

ETIKA PUBLIK SEBAGAI RUANG DIALOG AGAMA (Genealogi Civil Religion Dalam Keberagamaan NU)

Chafid Wahyudi

Doctoral student at LAIN Sunan Ampel Surabaya.

Abstract

The existence of different faiths in one country, where each offers life norms, prevents the use of one religion as the sole general source for reference. Therefore, it becomes a necessity to find one general concept incorporating all those religions. This calls for a concept of civil religion. It is a view that puts religion norms as merely having substantives function. In other words, it looks for a compromise held by all faiths to keep all parties respecting each other. This is the reason this article will discuss religious practices demonstrated by NU have shown to contain substantial elements of civil religion. This then will lead to the building of public ethics as a room for dialogue acting as substitute of religions.

Keywords: Etika Publik, Nahdlatul Ulama, dan *Civil Religion*.

A. Pendahuluan

Kerukunan hidup dan saling menyelamatkan pada dasarnya merupakan cita-cita bersama bagi umat beragama di dunia. Dengan kata lain, ide dasar cita-cita itu dimiliki oleh masing-masing agama. Namun dalam aktualisasinya ketika sebuah agama berdialektika dengan agama lain, menggiring pada kesimpulan ekstrim bahwa agama tidak lagi mampu melahirkan masyarakat yang harmonis, apalagi kreatif sebagaimana dasar cita-cita agama. Hal ini terbukti

dengan makin meluasnya konflik-konflik antar-intra agama dan masyarakat yang meliputi pelaku, intensitas, waktu maupun geografisnya.

Di atas fakta ini, terasa penting untuk menghadirkan kembali dasar cita-cita agama untuk perdamaian agama dengan sebuah manifesto gagasan tentang *civil religion*. Sebuah gagasan yang memiliki semangat meletakkan nilai-nilai agama dan ideologi sebatas substansi, 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.”¹ Sedang Emile Durkheim (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... saling setia.” Tegasnya, “selama ada orang yang hidup bersama-sama, akan ada semacam keyakinan bersama di antara mereka.”²

Konsep dasar Comte dan Durkheim 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

-
1. 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.
 2. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religion Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Collier Book, 1961), 92.

(pada level politik) dari realitas universal dan realitas keberagamaan yang transenden...³

Pengertian di atas mengartikan Phillip E. Hammond untuk membicarakan kondisi yang menyebabkan munculnya *civil religion*, yaitu: (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 aktivitasnya, khususnya ketika aktivitas itu berkaitan dengan individu dari latar belakang keagamaan. Oleh karena itu (3) diperlukan sebuah sistem makna pengganti.⁴

Makna pengganti dalam pengertian *civil religion* inilah yang mesti disadari sebagai tawaran di dalam sebuah relitas akan perjumpaan bermacam-macam agama dalam berdialektika. Menghadirkan gagasan *civil religion* ini semakin menemukan signifikansinya manakala membaca Islam di Indonesia yang sejak awal menampilkan karakter yang beragam seiring penyebaran Islam dari luar Nusantara. Sejarah mencatat, aroma kontestasi untuk memperebutkan klaim kebenaran mewarnai penyebarannya. Kontestasi yang sudah terbaca dari sejarah pendiriannya ormas-ormas Islam di zaman kolonialisme berujung pada kontestasi baru yang beragam dengan orientasi dan ideologi baru pasca reformasi (1998).

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

-
3. Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays of Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 171 dan 179.
 4. Phillip E. Hammond, "Bentuk-Bentuk Elementer Agama Sipil" dalam Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial*, trans. Imam Khoiri dkk (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 186.

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.”⁵ Dalam kesejarahannya, NU dianggap oleh banyak kalangan sebagai penyanggah moderasi Islam di Indonesia.⁶ Identitas ini dapat ditemukan jawabannya manakala memperhatikan fenomena bagaimana NU sebagai organisasi Islam memelopori Pancasila sebagai asas tunggal di Indonesia, dan (namun) menolak penafsiran tunggal oleh pemerintah.⁷ Pula dengan kembalinya NU ke Khittah 1926 pada tahun 1980an yang oleh Abdurrahman Wahid dipahami sebagai sebuah “pembaharuan” dan “kebangsaan”. Dimana 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 wathaniyah* (persaudaraan sebangsa) melampaui *ukhuwah Islamiyah* (persaudaraan sesama muslim).⁸ Dengan prinsip ini, pondasi *civil religion* telah dibangun oleh NU dalam perjumpaannya dengan agama lain.

-
5. 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.
 6. Lihat Robert W. Hafner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia*, terj. Ahmad Baso, (Jakarta: ISAI bekerja sama dengan The Asia Foundation, 2001).
 7. 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.
 8. Lihat Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Liberalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006), 10-11.

B. Kajian Teoritis

1. Agama Sebagai Perikat Sosial

Dalam sosiologi agama, titik perceraian dengan positivisme sering dilekatkan pada Durkheim melalui mekanisme perbedaan katagoris antara dunia yang 'sakral' berhadapan dengan kenyataan yang 'profan'. Dalam *The Elementary Forms of Religion Life*, Durkheim mengatakan:

benar-benar melandasi pemikiran agama: keimanan, mitos, dogma, dan legenda-legenda yang menjadi representasi atau sistem representasi yang mengekspresikan hakikat hal-hal yang sakral, kebaikan dan kekuatan-kekuatan yang dilekatkan padanya, atau hubungan-hubungannya satu sama lain dan termasuk dengan hal-hal yang profan.⁹

Masih menurut Durkheim, agama sebagai sistem terpadu dari kepercayaan dan praktek yang berhubungan dengan hal-hal yang sakral (*sacred things*), yakni hal-hal yang terpisah dan terlarang. Praktik-praktik yang sakral ini menyatu ke dalam komunitas moral tunggal yang disebut gereja, dari siapa saja yang setia padanya.¹⁰ Artinya, gagasan agama yang sakral muncul berhubungan dengan apa yang menyangkut komunitas (profan). Dari sini kemudian dapat dipahami bahwa agama berperan sebagai integratif (perikat) yang dimulai dari penempatan agama sebagai fakta sosial yang mengintegrasikan masyarakat dalam bentuk penghormatan bersama terhadap yang sakral (nilai-nilai suci) yang tersimbolisasikan melalui ritual. Dengan kata lain, agama merupakan ungkapan simbolik yang

9. Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial: Rangka-Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*, terj. Inyiah Ridwan Munir (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), 83.

10. Daniel L. Pals, *The Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2001), 167.

memuat makna sakral dari realitas sosial.¹¹ Ini berarti agama dengan seperangkat nilainya dapat mengikat (integrasi) individu dalam bermasyarakat.

2. Agama sebagai Kontrol Sosial

Menurut Sarjono Soekanto, kontrol sosial (*social control*) adalah “suatu sistem pengendalian sosial yang bertujuan untuk mencapai keadaan damai melalui keserasian antara kepastian dengan keadilan atau kesebandingan.”¹² Dalam kaitannya dengan agama, sebagian besar teoritikus sosial menempatkan asumsi bahwa agama merupakan perangkat untuk kontrol sosial dalam mewujudkan stabilitas. Friedrich Schleiermacher salah seorang yang mengembangkan metodologi perangkat interpretasi budaya (hermeneutik) berpandangan, agama harus dipahami bukan sebagai filsafat yang belum matang atau pun sebagai etika primitif, melainkan sebagai sebuah realitas dari sudut kebenarannya sendiri; agama tidak didasarkan pada pengetahuan maupun tindakan, tetapi pada perasaan. Tegasnya, agama berasal dari perasaan tentang ketergantungan mutlak.¹³

Pada rentang waktu yang berbeda, Auguste Comte (1798-1857) melalui jalur positivistik, menafsirkan agama dari kerangka “fungsional” dengan menekankan agama sebagai sumbangan iman dan ritual bagi solidaritas sosial dan sebagai pengendali perasaan-perasaan pribadi.¹⁴ Sedangkan Marx Weber (1864-1920) mengajukan pandangan tentang pentingnya agama dalam

11. Ibid., 183.

12. Sarjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: Rajawali, 1996), 185.

13. Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. Rudy Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2000), 5-7.

14. Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, 6.

tindakan sosial melalui dua perhatian utama.¹⁵ *Pertama*, berkaitan dengan *makna* yang tidak hanya dijelaskan dengan kerangka ilmu pengetahuan (empiris) melainkan bahwa jawaban alternatif agama atas berbagai persoalan *makna* sangat berpengaruh bagi motivasi individu-individu yang pada gilirannya memiliki pengaruh timbal-balik terhadap masyarakat. *Kedua*, berkaitan dengan *kebarisma*, yakni terkait kepatuhan yang diberikan kepada pemimpin yang diakui karena “sifat-sifat keteladanan pribadi” yang dimilikinya. Konsepsi mengenai sifat-sifat keteladanan tersebut mentransformasi dan disalurkan melalui kekuatan immateri, yang bisa menerangi orang biasa sekaligus memberikan otoritas kepadanya.¹⁶

Adapun Durkheim memandang agama sebagai realitas *sui generis* dimana Durkheim memberikan arti penting pada tindakan religius yang merangsang individu-individu agar berpartisipasi secara positif dalam kehidupan sosial, dan untuk menghadapi kecenderungan-kecenderungan individu untuk lari dari kehidupan sosial. Durkheim berkesimpulan bahwa representasi-representasi agama bersifat konstitutif bagi masyarakat.¹⁷ Dengan kata lain, Durkheim yang menempatkan agama sebagai fakta sosial merupakan kontrol bagi realitas eksternal yakni kehidupan sosial. Jejak teoritisasi agama yang agak terlupakan, jauh sebelumnya telah diunggah oleh Ibn Khaldun (1332-1406). Agama menurut Ibn Khaldun adalah manifestasi kejiwaan yang hakiki. Agama mengindikasikan kebenaran hidup, kebenaran jiwa yang ditampakkan melalui perilaku. Lebih lanjut menurut Khaldun, agama adalah diri kita yang melakukan segala sesuatunya dengan baik. Dan dalam konvergensi tauhid, agama

15. Ibid., 10.

16. Betty R. Schraf, *Kajian Sosiologi Agama*, terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Preneda Media, 2004), 239-240.

17. Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, 11.

menjadi proses perbaikan masyarakat, lanjut Khaldun.¹⁸ Paparan Ibn Khaldun tersebut menempatkan nilai-nilai agama menjadi patron bagi pembentukan watak tindakan individu. Dengan kata lain, bahwa agama sebagai kontrol sosial beranjak dari internalisasi nilai-nilai ajaran agama kehati-diri yang pada gilirannya mengimplementasikan perbaikan masyarakat.

3. 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 1984.¹⁹ 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 sebetuk sekulerisasi sosiologis yang mengandung arti pembebasan, yaitu pembebasan dari sikap penyucian yang tidak pada tempatnya.²⁰ Istilah *civil religion* sendiri pertama kali secara samar-samar telah diintrodusir oleh

-
18. Hardi Hamzah, *Agama, Variabel Kontrol atau Perilaku?*, dalam http://madruhi.multiply.com/journal/item/216/Agama_Variabel_Kontrol_atau_Perilaku (26 Juli 2010).
 19. Susan Salden Purdy, *Legitimasi of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in a Indonesia* (Michigan: Umi Dissertation Information Service, 1984).
 20. Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) dalam bab terakhir dari bukunya *The Social Contract* yang diterbitkan pada tahun 1762. Rousseau membicarakan tentang kehadiran bermacam-macam agama di satu negara.²¹ Di tengah-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...*)²² ...suatu asali dari realitas universal dan realitas keberagamaan yang transenden... (*genuine apprehension of universal and transcendent religious reality...*).²³

4. ***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).²⁴ Hampir senada dengan Hobbes, tokoh yang

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

22. Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, 171.

23. *Ibid.*, 179.

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

mendewakan kematian Tuhan, Friedrich Nietzsche (1844-1900) berpandangan, “kehendak berkuasa adalah realitas sejati dan fitrah manusia.”²⁵ 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.²⁶ 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”.²⁷

-
25. Friedrich Nietzsche membagi manusia menjadi dua katagori: yaitu masyarakat elit yang kemudian disebut dengan tuan dan masyarakat yang disebut budak. Nietzsche menghubungkan “kehendak berkuasa” hanya pada manusia dalam katagori tuan atau disebutnya sebagai manusia “Superman”. Manusia katagori ini mempunyai kekuatan untuk meraih kekuasaan dan menindas orang lain. Lihat Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Filsafat: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), 198.
 26. Frans Magnis Suseno, *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 209.
 27. 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.

Kondisi tersebut biasa disebut “modal sosial” (*social capital*). Secara definitif Fukuyama memberi arti modal sosial adalah “serangkaian nilai atau norma informal pemberi teladan yang digunakan bersama di antara anggota-anggota sebuah kelompok yang memungkinkan mereka saling bekerja sama.”²⁸ Sementara Hans Blomkvist dan Ashok Swain menyatakan, “Modalitas sosial mengacu pada rasa saling percaya, jaringan dan norma-norma bersama yang dimiliki oleh sekelompok aktor dalam mengejar kepentingan-kepentingan bersama.”²⁹

Sebagaimana telah disinggung bahwa modal sosial mengisyaratkan setiap masyarakat merupakan masyarakat moral, yang menempatkan norma sebagai integrasi di tengah keragaman dan kolektivitas. Mengenai hal itu, agama menyediakan prinsip yang dapat digunakan sebagai perekat tatanan sosial yaitu pesan moral. Nilai moral agama ini tersublimasi menjadi norma bersama secara kolektif.

C. Akar *Civil Religion* dalam Keagamaan NU

1. *Civil Religion* dalam Rajutan Tradisi NU

a. 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'ari dan al-

28. 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.

29. 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.

Ma'rufi> dalam bertauhid (teologi), mengikuti salah satu madzah fiqh yang empat (Hanafi, Maliki, Sha'fi, dan Hambali) dan mengikuti cara yang ditetapkan al-Junaidi al-Baghdadi dan Abu-Hamid al-Ghazali dalam bertarekat dan bertasawuf. Dengan tradisi keilmuan seperti itu, "NU mengembangkan tradisi keilmuagamaan paripurna....", demikian papar Abdurrahman Wahid (Gus Dur).³⁰

Gerak tradisi keilmuagamaan NU yang demikian, mengingatkan pada proyek "tri-epistemologi"-nya Muhammad Abi al-Jabiri> dalam *Naqd al-'aql al-'Arabi* (Kritik Nalar Arab). Dimana al-Jabiri> mendapati kecenderungan epistemologi yang berlaku di kalangan bangsa Arab dan umat Islam pada umumnya, yakni kecenderungan bayani, irfani atau burhani. Dalam kesejarahannya, ketiganya berjalan secara paralel (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

30. Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesai dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 214.

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”.³¹

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 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.³²

Konsekuensi pernyataan itu menempatkan kewajiban bermasyarakat, 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.

31Abdurahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 215.

32Ibid., 216.

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 religiusitas 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-ajarannya bisa menjadi faktor integrasi dan kontrol bangsa yang pada gilirannya menjadi basis solidaritas sosial yang kuat.

b. 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"³³ 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 sedari 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

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

NU pada tahun 1936 di Banjarmasin memberikan representasinya.

Dalam muktamar tersebut, NU memberikan putusan wajib mempertahankan Indonesia dengan menempatkan sebagai *Da>r al-Islam* (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, dimana waktu itu bumi Indonesia masih dalam penjajahan Belanda (bangsa asing). Oleh karenanya, hal itu –putusan *Da>r al-Islam* – sifatnya hanya sementara.³⁴

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...”³⁵

Mendapati konstruksi NU tentang relasi agama dan negara yang demikian itu, menjadikan timbul pertanyaan di mana peranan agama dalam perkara kenegaraan?

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

35. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana (Yogyakarta: LkiS 1995), 243.

Merujuk pada pertanyaan tersebut Abdurrahman 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...”³⁶ 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 mengundang hukum agama hanya ada pada apa yang dapat diundangkan saja”.³⁷ 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..”³⁸

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.

-
36. Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LkiS, 2000), 156.
 37. Abdurrahman Wahid, “Islam dan Masyarakat Bangsa”, dalam *Pesantren*, No. 3, Vol., VI, (Jakarta: 1989), 12.
 38. *Ibid.*, 12-13.

2. Peranan NU dalam Memotivasi *Civil Religion* di Indonesia

a. Rumusan Konstitusi 1945: Merajut Keberagaman dalam Bernegara

Pada masa akhir kolonialisme, muncul perdebatan mengenai konstitusi (dasar) negara. Sebagian 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.³⁹ 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

39. Menurut Andree Feillard, Pancasila yang diajukan Soekarno terdapat peranan *urun-rembug* dari tiga tokoh kenamaan muslim, Kiai Wahid Hasyim, Kiai Maskur –keduanya dari NU– dan Kiai Kahar Muzakkar –dari PII–, Mengenai proses *urun-rembug* tentang Pancasila itu merupakan kesaksian lisan dari Kiai Maskur, yang pernah menjabat menteri agama pada tahun 1946-1949, serta komandan pasukan Sabilillah serta ikut pula dalam diskusi panitia tersebut. Data tersebut diperoleh oleh Andree Feillard dari Arsip Nasional Indonesia dalam bentuk kaset yang merekam wawancara dengan Kiai Masykur. Menurut Feillard, data tersebut belum sama sekali diterbitkan oleh para peneliti. Lihat Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 32-35.

Piagam Jakarta dijadikan dasar negara. Sebab, dikhawatirkan nantinya kata “*shari‘at*” 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”⁴⁰ yang semula hanya “Kepercayaan kepada Tuhan”.⁴¹

Keputusan Wahid Hasyim menggugurkan Piagam Jakarta setelah sebelumnya dia pertahankan, menurut Andree Feillard menunjukkan fleksibilitas (sikap lentur) seorang Wahid Hasyim.⁴² Bahkan masih menurutnya, dalam peristiwa itu, NU yang diwakili Wahid Hasyim bersedia mencari jalan lain dengan agama lainnya demi persatuan bangsa.⁴³ Dikatakan pula, bahwa mendasari alasannya untuk menanggalkannya adalah sebetuk “pemahaman yang relatif liberal terhadap Piagam Jakarta”.⁴⁴ Hal tercermin dalam penjelasannya sebagaimana dilangsir Feillard dari Saifuddin Zuhri:⁴⁵

40. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 38-39.

41. Lihat Robert W. Hafner, *Civil Islam*, 85-86.

42. Andree Feillard, “Nahdlatul Ulama Dan Negara: Fleksibilitas, Legitimasi dan Pembaharuan” dalam (ed.) Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LkiS, 1994), 7.

43. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 40.

44. Andree Feillard, “Nahdlatul Ulama Dan Negara”, 8.

45. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 40-41.

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.⁴⁶ 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

46. Ibid., 41. dan Andree Feillard, “Nahdlatul Ulama Dan Negara”, 8.

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....⁴⁷

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.⁴⁸ Upaya tersebut tidak berhenti, Presiden Soeharto dalam pidato kenegaraan 16 Agustus 1982 dihadapan MPR, menyatakan bahwa seluruh kekuatan politik harus menerima Pancasila sebagai satunya-satunya asas.⁴⁹ 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.⁵⁰

Berkenaan dengan asas tunggal Pancasila, NU sedari awal dengan kesadaran, bukan koersif atau hegemoni mampu mengakomodirnya sebagai pemaknaan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesadaran itu tentu didukungnya

47. Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays of Religion...* 171 dan 179.

48. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 233-234.

49. Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif* (Jakarta: LP3ES, 2004), 137.

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

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).⁵¹

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 melatarbelakangi adalah perlawanan terhadap kaum nasionalis komunis dan sekuler yang berusaha meneggelamkan agama.⁵² Pada tahun 1968 hasrat itu luntur, NU mengubah arah dengan kembali memberi dukungan penuh pada negara Pancasila.⁵³

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 artikel K.H. Ahmad Siddiq pada awal 1957;

51. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 234.

52. 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.

53. *Ibid.* 165-168.

Pada awal 1957, seorang ulama muda tercerahkan dari Jawa Timur Ahmad Siddiq, menulis satu artikel tentang persoalan yang menjadi perhatian sebagian besar umat Islam saat itu. Dalam artikel tersebut ia menulis bahwa Islam tidak membutuhkan berdirinya negara Islam, dan bahwa umat Islam menerima prinsip pluralisme seperti yang tertuang dalam Pancasila.⁵⁴

Dalam artikel tersebut, K.H. Ahmad Siddiq menginginkan, “kesamaan wawasan kemasyarakatan”, karena Islam “mengakui adanya kelompok manusia, bangsa, suku, kabilah dan sebagainya.” Menurutnya, “satu sama lain harus saling mengenal dan mengakui eksistensinya masing-masing, tidak boleh yang satu menghapus eksistensi yang lain.” Perkembangan dan pertumbuhan kelompok harus secara wajar.⁵⁵ Atas dasar pluralis itulah K.H. Ahmad Siddiq mempertahankan Pancasila yang sudah dirilis oleh NU pada saat kemerdekaan.⁵⁶

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).⁵⁷ Keputusan Munas Alim Ulama NU tentang penerimaan Pancasila itu kemudian dikukuhkan dalam Mukhtamar NU ke-27 di Situbondo pada tahun 1984.⁵⁸ Penerimaan asas tunggal Pancasila menjadi bahasa bersama

54. Ibid., 163.

55. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 251.

56. Ibid., 244.

57. Zudi Setiawan, *Nasionalisme NU*, (Semarang: Aneka Ilmu, 2007), 136-137,

58. Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 246.

dalam bernegara menjadi sangat signifikan bagi NU, tatkala pada Munas Alim Ulama di Cilacap Jawa Tengah pada tahun 1987, secara brilian 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 Islamiyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah wat\aniyah* (persaudaraan sebangsa) dan *ukhuwah bashariyah* (persaudaraan sesama manusia).⁵⁹

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 merasa perlu mengadakan Rapat Akbar, karena NU mengamati masih kuat tendensi sektarianisme dan eksklusifisme di masyarakat.⁶⁰ Melalui rapat itu, NU menegaskan kembali kepada semua pihak komitmen kebangsaannya.⁶¹ Dengan begitu, apa yang diwujudkan NU selama rentang sejarah tentang komitmen kebangsaan dengan memanggul kesetiaan 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

59. Ibid., 376.

60. 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.

61. Ibid., 97-98.

kehidupan berbangsa dan bernegara agar nilai-nilai keagamaan tetap menjadi acuan kehidupan bangsa.

3. Etika Publik Sebagai Ruang Dialog Keberagamaan NU

Dengan menggambarkan keagamaan NU melalui hasil pembacaan dari konsep *civil religion*, maka, penulis mencoba memunculkan istilah “etika publik” sebagai ruang dialog 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 sebagaimana tersirat dalam pernyataan Jose Casanova:

.....agama telah ”terpublikasikan” dalam dua pengertian. Ia masuk ke ”dunia publik” dan oleh karena itu mencapai ”publisitas”. Berbagai hal yang bernuansa ”publik” –media massa, ilmu-ilmu sosial, politisi profesional, dan ”publik secara keseluruhan”– serta merta memberikan perhatian kepada agama. 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.⁶²

Dengan mengeliminasi batas damarkasi antara agama dan negara sebagaimana konsep sekulerisme, memperjelas

62. Jose Casanova, “Pendahuluan” dalam *Agama publik di Dunia Modern*, terj. Nafis Irkham (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), xii.

pernyataannya di atas Casanova mengajukan beberapa catatan, antara lain:

- a) Ketika agama memasuki ruang publik untuk melindungi bukan hanya prinsip kebebasan agama yang dimilikinya, tapi juga keseluruhan prinsip kebebasan dan hak-hak umat manusia modern, termasuk hak paling mendasar dari masyarakat sipil yang demokratis untuk hidup dan eksis melawan negara absolut dan otoriter. Peranan aktif gereja Katolik dalam proses demokratisasi di Spanyol, Polandia, dan Brazil merupakan gambaran ilustrasi untuk kasus ini.
- b) Ketika agama memasuki ruang publik untuk mempertanyakan dan menggugat otonomi wilayah sekuler yang kendati absah tapi bersifat absolut, termasuk klaim-klaimnya yang diatur berdasarkan prinsip diferensiasi fungsional namun mengabaikan pertimbangan-pertimbangan etis atau moral. Surat-surat Pastoral para uskup Katolik di Amerika [tahun 1983] yang mempertanyakan 'moralitas' perlombaan senjata dan Kebijakan negara tentang senjata nuklir. Mereka juga mempertanyakan 'keadilan' dan konsekuensi-konsekuensi yang tidak manusiawi dari sistem ekonomi kapitalisme yang cenderung memutlakkan hak milik pribadi serta mengklaim dirinya diatur sendiri oleh hukum-hukum pasar yang tak terbatas. Ini semua merupakan contoh gerakan agama dalam kasus ini.
- c) Ketika agama memasuki ruang publik untuk melindungi 'dunia hidup' [*live world*] tradisional dari campur tangan yuridis maupun administrasi negara, agama juga membuka isu-isu menyangkut formasi norma-norma dan kehendak ke dalam proses refleksi diri secara kolektif dan publik etika diskursif modern. Misalnya, mobilisasi publik dari apa yang

dikenal sebagai 'mayoritas moral' [tahun 1979 di AS] dan penentangan publik umat Katolik terhadap aborsi dengan mendukung 'prinsip untuk hidup'.⁶³

Dengan menghadirkan catatan yang diberikan Casanova tersebut, dengan sendirinya menjadi bentuk antitesis terhadap teori sekularisasi yang membawa konsekuensi pada tersingkirnya agama ke ruang privat dan bahkan berakhirnya agama. Akan tetapi kehadiran agama dalam ruang publik mesti dipahami dalam kerangka nilai-nilai etis dan moralnya.

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 pernyataan 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."⁶⁴

Dari pernyataan tersebut tampak bahwa NU ketika bermain di ruang publik dalam arti bermasyarakat dan bernegara lebih mengidealkan transformasi etika. Sementara nilai etika itu pada

63. Ahmad Baso, *NU Studies*, 294.

64. "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)

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 *rahmatan li al-alamina* yang aplikasi etisnya adalah hidup bersama sebagai bangsa dengan pemenuhan misi perdamaian atas semua orang. Pesan-pesan moral substansial 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 Islamiyah* (persaudaraan sesama muslim), *ukhuwah wathaniyah* (persaudaraan sebangsa) dan *ukhuwah bashariyah* (persaudaraan sesama manusia).

D. Kesimpulan

Inti dari tradisi keilmuan yang dianut NU, dalam hal ini adalah *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam epistemis-nya merupakan perpautan organis antara tauhid, fiqh dan tasawuf secara tidak berkeputusan. Hal itu, menunjukkan sebuah gerak sirkulatif yang mengantarkan tradisi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* bagi warga NU untuk melihat sesuatu secara seimbang, harmonis dan dari berbagai tepian. Warisan epistemis *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* itu terbukti mampu menampilkan proses universalisasi ajaran-ajaran agama menjadi bahasa etika. NU berkeyakinan bahwa *syari'ah* Islam dapat diimplementasikan tanpa harus menunggu atau melalui institusi formal. NU lebih mengidealkan substansi nilai-nilai *syari'ah* terimplementasi di dalam masyarakat ketimbang mengidealisasikan institusi. Keagamaan NU yang demikian, adalah merambah kakinya di ruang publik dalam semangat kemanusiaan melalui pengejawantahan

rahmatan li al-alamin yang aplikasi etisnya adalah hidup bersama sebagai bangsa adalah pemenuhan misi perdamaian atas semua orang. Pesan-pesan moral substansial agama inilah yang kemudian tersublimasi menjadi norma-norma kolektif dalam pengertian *civil religion*.

Epistemis ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dalam praksisnya terimplementasikan guna memotivasi *civil religion* di Indonesia untuk mempertahankan Pancasila karena dipandang sebagai norma bersama yang esensial dan transendental, karena ia mengandung semangat profetik setiap agama dan kepercayaan, untuk mempertahankan kesatuan nasional. Dalam peran praksisnya, NU bersama dengan yang lainnya mampu merumuskan konstitusi yang memberikan konsensus terhadap nilai-nilai religius yang dipegangi bersama mengiringi meningkatnya konflik dan perpecahan yang terjadi selama masa persiapan dan setelah kemerdekaan Indonesia ketika faksi-faksi muslim dan non muslim saling menyerang dan mempertahankan diri untuk mendefinisikan dasar filosofis negara.

Langkah NU yang demikian itu pada gilirannya mengantarkan pada sebuah gagasan etika publik sebagai ruang dialog yang dalam pengertian *civil religion* sebagai makna pengganti untuk makna general bagi semua agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Baso, Ahmad, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Liberalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays of Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 171 dan 179.
-, *Beyond Belief: Menemukan Kembali Agama Esei-esei tentang Agama di Dunia Modern*, terj. Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Paramadina, 2000.

- 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), 3-42.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religion Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Collier Book, 1961), 92.
- Feillard, Andree, "Nahdlatul Ulama Dan Negara: Fleksibelitas, Legitimasi dan Pembaharuan" dalam (ed.) Ellyasa KH. Dharwis, *Gus Dur, NU dan Masyarakat Sipil*. Yogyakarta: LkiS, 1994.
-, *NU vis a vis Negara: Pencariban Isi, Bentuk dan Makna*, terj. Lesmana. Yogyakarta: LkiS, 1995.
- Fukuyama, Francis, "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.
- 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.
- Haidar, M. Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fikih dalam Politik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1994.

- Hakim, Lukman, *Perlawanan Islam Kultural: Relasi Asosiasitif Pertumbuhan Civil Society dan Doktrin Aswaja NU*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2004.
- Hammond, Phillip E., “Bentuk-Bentuk Elementer Agama Sipil” dalam Robert N. Bellah dan Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion; Beragam bentuk Agama Sipil dalam Beragam Bentuk Kekuasaan Politik, Kultural, Ekonomi, & Sosial*, trans. Imam Khoiri dkk. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Hamzah, Hardi, *Agama, Variabel Kontrol atau Perilaku?*, dalam http://madruhi.multiply.com/journal/item/216/Agama_Variabel_Kontrol_atau_Perilaku . 26 Juli 2010.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.
- Muhtadi, Asep Saiful, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama: Pergulatan Pemikiran Politik Radikal dan Akomodatif*. Jakarta: LP3ES, 2004.
- Mustafied, Muhammad, “Mencari Pijakan Strategi Kebudayaan NU” dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 21 tahun 2007.
- Pals, Daniel L., *The Seven Theories of Religion*, terj. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Purdy, Susan Salden, *Legitimasi of Power and Authority in a Pluralistic State: Pancasila and Civil Religion in a Indonesia*. Michigan: Umi Dissertation Information Service, 1984.
- Raharjo, Rahmat, “Pandangan Sigmund Freud Tentang Agama” dalam *Diologia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 4 No. 1. Januari-Juni 2006.
- 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.
- Sarjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Rajawali, 1996.

- Schraf, Betty R., *Kajian Sosiologi Agama*, terj. Machnun Husein. Yogyakarta: Preneda Media, 2004.
- Setiawan, Zudi, *Nasinalisme NU*. Semarang: Aneka Ilmu, 2007.
- 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.
- Suseno, Frans Magnis, *13 Tokoh Filsafat: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
-, *Etika Abad ke-20: 12 Teks Kunci*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Turner, Bryan S., *Agama dan Teori Sosial: Rangka-Pikir Sosiologi dalam Membaca Eksistensi Tuhan di antara Gelegar Ideologi-Ideologi Kontemporer*, terj. Inyik Ridwan Munir. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- 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.
-, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LkiS, 2000.
- Zada, Khamami, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.
- “Mengkonversi Sistem Pemerintahan: Pengantar Diskusi Seputar Khilafah” dalam [http://corpusalienum.multiply.com/journal/item/164/Pengantar Diskusi Khilafah KH Muhyidin Abdus homad Ketua PCNU Jember](http://corpusalienum.multiply.com/journal/item/164/Pengantar_Diskusi_Khilafah_KH_Muhyidin_Abdus_homad_Ketua_PCNU_Jember) (diposting 2 November 2007. Diunduh 16 Agustus 2008)