan organis antara tauhid, fiqh dan tasawuf secara tidak berkeputusan, yang dalam jangka panjang menumbuhkan pandangan terpautnya sendiri antara dimensi duniawi dan ukhrawi dalam kehidupan... Dari tradisi keilmuagamaan seperti itu sudah tentu logis kalau lalu muncul pandangan kemasyarakatan yang tidak bercorak hitam-putih".[223]

Implikasi dari pandangan tradisi keilmuagamaan itu pada gilirannya akan memberikan rasa tanggungjawab dalam bersosial dan berpolitik sebagaimana diujarkan oleh Gus Dur:

Kewajiban hidup bermasyarakat, dengan sendirinya bernegara, adalah sesuatu yang tidak boleh ditawar lagi. Eksistensi negara mengharuskan adanya ketaatan kepada

---

[222]Abdurahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesai dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 214.

[223]Abdurahman Wahid, *Islam Kosmopolitan,* 215.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemerintah sebagai sebuah mekanisme pengaturan hidup, yang dilepaskan dari perilaku pemegang kekuasaan dalam kapasitas pribadi. Kesalahan tindakan atau keputusan pemegang kekuasaan tidaklah mengharuskan adanya perubahan dalam sistem pemerintahan.[224]

Konsekuensi pernyataan itu menempatkan kewajiban bermasyarkat, dengan sendirinya bernegara mengakui keabsahan negara begitu ia berdiri dan mampu bertahan. Di sisi lain, penolakan sistem alternatif sebagai pemecahan masalah yang dihadapi suatu bangsa yang telah membentuk negara. Sebaliknya, cara-cara yang digunakan dalam melakukan perbaikan keadaan senantiasa bercorak gradual.

Berpijak pada pandangan di atas, maka ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* yang menjadi pilar keilmuagamaan NU mendasari adanya pertimbangan kemaslahatan. Atas dasar itu, menolak konflik dan cenderung adaptif adalah manifestasi dari ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* sebagai sikap dalam membangun masyarakat dan negara. Di sisi yang lain, meletakkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* sebagai tataran relegiusitas dalam bernegara menjadikan watak NU sebagai organisasi bersifat terbuka, fleksibel dan adaptif. Maka atas dasar itu, dapat dipahami jika kemudian NU menerapkan penerimaan (baca: taat) terhadap negara RI yang berdasarkan Pancasila. Penerimaan itu mengantarkan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>'ah* pada pengertian bahwa ajaran-ajaranya bisa menjadi faktor integrasi dan kontrol bangsa yang pada gilirannya menjadi basis solidaritas sosial yang kuat.

3. Konstruksi NU tentang Relasi Agama dan Negara

Bagi NU, sebagaimana penegasan K.H. Hasyim Asy'ari yang merupakan pendiri NU, "bentuk pemerintahan Islam tidak ditentukan"[225] Dengan kata lain, tidak ada ketentuan baku tentang bentuk negara. Oleh karenanya, suatu negara diberi kebebasan menentukan bentuk pemerintahannya yang selaras dengan setiap tempat. Dengan berpijak pada asumsi itu, maka sendari awal NU memiliki pandangan sendiri terhadap relasi agama dan negara yang berkesesuaian dengan kondisi bangsa Indonesia. Mengenai rumusan NU tentang relasi agama dan negara, Muktamar NU pada tahun 1936 di Banjarmasin memberikan representasinya.

Dalam muktamar tersebut, NU memberikan putusan wajib mempertahankan Indonesia dengan menempatkan sebagai *Da>r al-Isla>m* (negara Islam), dengan alasan mayoritas penduduknya beragama Islam dan pernah dikuasai sepenuhnya oleh orang-orang Islam. Menurut Ali Haidar, putusan seperti itu setidaknya tidak bisa lepas dari apa yang melatarinya, di mana waktu itu bumi Indonesia masih dalam penjajahan Belanda

[224]Ibid., 216.

[225]Lukman Hakim, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiasitif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU* (Surabaya: Pustaka Eureka, 2004), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(bangsa asing). Oleh karenanya, hal itu –putusan *Da>r al-Isla>m* – sifatnya hanya sementara.[226]

Berangkat dari kesejarahan itu, maka dapat dikatakan bahwa relasi agama (Islam) dan negara secara sederhana telah terumuskan oleh para pendiri NU sebelum bangsa Indonesia menyatakan kemerdekaannya. Wacana ini menjadi tuntas di tangan KH. Ahmad Shiddiq. Baginya, relasi antara keduanya diibaratkan "dua sisi mata uang yang berbeda, namun hakikatnya saling berhubungan dan membutuhkan". Mengenai hal tersebut, K.H. Ahmad Siddiq menegaskan, Pancasila (negara) dan Islam (agama) sebagai dua kesatuan yang tak terpisah, namun tidak saling bertentangan. "Dasar negara (Pancasila) dan agama Islam adalah dua hal yang sejalan dan saling menunjang. Keduanya tidak bertentangan dan tidak boleh dipertentangkan...".[227]

Mendapati konstruksi NU tentang relasi agama dan negara yang demikian itu, menjadikan timbul pertanyaan di mana peranan agama dalam perkara kenegaraan? Merujuk pada pertanyaan tersebut Abdurahman Wahid (Gus Dur) menulis sebagai berikut: "Islam berfungsi dalam kehidupan bangsa dalam dua bentuk. Bentuk pertama adalah sebagai etika sosial (akhlak) warga masyarakat, sedangkan bentuk kedua adalah partikel-partikel dirinya..." [228] Pada kesempatan yang lain, Abdurrahman Wahid menjelaskan, bahwa "hukum Islam dalam kenyataannya hanya berlaku sebagai panduan moral yang dilakukan atas dasar kesadaran masyarakat. Sementara kebutuhan mengundangkan hukum agama hanya ada pada apa yang dapat diundangkan saja".[229] Yakni pada apa yang bisa dipertimbangkan untuk berlaku bagi segenap komponen masyarakat. Dengan begitu, menurut Gus Dur, "Islam berfungsi bagi kehidupan masyarakat bangsa tidak sebagai bentuk kenegaraan tertentu, melainkan sebagai etika sosial yang akan memandu jalannya kehidupan bernegara dan bermasyarakat itu sesuai dengan martabat luhur dan kemuliaan derajat manusia..,"[230]

Rumusan relasi agama dan negara yang diadopsi NU tersebut dengan sendirinya menegasi teori hubungan agama (Islam) dan negara dalam bingkai paradigma integralistik (teokratis) maupun paradigma sekularistik.

---

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

[227]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarihan Isi, Bentuk dan Makna,* terj. Lesmana (Yogjakarta: LkiS 1995), 243.

[228]Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogjakarta: LkiS, 2000), 156.

[229]Abdurrahman Wahid, "Islam dan Masyarakat Bangsa", dalam *Pesantren*, No. 3, Vol., VI, (Jakarta: 1989), 12.

[230]Ibid., 12-13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Peranan NU dalam Memotivasi Civil Religion di Indonesia

a. Rumusan Konstitusi 1945: Merajut Keberagamaan dalam Bernegara

Pada masa akhir kolonialisme, muncul perdebatan mengenai konstitusi (dasar) negara. Sebagaian ada menginginkan dasar negara Indonesia adalah Islam, sebagian yang lain menghendaki dasar negara Indonesia nasionalis. Pada tanggal 1 Juni 1945, Soekarno berupaya mengatasi persoalan tersebut dengan mengajukan "lima dasar" atau pancasila sebagai landasan filosofis Indonesia.[231]

Rumusan awal Pancasila tidak dengan serta-merta diterima, khususnya kalangan Islam. Dengan melihat eksistensi kepentingan politik Islam sekaligus juga kemajemukan agama di Indonesia, Soekarno membentuk panitia yang kemudian secara kompromis menghasilkan Piagam Jakarta yang di dalamnya termaktup kalimat; "Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya" –dikenal dengan tujuh kata–. Namun, langkah kompromis lewat Piagam Jakarta itu kemudian memunculkan ketegangan baru antara pusat dan Indonesia bagian Timur yang kebanyakan non-muslim. Mereka keberatan bila Piagam Jakarta dijadikan dasar negara. Sebab, dikhawatirkan nantinya kata "*shari>'ah*" akan menimbulkan masalah bagi agama lain maupun adat-istiadat.

Sesaat setelah proklamasi kemerdekaan pada tanggal 18 Agustus 1945, Moh Hatta memanggil empat anggota Panitia persiapan kemerdekaan yang dianggap mewakili Islam: Ki Bagus Hadikusomo, Kasman Singodimedjo, Teuku Muhammad Hasan dan Wahid Hasyim. Demi menjaga keutuhan bangsa pada saat-saat genting ini, mereka setuju untuk merevisinya. Sebagai gantinya Wahid Hasyim mengusulkan agar Piagam Jakarta diganti dengan rumusan "Ketuhanan Yang Maha Esa"[232] yang semula hanya "Kepercayaan kepada Tuhan".[233]

Keputusan Wahid Hasyim menggugurkan Piagam Jakarta setelah sebelumnya dia pertahankan, menurut Andree Feillard menunjukkan fleksibilitas (sikap lentur) seorang Wahid Hasyim.[234] Bahkan masih menurutnya, dalam pristiwa itu, NU yang diwakili Wahid Hasyim bersedia mencari jalan lain dengan agama lainnya demi persatuan bangsa.[235] Dikatakan pula, bahwa mendasari alasannya untuk menanggalkannya adalah sebentuk "pemahanan yang relatif leberal terhadap Piagam

[231]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara,* 32-35.
[232]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara,* 38-39.
[233]Lihat Robert W. Hafner, *Civil Islam*, 85-86.
[234]Andree Feillard, "Nahdlatul Ulama Dan Negara: Flksielitas, Legitimasi dan Pembaharuan" dalam (ed.) Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LkiS, 1994), 7.
[235]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jakarta".[236] Hal tercermin dalam penjelasannya sebagimana dilangsir Feillard dari Saifuddin Zuhri:[237]

Pertama, situasi politik dan keamanan dalam permulaan Revolusi memang memerlukan persatuan dan kesatuan bangsa. *Kedua*, sebagai golongan minoritas mereka memang dapat melakukan politik ofensif bahkan disertai tekanan politik (*chantage*) seolah-olah ditindas oleh golongan mayoritas. Sebagai golongan yang paling berkepentingan tergalangnya persatuan dan kesatuan dalam menghadapi Belanda yang masih mempunyai kaki tangan di mana-mana, para pemimpin Islam dan nasionalis memenuhi tuntutan mereka. Dengan pengertian: Bahwa kewajiban menjalankan syari'at Islam bagi pemeluk-pemeluknya akan dapat ditampung dalam melaksanakan fasal 29 ayat 2 UUD '45 secara jujur yaitu ayat yang berbunyi: Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduknya untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaan itu.

Kata "kemerdekaan" dalam pasal 29 UUD itulah yang dipandang Feillard, bahwa Wahid Hasyim memberikan penafsiran leberal terhadap kata "kewajiban" yang terdapat dalam Piagam Jakarta yang kabur batasannya, disamping ditakuti beberapa kalangan akan dipaksakan Islam.[238] Singkatnya, Wahid Hasyim, putra pendiri NU, terlihat memegang teguh dua prinsip utama yang tercantum di dalam Undang-Undang Dasar; *pertama*, kebebasan mutlak beragama, dan *kedua*, monoteisma (keesaan).

Penetapan konstitusi negara seperti itu menjadikan Indonesia tidak murni menjadi negara sekuler tapi juga tidak menjadi negara Islam. Sebaliknya, Indonesia memperkenalkan dirinya sebagai negara pancasila dengan menempatkan semua pemeluk agama dalam posisi yang sama. Semua warga dalam bernegara berhak menjalankan agamanya dan beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya. Negara yang demikian dirembesi –meminjam konsep *civil religion* Robert N. Bellah– suatu yang asali dari realitas universal dan realitas keberagamaan yang transenden….[239]

b. Khittah 1926: Penerimaan Pancasila Sebagai Asas Tunggal

Keputusan pemerintah (Orde Baru) menjadikan Pancasila menjadi sebagai asas ideologis dimunculkan pada tahun 1966 sebagai alat pemersatu bangsa atas saran Angkatan Bersenjata. Namun saran tersebut gagal terlaksana.[240] Upaya tersebut tidak berhenti, Presiden Soeharto dalam pidato kenegaraan 16 Agustus 1982 dihadapan MPR, menyatakan bahwa seluruh kekuatan politik harus menerima Pancasila sebagai satunya-

[236]Andree Feillard, "Nahdlatul Ulama Dan Negara", 8.
[237]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 40-41.
[238]Ibid., 41. dan Andree Feillard, "Nahdlatul Ulama Dan Negara", 8.
[239]Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays of Religion…* 171 dan 179.
[240]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 233-234.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satunya asas.[241] Kebijakan itu dilanjutkan dengan dikeluarkannya Undang-Undang No. 8/1985 pada tanggal 17 Juni 1985, yang menetapkan bahwa seluruh organisasi sosial atau massa harus mencantumkan Pancasila sebagai asas tunggal.[242]

Berkenaan dengan asas tunggal Pancasila, NU sendari awal dengan kesadaran, bukan koersif atau hegemoni mampu mengakomodirnya sebagai pemaknaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesadaran itu tentu didukunganya dengan argumentasi-argumentasi rasional yang disandarkan pada alasan *teologis-normatif* keagamaan NU. Bahkan kesadaran itu juga berbuah sikap kritis manakala Pancasila sebagai asas tunggal mengalami interpretasi tunggal seperti yang terjadi pada tahun 1975 dan 1978 dimana NU menolak terhadap penataran ideologi Pancasila (P4).[243]

Sikap penerimaan NU terhadap asas tunggal Pancasila setidaknya merupakan kontinuitas terhadap pilihan dasar negara semenjak dikukuhkan pada 18 Agustus 1945. Guratan jejak langkahnya tercatat untuk mengawal eksistensi Pancasila, meski pada ruang-ruang tertentu harus diakui jejak langkahnya terkadang berkelok dengan hasrat untuk penegakan hukum Islam seperti yang terjadi pada perdebatan konstitusi 1956-1959 atau hasrat membangkitkan Piagam Jakarta pada tahun 1966. Dalam kasus ini tentunya harus dipahami, bahwa motif yang melatarbelangi adalah perlawanan terhadap kaum nasionalis komunis dan sekuler yang berusaha meneggelamkan agama.[244] Pada tahun 1968 hasrat itu luntur, NU mengubah arah dengan kembali memberi dukungan penuh pada negara Pancasila.[245] Bisa jadi –baca: kembali memberi dukungan penuh terhadap Pancasila–, meruntut kesejarahan yang tertuang dalam catatan Sidney Jones sebagaimana dikutip Robert W. Hefner tidak lepas dari upaya K.H. Ahmad Siddiq yang pada awal 1957 menulis artikel yang menyatakan Islam tidak membutuhkan berdirinya negara Islam. Sebaliknya umat Islam menerima prinsip pluralisme yang tertuang dalam Pancasila.[246] Atas dasar pluralis itulah K.H. Ahmad Siddiq mempertahankan Pancasila yang sudah dirilis oleh NU pada saat kemerdekaan.[247]

Ide dasar K.H. Ahmad Siddiq tentang penerimaan Pancasila tersebut kemudian dipresentasikan sekaligus diformalkan pada Musyawarah Nasional (Munas) Alim Ulama NU di Situbondo tahun 1983 yang kemudian menjadi acuan bagi keputusan Munas yang melahirkan deklarasi tentang hubungan Islam dengan Pancasila (negara).[248]

---

[241]Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiaran Politik Radikal dan Akomodatif* (Jakarta: LP3ES, 2004), 137.

[242]Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia,* (Jakarta: Teraju, 2002), 42.

[243]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 234.

[244]Selain motif seperti paparan di atas, gerak NU yang demikian juga ditenggarai adanya konfrontasi dengan Pemerintah khususnya dari militer. Lihat Robert W. Hafner, *Civil Islam*, 172 dan 165-168.

[245] Ibid. 165-168.

[246]Ibid., 163.

[247]Ibid., 244.

[248]Zudi Setiawan, Nasinalisme NU, (Semerang: Aneka Ilmu, 2007), 136-137,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keputusan Munas Alim Ulama NU tentang penerimaan Pancasila itu kemudian dikukuhkan dalam Muktamar NU ke-27 di Situbondo pada tahun 1984.[249] Penerimaan asas tunggal Pancasila menjadi bahasa bersama dalam bernegara menjadi sangat sigifikan bagi NU, tatkala pada Munas Alim Ulama di Cilacap Jawa Tengah pada tahun 1987, secara berilian K.H Ahmad Siddiq membuat para ulama dan bangsa Indonesia menentang fanatisme keagamaan. Dalam sebuah teks yang berjudul, "Ukhuwah Islamiyah dan Kesatuan Nasional: Bagaimana Memahami dan Menerapkannya", K.H. Ahmad Siddiq meletakkan dasar solidaritas umat Islam terhadap umat lain. Menurutnya, dalam Islam, ukhuwah mencakup tiga varian; *ukhuwah Isla>miyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah wat}a>niyah* (persaudaraan sebangsa) dan *ukhwah bashariyah* (persaudaraan sesama manusia).[250]

Penerimaan atas Pancasila sebagai asas tunggal kembali dikumandangkan NU pada rapat Akbar pada tanggal 1 Maret 1992 di Stadion Senayan Jakarta, berlangsung dalam acara peringatan hari lahir NU yang ke-66. Sang pemrakarsa rapat, Abdurrahman Wahid waktu merasa perlu mengadakan Rapat Akbar, karena NU mengamati masih kuat tendensi sektarianisme dan eksklusifisme di masyarakat.[251] Melalui rapat itu, NU menegaskan kembali kepada semua pihak komitmen kebangsaannya.[252] Dengan begitu, apa yang diwujudkan NU selama rentang sejarah tentang komitmen kebangsaan dengan memanggul kesetian pada asas tunggal Pancasila, tidak hanya sekedar menjadi kekuatan politik yang berkiprah untuk diri sendiri atau hanya menjadi pendukung kebijakan pemerintah. Akan tetapi komitmen itu merupakan *concern* terhadap kehidupan berbangsa dan bernegara agar nilai-nilai keagamaan tetap menjadi acuan kehidupan bangsa.

D. Penutup

Dengan menggambarkan keagamaan NU melalui hasil pembacaan dari konsep *civil religion,* maka, penulis mencoba memunculkan istilah "etika publik" sebagai keberagamaan NU. Istilah "etika publik" adalah merujuk pada pengertian yang telah disarikan dari gagasan *civil religion* tentang moralitas agama yang telah mengalami transformasi dari ruang privat-primordial dan komunal ke wilayah yang terbuka dan rasional. Dengan ujaran lain, menempatkan agama sebagai etika yang bermain dalam publik, maka agama tidak sekedar bermakna pengakuan terhadap nilai-nilai spiritual dan transedental, namun turut mengisi dunia publik seperti politik dan ekonomi

[249]Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 246.
[250]Ibid., 376.
[251]Einar M. Sitompul, "NU, Asas Tunggal Pancasila dan Komitmen Kebangsaan: Refleksi Kiprah NU pasca Khitta 26" dalam (ed.) Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil,* (Yogyakarta: LkiS, 1994), 97.
[252]Ibid., 97-98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagaimana tersirat dalam pernyataan Jose Casanova, " Ia (agama) masuk ke "dunia publik" dan oleh karena itu mencapai 'publisitas'... Ketertarikan publik yang tak terduga itu berangkat dari kenyataan bahwa agama, dengan tidak lagi menyerahkan urusannya pada lingkup privat, berarti telah mempercayakan dirinya pada arena moral dalam konteks politik."[253]

Sementara merujuk pada inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU, secara epistemis terbukti mampu menampilkan proses universalisasi ajaran-ajaran agama menjadi bahasa etika. Dengan epistemis itu, terlihat jelas bahwa keagamaan NU tidak berkepentingan dengan manifestasi formalisasi agama. Kenyataan tersebut sesuai dengan apa yang diungkapkan KH. Sahal Mahfudz dalam peryatakan sikap NU pada saat khutbah iftitah Munas Alim Ulama dan Konbes NU di Sukolilo Surabaya, 28 Juli 2006, "NU lebih mengidealkan substansi nilai-nilai syari'ah terimplementasi di dalam masyarakat ketimbang mengidealisasikan institusi. Kehadiran institusi formal bukan suatu jaminan untuk terwujudnya nilai-nilai syari'ah di dalam masyarakat."[254]

Dari pernyataan tersebut tanpak bahwa NU ketika bermain diruang publik dalam arti bermasyarakat dan bernegara lebih mengidealkan trasformasi etika. Sementara nilai etika itu pada hakikatnya merupakan sublimasi dari *shari>'ah* agama, meminjam penjelasan Soejatmoko, "patokan-patokan tentang nilai makna dan moralitas itu ternyata berakar dari agama (Soejatmoko, 1984: 203). Dengan begitu keagamaan NU merambah kakinya diruang publik dalam semangat kemanusiaan melalui pengejawantahan *rah}matan li al-alami>n* yang aplikasi etisnya adalah hidup bersama sebagai bangsa dengan pemenuhan misi perdamaian atas semua orang. Pesan-pesan moral subtansial agama inilah yang kemudian tersublimasi menjadi norma-norma kolektif dalam pengertian *civil religion*. Pada konteks inilah maka NU mampu membangun ketulusan kerja dengan menembus lintas batas –tanpa sekat formalitas agama–, baik kerja sama *ukhuwah Isla>miyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah wat}a>niyah* (persaudaraan sebangsa) dan *ukhwah bashariyah* (persaudaraan sesama manusia).

[253] Jose Casanova, "Pendahuluan" dalam *Agama publik di Dunia Modern*, terj. Nafis Irkham (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), xii.

[254] "Mengkonversi Sistem Pemerintahan: Pengantar Diskusi Seputar Khilafah" dalam http://corpusalienum.multiply.com/journal/item/164/Pengantar_Diskusi_Khilafah_KH_Muhyidin_Abdusshomad_Ketua_PCNU_Jember (diposting 2 November 2007. Diunduh 16 Agustus 2008)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Anam, Choirul, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama.* Sala: Jatayu, 1985.

Baso, Ahmad. *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal.* Jakarta: Erlangga, 2006.

Bellah, Robert N. Belief: *Essays of Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.

_____. *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern,* terj. Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Paramadina, 2000.

Benda, Henry J., "Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia" dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia.* Jakarta: Yayasan Obor, 1987.

Berger, Peter L., "Prefece" dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction Of Reality: A Treatise in The Sociology Of Knowlodge.* London: Penguin Group, 1991.

Blomkvist Hans, dan Ashok Swain. "Investigating Democracy and Social Capital in India" dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 36. No. 8. 24 Februari.

Casanova, Jose. "Pendahuluan" dalam Agama publik di Dunia Modern, terj. Nafis Irkham. Surabaya: Pustaka Eureka, 2003.

Coser, Lewis A. "Auguste Comte 1795-1857," dalam *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

Durkheim, Emile. Emile, *The Elementary Forms of Religion Life*, trans. Karen E. Fields New York: Collier Book, 1961.

Feillard, Andree. "Nahdlatul Ulama Dan Negara: Flksielitas, Legitimasi dan Pembaharuan" dalam (ed.) Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LkiS, 1994.

_____. NU vis a vis Negara*: Pencarihan Isi, Bentuk dan Makna,* terj. Lesmana. Yogjakarta: LkiS 1995.

Fukuyama, Francis. *Guncangan Besar: Kodrat Manusia dan Tata Sosial Baru*, terj. Masri Maris. Jakarta: Gramedia Pustaka bekerjasama dengan Kedutaan Besar Amerika Jakarta Freedom Institute, 2005.

Hafner, Robert W. *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* terj. Ahmad Baso. Jakarta: ISAI bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2001.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

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

Hammond, Phillip E. "Bentuk-Bentuk Elementer Agama Sipil" dalam Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varienties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial,* terj. Imam Khoiri dkk. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.

Kuntowijoyo, *Paradigama Islam Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1998), 160.

Madjid, Nurcholish. *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.

Mudatsir, Arief. "Dari Situbondo Menuju NU Baru: Sebuah Catatan Awal" dalam *Prisma* No. Ekstra, 1984.

Muhtadi, Asep Saiful. *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiaran Politik Radikal dan Akomodatif.* Jakarta: LP3ES, 2004.

Mustafied, Muhammad. "Mencari Pijakan Strategi Kebudayaan NU" dalam *Tashwirul Afkar: NU & Pertarungan Ideologi Islam*, No. 21. tahun 2007.

Muzadi, H. A. Hasyim. "Globalisasi Rahmatan Lil'alamin" *dalam Jawa Pos*, 2 Desember 2006.

Nakamura, Mitsuo, *Bulan Sabit Muncil Dari Balik Pohon Beringin.* Yogjakarta: Gajahmada University Press, 1983.

Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942.* Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial— LP3ES, 1980.

Purdy, Susan Salden. *Legitimasi of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in a Indonesia.* Michigan: Umi Disertation Information Service, 1984.

Raharjo, Rahmat. "Pandangan Sigmund Freud Tentang Agama" dalam *Diologia: Jurnal Studi Islam dan Sosial,* Vol. 4 No. 1 Januari-Juni 2006. 140.

Ramage, Douglas E. "Pemahaman Abdurrahman Wahid Tentang Pancasila dan Penerapannya," dalam Ellyasa KH Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil.* Yogyakarta: LkiS, 1994.

Rousseau, Jean Jacques, *Sosial Kontrak*. terj. Sumardjo Jakarta: Penerbit Erlangga, 1986.

Schumann, Olaf.. "Bellah dan Wacana 'Civil Religion' di Indonesia" dalam *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Paramadina, 2000.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Siddiq, K.H. Achmad. "Khutbah Iftitah Raim Aam PBNU di upacara pembukaan Munas dan Kombes NU 15-18 November 1987 di Cilacap" dalam *Aula*, Desember, 1987.

Sitompul, Einar M. "NU, Asas Tunggal Pancasila dan Komitmen Kebangsaan: Refleksi Kiprah NU pasca Khitta 26" dalam (ed.) Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LkiS, 1994.

Sjamsudduha, *Walisanga Tak Pernah ada?: Menyingkap Misteri Para Wali dan Perang Demak-Majapahit.* Surabaya: JP Books, 2006.

Suseno Frans Magnis. *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci.* Yogjakarta: Kanisius, 2006.

_____. *13 Tokoh Filsafat: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19.* Yogjakarta: Kanisius, 1998.

Wahid, Abdurahman. *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesai dan Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

_____. "Islam dan Masyarakat Bangsa", dalam *Pesantren*, No. 3, Vol., VI. Jakarta: 1989.

_____. *Bunga Rampai Pesantren.* Jakarta: Dharma Bakti, 1978.

_____. *Prisma Pemikiran Gus Dur.* Yogjakarta: LkiS, 2000.

Wahyudi, Chafid. "Misi Moral Agama yang Terabaikan", dalam *Duta Masyarakat*. 28 Desember 2009.

Zada, Khamami. *Islam Radikal: pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia.* Jakarta: Teraju, 2002.

"Semangat Pluralisme Beragama di Indonesia Terancam" dalam *Kompas*. 6 Oktober 2009.

"Mengkonversi Sistem Pemerintahan: Pengantar Diskusi Seputar Khilafah" dalam http://corpusalienum.multiply.com/journal/item/164/Pengantar_Diskusi_Khilafah_KH_Muhyidin_Abdusshomad_Ketua_PCNU_Jember diposting 2 November 2007. Diunduh 16 Agustus 2008.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id