

BAHASA DAN MODERATISME ISLAM NU:
Kajian atas Kata Serapan/Ambilan Arab dalam Buku *Bahtsul*
Matsail

Oleh: Sukron Kamil

Dosen tetap pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Abstract

Language, as Chomsky explains, is the representation of one's thoughts. It is his/her expressions and psychological responses to the surrounding milieus. Thus, studying religious typology from the perspectives of language is scientifically made possible. This article studies the moderate mainstream of Nahdhatul Ulama (NU), one of Indonesia's Islamic organizations, from the Arabic words used in Bahtsul Masa'il, the corpus of study series held by elite members of the organization in responding to contemporary issues.

There are so many Arabic loan words in the book of Bahtsul Matsail. Most of them are related to aspects of believe and jurisprudence, including terms on rituals for the death. Even though the Arabic words have their corresponding words in Indonesian language, this explains –among which- that Arabic loan words sound more associated to Islamic spirits. Nevertheless, the absence of terms in connotation to political Islam could strongly indicate that the organization, as like Muhammadiyah- does not have any missions to establish Islamic state. Republic of Indonesia with Five Principles of the state, according to NU is final with no need to change it with any other ideology.

التجريد

اللغة، كما عبر عنها تشومسكي، هي عبارة عن ما في ذهن الناطق و الكاتب بها، فهي استجابته النفسية لما جاء في بيئته من الخلفيات. وعلى هذا فدراسة النمط أو النزعة الدينية يمكن أن تتم بالمدخل اللغوي. وباستخدام نظريتي العقلية والتحويلية لتشومسكي يبحث الباحث في هذه المقالة النزعة الدينية لدى هيئة "نهضة العلماء" من خلال كتاب "بحث المسائل" الذي هو مرجع النهضيين (أهل الهيئة) الصادر بعد كل مؤتمراتها.

الكلمات الإندونيسية الدخيلة من كلمات عربية كثيرة متعددة في الكتاب، وأغلبيتها في المجال الاعتقادي والفقہ العملي. ومن أسباب ذلك أن استخدام الكلمات الدخيلة من العربية تعكس الروح الإسلامي أكثر منها من الكلمات الإندونيسية الأصيلة المعادلة لها في المعنى. ومع ذلك، فإن عدم ورود الكلمات العربية التي تعكس بالسياسة الإسلامية يشير إلى أن بُعد الهيئة عن أمل صياغة بلاد الإسلام. وعلى هذا ففي منظور الهيئة، الجمهورية الإندونيسية وما عندها من المبادئ الخمسة هي نهاية مسير البلاد ولا سبيل إلى تغييرها.

A. Latar Belakang Masalah

Hingga hari ini, ilmu bahasa dan sastra, oleh umumnya kalangan, termasuk para pemegang kebijakan di Indonesia, dikategorikan sebagai ilmu murni. Akibatnya, acapkali, pendanaan riset untuk ilmu murni semacam bahasa dan sastra kurang/tidak seterbuka ilmu lain yang dinilai sebagai ilmu terapan. Bahkan, lebih menyedihkan lagi, itu juga berlaku dalam pagu anggaran yang dimiliki perguruan tinggi yang seharusnya menyetarakan ilmu murni dan terapan, karena di perguruan tinggi dimungkinkan riset yang bukan *action research*.

Kategorisasi seperti itu tentu saja sesungguhnya problematik. Alasannya, ilmu terapan yang melahirkan teknologi misalnya sangat bertumpu pada ilmu murni. Konon inilah yang membedakan dunia Islam seperti Turki yang telah melakukan modernisasi mengikuti garis Eropa sejak abad ke-18 dengan Jepang yang belakangan (abad ke-20). Jepang melakukan modernisasi termasuk industrialisasi (teknologisasi) dengan berbasis ilmu murni. Karena itu, Jepang jauh melesat, karena basis dari teknologi/industrialisasi sesungguhnya ilmu murni. Bahkan, dalam industri mobil, Jepang bisa melampaui capaian-capaian Eropa dan Amerika Serikat. Jepang, antara lain karena kuatnya penguasaan ilmu murni, bisa mendominasi pemasaran mobil di dunia. Sementara dunia Islam seperti Turki—karena mengembangkan industri dan teknologi tidak berbasis ilmu murni—tertinggal.

Selain itu, saat ilmu murni semisal bahasa dan sastra dikaji secara interdisipliner, kajian bahasa dan sastra yang dianggap ilmu murni itu sesungguhnya sama terbukanya untuk bisa menjawab langsung problem-problem sosial dan alam kekinian seperti persoalan terorisme atau radikalisme agama yang kini menjadi problem bangsa dan negara. Karenanya, pembagian ilmu murni dan terapan, sesungguhnya menjadi tidak relevan.

Karenanya, kuatnya pembagian ilmu pada ilmu murni dan terapan, dalam konteks studi bahasa dan sastra, agaknya bisa dirunut pada tradisi kajian bahasa dan sastra yang umumnya bersifat monodisipliner, baik atas bahasa dan sastra Indonesia maupun asing seperti Arab. Berdasarkan pengalaman sebagai penguji proposal skripsi, tesis, dan disertasi dalam studi bahasa dan sastra dan juga laporan akhirnya, proposal yang diajukan atau laporan yang sudah jadi, mayoritasnya bersifat monodisipliner, meski kecenderungan itu kini sudah mulai berkurang. Bahkan, hal itu juga berlaku pada proposal riset kebahasaan dan sastra yang diajukan para dosen kepada lembaga/pusat penelitian seperti di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta. Mayoritas proposal yang diajukan para dosen bahasa dan sastra, murni kajian bahasa/sastra, yang tidak kontekstual sama sekali dengan persoalan kebudayaan di luar bahasa dan sastra, apalagi sosial politik dan ekonomi. Meski mungkin dipengaruhi oleh pragmatisme, karena cara itu lebih mudah, juga agaknya sebagian bersifat ideologis, karena soal lain ada ahli lain yang mengurusnya.

Dalam studi bahasa, asal usulnya bisa dilacak dari teori strukturalisme De Saussure (1857-1913). Ia menyarankan kajian bahasa bersifat intralinguistik yang sinkronik (*ta'ashuriyyah*), yaitu kajian atas bahasa sebagai tindak bahasa atau kata apa adanya, berdasarkan fenomena bahasa yang tampak, baik sebagai fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik, yang terikat oleh ruang dan waktu. Bahasa tidak harus dilihat dalam hubungannya dengan fungsi pendidikan atau tujuan-tujuan lain di luar dirinya. Teori De Saussure yang sering disebut teori deskriptif (*washfiyyah*) ini ingin membebaskan kajian

bahasa dari lingkungan ilmu-ilmu lain seperti psikologi, sejarah, filsafat, atau ilmu kebudayaan lain. Teori yang menekankan ekstrinsikalitas bahasa, bagi De Saussure, kurang meyakinkan, bahkan tidak ilmiah. Teori deskriptif de Saussure ini, terutama menolak teori historisitas bahasa yang mengkaji perubahan bahasa sepanjang masa, baik fonologi, morfologi, sintaksis, dan sistem sintaktikalnya.¹ Kajian historis bahasa, karena mengkaji bahasa dalam jangka waktu yang panjang (diakronik/*târikbiyyah*) dinilai sulit diukur dan kajian bahasa yang bersifat ektralinguisitik kurang empirik. Karenannya, dinilai de Saussure tidak ilmiah.

Meski begitu, teori deskriptif de Saussure di atas ditolak oleh teori yang lahir belakangan. Terutama, teori mentalistik (*naẓhariyyah 'aqliyyah*) atau transformatif (*tahwiliyyah*) Noam Chomsky (Lahir 1928) yang dipakai dalam riset ini, sebagaimana nanti akan dijelaskan lebih lanjut. Ia memandang bahwa bahasa merefleksikan pikiran penutur/penulisnya. Bahasa merupakan ungkapan dan respon kejiwaan penulis/penuturnya atas rangsangan lingkungan yang melatari.²

Berdasarkan penjelasan di atas, mengkaji pola keagamaan lewat kajian bahasa berarti dimungkinkan. Dalam kajian kebudayaan, agama adalah sistem/pola kepercayaan yang dipraktikkan dan itu berarti bagian dari pola pikir dan pola rasa. Agama bukan saja bagian dari kebudayaan dalam pengertian sempit melainkan juga luas, yaitu wujud ide, wujud tindakan, dan wujud benda.³ Mengingat bahasa merupakan cerminan pola pikir dan pola rasa yang bisa diteliti lewat teori

¹ Maḥmūd Sulaimân Yâqût, *Manhaj al-Baḥts al-Lughawî*, (Iskandaria: Dâr al-Ma'rifah al-Jami'iyah, 2002), hal. 109-129.

² Noam Chomsky, *Cakrawala Baru Kajian Bahasa dan Pikiran*, Terjemahan dari *The New Horizons in the Study of Language and Mind*, Jakarta: Logos, 2000, h. xvii-xix, Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, (Jakarta: Grasindo, 2004), hal. 82-84, dan Maḥmūd Sulaimân Yâqût, *Manhaj al-Baḥts al-Lughawî*, hal. 133-155.

³ Soal ini lihat Parsudi Suparlan (Ed.), *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), Cet Ketiga, hal. 69-109, 5, Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), Cetakan VIII, hal. 10-11, 186-204 dan Adam Kuper dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial, Jilid I*, Terjemahan oleh Haris Munandar dkk. dari *The Soscial Sciences Encyclopedia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hal. 200-201 .

mentalistik dan semantik sintaktikal, maka kajian atas pola keagamaan moderat atau sebaliknya (radikal) lewat teks-teks kebahasaan dalam literatur keislaman kontemporer di Indonesia bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Karena itu, tulisan ini ingin meneliti/mengkaji pola keagamaan moderat yang dianut NU (Nahdhatul Ulama) sebagaimana bisa ditemukan dalam *Babtsul Matsail*, buku rujukan kalangan *Nahdhiyyin* (anggota NU), karena buku ini adalah hasil muktamar NU dari waktu ke waktu.

Agar fokus, maka tulisan ini akan mengkaji kata serapan dan ambilan Arab yang ada dalam *Babtsul Matsail*. Pertanyaan/rumusan kajian yang ingin dikembangkan/direspon dalam tulisan ini adalah: (1) apa benar, kata serapan dan ambilan Arab yang dipakai dalam teks-teks keagamaan Islam di Indonesia kontemporer bisa menunjukkan pola keagamaan? Misalnya, apa benar kata serapan dan ambilan Arab dalam *Babtsul Matsail* menunjukkan pola keagamaan moderat NU? (2) Apakah benar makin moderat suatu kelompok keagamaan, maka kata serapan/ambilan Arab yang dipakai, terutama dalam buku rujukannya, makin sedikit?

Dua pertanyaan/rumusan kajian dalam tulisan ini dimunculkan, karena didasarkan pada asumsi bahwa bahasa Arab memiliki dimensi/citra makna keagamaan yang lebih tinggi ketimbang bahasa Indonesia, yang karenanya memiliki daya tarik/sentiment keagamaan. Bahkan, bahasa Arab juga memiliki keunggulan dalam menampung konsep-konsep keagamaan yang dalam bahasa Indonesia sering kali tidak ditemukan, seperti dulu dikeluhkan Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri pun kemudian melakukan destruksi terhadap bahasa Melayu klasik dengan memasukan banyak kata Arab dalam puisi-puisinya demi gagasan sufistik dan estetika bahasa. Dalam puisinya yang berjumlah 400 bait pun terdapat sekitar 800 kata Arab.⁴

Saat ini, kata serapan Arab jumlahnya lebih banyak lagi. Diperkirakan ada sekitar 2.000 - 3.000 kata serapan Arab dalam bahasa

⁴ Abdul Hadi WM., *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 204-313

Indonesia saat ini. Bahkan, kemungkinan besar bisa lebih. Lebih banyak lagi, jika yang dihitung juga kata ambilan yang belum menjadi bahasa Indonesia serapan Arab, tetapi dipakai dalam literatur keislaman atau literatur tentang bahasa dan sastra Arab kekinian yang ditulis dalam bahasa Indonesia.⁵

Kajian moderatisme Islam dalam tulisan ini dimunculkan, karena kini Indonesia dilanda problem radikalisme Islam, baik secara pemikiran maupun gerakan. Radikalisme Islam dalam bentuk pemikiran bisa dilihat dari HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) sebagai salah satu elemen gerakan Islam kontemporer. Alasannya, karena bagi HTI, negara Indonesia adalah negara kafir, dan demokrasi adalah haram. Ia memang berbeda dengan JI (Jamaah Islamiyyah) yang radikal secara tindakan. Jika menurut JI, karena Pemerintahan Indonesia kafir, maka boleh diperangi, maka menurut HTI, negara ini meski kafir tidak harus diperangi, tetapi didakwahi saja.⁶

Tentu saja Indonesia juga dilanda terorisme berjubah Islam/radikalisme tindakan. Terorisme kini, seperti korupsi, cenderung hilang satu tumbuh “seribu”. Terorisme berkedok agama sat ini seolah tak pernah mati. Pada periode awal Reformasi hingga tahun 2009, terorisme dilakukan oleh anggota JI yang didirikan oleh Abdullah Sungkar 1992. Mereka adalah para alumni Perang Afganistan tahun 1990-an seperti Imam Samudra dan Amrozi, pelaku bom Bali 1 2002, dan alumni kamp pelatihan militer Hudaibiyah di Mindanau seperti Noordin M. Top dan Dr. Azhari, para pelaku terorisme pasca bom Bali I. Setelah kematian Noordin M. Top tahun 2009, ternyata terorisme makin berkembang, paling tidak dilihat dari sisi jumlah kasus. Terorisme pasca tahun 2009 adalah rekor dalam sejarah terorisme di Indonesia, dilihat dari intensitasnya. Sepanjang tahun 2011, terdapat 10 kasus terorisme. Sedangkan di tahun 2012 terdapat 14 kasus, dan di tahun 2013 terdapat 12 kasus. Jumlah teroris yang tertangkap juga jauh

⁵ Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_kata_serapan_dari_bahasa_Arab

⁶ Sukron Kamil, “Masjid, Konflik, Perdamaian, dan Radikalisme Islam: Studi Kasus Masjid Raya al-Muttaqin, Ternate, Maluku Utara”, dalam Ridwan al-Makassari dkk (Ed.), *Masjid dan Pembangunan Perdamaian*, (Jakarta, CSRC, 2011), hal. 248.

lebih banyak ketimbang sebelumnya. Di tahun 2011 ada 84 orang yang tertangkap dengan tuduhan sebagai teroris. Di tahun 2012, ada 89 orang dan di tahun 2013, ada 87 orang. Sumber lain, bahkan, menyebut untuk tahun 2013, jumlah teroris yang ditangkap mencapai 94 orang.⁷

Diharapkan, dengan menampilkan pola keislaman moderat NU dalam tulisan, laju radikalisme Islam, baik pemikiran maupun gerakan bisa berkurang. Paling tidak, ikut berpengaruh pada berkurang atau bahkan terhentinya radikalisme pemikiran dan terutama gerakan.

B. Kata Serapan/Ambilan Arab dan Teori Bahasa yang Digunakan

Dalam riset ini, apa yang dimaksud dengan bahasa terutama adalah kata serapan dan ambilan Arab. Kata serapan adalah kata yang berasal dari bahasa lain (bahasa non Indonesia seperti Arab atau Belanda/bahasa daerah) yang kemudian diserap menjadi kosa kata Indonesia. Ejaan, ucapan, dan tulisannya pun disesuaikan dengan cara menurut masyarakat Indonesia untuk memperkaya kosa kata. Hal ini karena setiap masyarakat bahasa memiliki tata cara yang digunakan untuk mengungkapkan gagasan dan perasaan atau untuk menyebut/mengacu pada benda-benda di sekitarnya. Kata-kata yang dihasilkan terjadi melalui kesepakatan/konvensi masyarakat. Dalam studi bahasa, ini sering disebut dengan sistem bahasa yang lahir secara artbitrer,⁸ meskipun sebagiannya lahir oleh karena ada hubungan kausal antara makna dengan bahasa. Bahasa juga bisa lahir saat terjadi hubungan dengan masyarakat bahasa lain mewakili gagasan/konsep dan rujukan atas benda baru tertentu. Kata baru pun lahir yang diserap oleh bahasa yang terpengaruh dari bahasa yang mempengaruhi/datang, dengan mengambil kata yang digunakan oleh masyarakat luar yang mempengaruhi dan menjadi asal kata baru itu.

⁷ *Media Indonesia*, Kamis, 2 Januari, 2014. Untuk daftar sebagian besar kasus terorisme 2010-2013, lihat Ansyad Mbai, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia*, (Jakarta: AS Production Indonesia, 2014), hal. 66-73 dan lihat juga hal. 21

⁸ Soal ini lihat Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hal. 32.

Adapun yang dimaksud kata ambilan adalah kata kata pinjaman dari bahasa lain, baik daerah maupun asing. Biasanya masih asli atau masih seperti yang dipergunakan dalam bahasa asli/sumbernya. Ia diungkap dengan ditransliterasikan ke bahasa yang terpengaruh/sasaran. Ia juga belum masuk kosa kata resmi bahasa Indonesia.

Untuk membedakan kata serapan dan ambilan dapat kita pergunakan KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia) produk Pusat bahasa Nasional. Kata serapan adalah kata asing yang sudah masuk kedalam entri kamus tersebut. Kata serapan adalah kata yang sudah diserpa dalam bahasa Indonesia yang dibuktikan dengan masuknya kata itu ke dalam kamus. Sedangkan kata ambilan adalah kata asing yang sering dipakai dalam literature/buku, tetapi jika membuka kamus KBBI, kata itu belum ada di dalamnya. Dalam literatur/buku yang memnggunakan bahasa ambilan pun masih ditulis dengan miring dan harus ditransliterasikan untuk menunjukkan itu masih bahasa asing, meski mungkin sudah dikenal. Paling tidak di kalangan tertentu yang akrab dan bagian dari wacana yang berkembang di antara mereka.

Sejauh yang bisa dipantau, kata serapan Arab dalam bahasa Indonesia bisa dibagi kedalam empat bagian: *pertama*, lafal dan artinya yang masih sesuai dengan aslinya dalam bahasa Arab, meski dalam penulisan sebagian mengalami perubahan. Misalnya kata abad, adil, bakhil, batil, barakah, musyawarah, dan mungkar. *Kedua*, lafalnya berubah, namun artinya tetap/sama dengan Arab. Misalnya berkah, atau berkat dari kata *barakah*; lalim dari kata *zhâlim*; makalah dari kata *maqâlah*; dan kata resmi dari kata *rasmî*. *Ketiga*, lafal dan arti berubah dari lafal dan arti semula dalam bahasa Arab. Misalnya, keparat --yang dalam bahasa Indonesia merupakan kata makian (sepadan dengan kata "sialan!")-- berasal dari kata *kafârat* yang berarti kekafiran. Logat dalam bahasa Indonesia bermakna dialek atau aksen, berasal dari kata *lughah* dalam bahasa Arab yang bermakna bahasa. *Keempat*, lafalnya sama tetapi artinya dalam bahasa Indonesia berubah. Misalnya kata ahli dan kalimat. Dalam bahasa Indonesia, kalimat bermakna rangkaian kata-kata, berasal dari bahasa Arab yang bermakna kata.⁹

⁹Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_kata_serapan_dari_bahasa_Arab

Menurut Dr. Nikolaos van Dam, pesantren agaknya mempunyai peran penting yang mengakibatkan banyaknya kata serapan Arab dalam Bahasa Indonesia/Melayu. Alasannya karena justru jenis sekolah ini mengajarkan bahasa Arab kepada orang-orang Indonesia asli yang menetap di Indonesia. Para pedagang Arab yang datang ke Indonesia biasanya tidak menggunakan bahasa Arab klasik (*fushḥa*) yang menjadi bahasa al-Qur'an, jika berkomunikasi dengan sesama mereka atau orang lain, melainkan bahasa *'āmiyah* (pasar). Mereka bahkan umumnya tidak menguasai bahasa Arab klasik sebagaimana bahasa al-Qur'an dengan baik. Mereka berbeda dengan para guru Islam/ulama yang turut berperan ini.¹⁰

Dalam hal ini, lahirnya kata serapan Arab dalam bahasa Indonesia lebih banyak terkait dengan keagamaan. Karena itu, orang yang agamanya kuat cenderung akan banyak menggunakan bahasa serapan. Misalnya, mereka yang menyebut orang tuanya dengan sebutan *aba* (seringkali *abi* [ayah]) dan *ummi* (ibu [keduanya sudah menjadi kata serapan Arab dalam bahasa Indonesia])¹¹ menunjukkan dirinya berasal dari kelompok keagamaan yang taat gama. Bahkan, sebagiannya dari kalangan Islam salafi politik yang terikat dengan partai Islam tertentu. Inilah yang dalam kajian semantik disebut bahwa *abi* dan *ummi* maksud/informasinya sama dengan ayah dan ibu, tetapi secara makna berbeda,¹² sebagaimana dengan kata *babeh* dan *enya*, *papah-mamah*, *ayah-ibu*, dan *papih-mamih*.

Tentu saja penggunaan kata ambilan Arab yang belum menjadi bahasa Indonesia tampaknya lebih menunjukkan lagi pola keagamaan yang lebih kuat. Di kalangan PKS yang umumnya berasal dari kelompok tarbiyyah (salafi [islam ortodoks] politis) banyak menggunakan kata ambilan Arab. Misalnya kata *akbī* (saudara), *thāghūt*

¹⁰<http://bahasakita.com/kata-serapan-arab-dalam-bahasa-indonesia>.

¹¹ Kemendiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), hal. 1 dan 1243.

¹² Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hal. 33-37, 59, 65-69.

(syetan), *daulah* (Negara), *shibghah* (bentuk/ajaran), *qiyâdah* (kepemimpinan), dan *jaulah* (perjalanan [untuk dakwah]). Kalangan yang hampir sama seperti salafi dakwahis semisal Jama'ah Tabligh juga melakukan hal yang sama.

Dalam pengertian bahasa dengan menekankan kata serapan/ambilan Arab dalam konteks kebahasaan di atas, relasinya dengan pola keagamaan seperti moderatisme, dalam studi bahasa (linguistik), bisa dikaji dengan banyak teori. Di antaranya adalah teori mentalistik (*naẓhariyyah 'aqliyyah*) atau transformatif (*taḥwīliyyah*) Noam Chomsky (Lahir 1928) yang menolak teori deskriptif de Saussure yang lahir sebelumnya. Dalam teorinya, Chomsky memandang bahasa merefleksikan pikiran penutur/penulisnya. Bahasa merupakan ungkapan dan respon kejiwaan penulis/penuturnya atas rangsangan lingkungan yang melatari. Berbeda dengan teori deskriptif de Saussure, objek kajian bahasa, berdasarkan teori ini, adalah seputar pengetahuan para penggunanya dengan memahami bentuk-bentuk kalimat yang lahir karena adanya kompetensi dan *performance*. Kompetensi adalah kemampuan seseorang dalam mengungkapkan perasaan dan pikiran kepada lawan bicara/audiensnya dimana lawan bicara/audiensnya bisa memahami. Kompetensi kebahasaan seseorang ini terkait dengan intuisi. Sedangkan *performance* adalah penggunaan *real* atau perwujudan berbahasa dalam berragam situasi. Pandangan Chomsky tentang kompetensi dan *performance* membawanya pada kesimpulan bahwa bahasa manusia, menurutnya, lebih banyak berasal dari faktor bawaan ketimbang yang lain seperti struktur sosial seperti diyakini Durkheim. Bahasa seseorang ditentukan lebih banyak secara genetis. Sebab itu, teorinya sering disebut juga teori genetis. Seorang anak, baginya, belajar bahasa bukan dari nol, melainkan hanya menyeleksi pilihan-pilihan khusus dari suatu tatanan yang sudah dispesifikasi sebelumnya. Dalam berbahasa, seorang anak sama dengan mengubah tombol saklar dari sebuah kotak saklar untuk menyesuaikan parameter-parameter bahasa yang dipelajari”.¹³ Dalam khazanah Arab, teorinya ini

¹³ Noam Chomsky, *Cakrawala Baru Kajian Bahasa dan Pikiran*, hal. xvii-xix; Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, hal. 82-84, dan Maḥmūd Sulaimân Yâqût, *Manhaj al-Baḥts al-Lughawî*, hal. 133-155.

hampir sama dengan teori Ibn Fâris (941-1004) dalam *al-Shâhibî*-nya. Baginya, meski bahasa berkembang sesuai dengan perkembangan manusia penggunaannya, bahasa adalah *tauqîfî* (sebagai faktor bawaan). Yang dijadikan rujukannya adalah QS al-Baqarah/2: 31, yaitu ayat: “Dia (Allah) mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda di dunia) seluruhnya”.¹⁴

Chomsky pun kemudian menyarankan mengintrogasi fenomena bahasa (struktur kalimat) yang dikaji dengan mengubahnya dalam bentuk kalimat lain, baik karena opsional maupun keharusan. Yang opsional misalnya dengan mengubah kalimat aktif dengan pasif, kalimat berita dengan kalimat tanya, atau mengubah kalimat positif dengan negatif, karena sesungguhnya manusia dalam berkomunikasi dengan bahasa hanya menangkap pikiran/gagasan. Bahasa dalam hal ini bisa berubah sesuai konteks. Sedangkan kalimat yang wajib diubah berlaku untuk struktur kalimat yang salah, baik karena secara logika kacau maupun karena tidak sesuai aturan kebahasaan. Transformasi bahasa juga bisa dilakukan dengan membuang, mengganti, memperluas, meringkas, dan menambah kata atau kalimat. Ia juga membagi kalimat pada dua bagian: struktur sederhana (struktur lahir) dan struktur dalam (struktur batin). Struktur yang lahir tegasnya adalah apa yang ditulis atau yang diungkap. Sementara struktur batin adalah makna bahasa.¹⁵

Teori mentalistik Chomsky di atas sesungguhnya melanjutkan dan mengaskan teori ideasi Plato. Dalam teori ini, bahasa bersumber dan berhubungan dengan gagasan/ide-ide. Bahasa bukan saja alat/media untuk menyampaikan pikiran, melainkan kajian atas penggunaan bahasa dengan harus merujuk pada pikiran. Gagasan atau ide-ide merupakan titik sentral yang melahirkan dan menentukan analisis bahasa. Gagasan adalah cermin yang tampak yang

¹⁴ Amîl Badî' Ya'qûb, *Fiqh al-Lughah al-'Arabîyyah wa Khashâ'ishuhâ*, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1982), hal. 41-42.

¹⁵ Maḥmûd Sulaimân Yâqûṭ, *Manhaj al-Baḥṡ al-Lughawî*, hal. 133-155 dan Kushartanti, dkk (Ed.), *Pesona Bahasa: Langkah Awal Memahami Linguistik*, (Jakarta: Gramedia, 2005), hal. 216-217, dan lihat juga Judith Greene, *Al-Taḥkîr wa al-Lughah*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1992), hal. 157-169.

menunjukkan keadaan batin internal penutur/penulisnya. Berkomunikasi lewat bahasa karenanya, merupakan bentuk komunikasi pikiran.¹⁶

Teori yang sebanding dengan teori Chomsky, meski dengan penekanan yang berbeda adalah teori semantik sintaktikal dan teori wacana. Berbeda dengan teori semantik leksikal yang mengkaji bahasa berdasarkan fenemana leksem (satuan bahasa yang bermakna [kata atau gabungan kata]) yang berdiri sendiri, semantik sintaktikal menekankan bahwa makna leksikal ditentukan kata dan atau kalimat sebelum dan sesudahnya.

Teori ini menyarankan pengkajian bahasa dengan melihat konteks kata dan kalimat di sekitarnya. Makna suatu kata ditentukan oleh susunan kata yang menyertai. Ia baru bisa dijelaskan saat hubungan antra kata yang dikaji dengan kata lainnya diungkap. Bahkan, sebagian ahli mengembangkannya hingga pada pencarian makna, bukan hanya pada tingkat/aras kalimat melainkan wacana. Analisis kebahasaan, dalam perspektif ini, harus sampai pada kajian atas wacana atau diskursus apa di balik bahasa yang dinyatakan. Analisis ini melihat tutur kata dan kalimat-kalimat lahir dari dunia kognitif penutur atau penulisnya dengan merujuk pada wacana yang berkembang yang mempengaruhi dunia kognitif/dorongan batinnya. Yang dimaksud dengan wacana adalah teks utuh, baik lisan maupun tulisan, dalam bentuk ceramah (khotbah), diskusi/seminar, makalah, percakapan, sejarah panjang, puisi, lelucon, dan tragedi.

Wacana secara umum dibagi pada empat bagian: eksperesif yang mengekspresikan penulisnya (enkonder) seperti catatan harian atau doa; kesusastaraan (pusi, prosa fiktif, dan teks drama); persuasif seperti iklan; dan referensial, baik referensi ekspositori seperti seminar dan dialog, referensi ilmiah seperti buku-buku/literatur ilmiah, maupun referensi informatif seperti surat kabar. Sebagian literatur bahkan lebih menyempitkan kata wacana pada cara tertentu yang ditempuh manusia

¹⁶ Rizal Mustansyir, *Filsafat Bahasa*, (Jakarta: Prima Karya, 1988), hal. 109; Ahmad Mukhtâr 'Umar, *Ilm al-Dalâlah*, hal. 57-58.

dalam membicarakan dan memahami dunia. Karenanya, analisis atas tek-teks adalah analisis atas apa yang disebut paling akhir itu.¹⁷

C. Pandangan Sosial Keagamaan Moderat NU

Secara umum pandangan sosial keagamaan NU yang berdiri 1926 dan terus berkembang hingga hari ini sangat moderat dan mencerminkan Islam *mainstream* di Indonesia. Berdasarkan ukuran-ukuran di bawah, NU tidak memiliki ciri-ciri fundamentalisme Islam. Dilihat dari tradisi penafsiran terhadap teks-teks keagamaan, terutama Al-Quran dan hadis, NU tidaklah menafsirkan teks secara tekstual. Penafsiran yang berkembang di NU adalah penafsiran yang kontekstual dan kekinian seperti nanti terlihat dari beberapa pandangan social keagamaan NU di bawah. Hal ini karena, *pertama*, tafsir dalam NU dipandang sebagai produk pemikiran manusia. Jika tafsir dijadikan acuan kebenaran yang abadi, maka sebenarnya itu menyalahi kodrat kebenaran yang hakiki yang dianggap hanya bersumber dari Allah saja. *Kedua*, tafsir juga merupakan produk pemikiran dari suatu zaman tertentu, yang besar kemungkinan konteksnya sudah berbeda dengan pertimbangan kontemporer.¹⁸

Kendati demikian, kontekstualisasi penafsiran Al-Quran yang dilakukan NU tetap berpijak pada teks. Bagi NU, pemahaman tekstual adalah fondasi yang penting dalam memahami sebuah teks. Tidak hanya teks keagamaan saja, tetapi juga segala macam teks, mulai dari teks perjanjian bisnis, teks sastra, iklan, apalagi teks-teks keagamaan Al-Qur'an dan Hadits dan referensi (kitab yang menjadi *marâji'* [referensi] keislaman) lainnya.

Baru setelah pemahaman tekstual terpenuhi, NU naik ke tingkat pemahaman kontekstual. Bagi NU, tidak ada teks yang mewujud secara tiba-tiba. Teks lahir bukan dari ruang hampa. Karena itu, dalam tafsir

¹⁷Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hal. 8-9; J.D. Parera, *Teori Semantik*, (Jakarta: Erlangga, 2004), hal. 218-234; dan Marianne W. Jorgensen dan Louise J. Philips, *Analisis Wacana, Teori dan Metode*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 1-2.

¹⁸ Laode Ida, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, (Jakarta: Erlangga, t.th.), hal. 48.

al-Qur'an dikenal adanya *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an), dan dalam hadis adanya *asbabul wurud* (sebab-sebab lahirnya hadis). Teks pun harus dipahami sesuai konteksnya. Dengan demikian, untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif, diperlukan piranti pengetahuan seputar kondisi teks itu sendiri dan juga konteksnya. Keduanya saling berhubungan. Sebuah teks hanya akan berbunyi dengan 'nyaring', jika tidak dilepaskan dari konteksnya.¹⁹

Sebagai ormas Islam yang moderat, berbeda dengan kelompok-kelompok fundamentalis yang kerap melontarkan istilah *sesat* atau *kâfir*, NU tampak "dewasa" menghadapi perbedaan pandangan dengan pihak luar. Bagi NU, perbedaan dan keragaman adalah suatu keniscayaan dan sebuah keindahan, asalkan kita bisa merawatnya dan saling menghormati. Perbedaan pemahaman adalah hal yang biasa. NU menyadari betul, pada dasarnya sebuah teks, di satu sisi, memunculkan realitas, tetapi di sisi lain, menyembunyikan realitas yang lain. Oleh karena itu, dalam rangka usaha memahami maksud teks, perlu sebuah penafsiran. Maka penafsiran yang baik, adalah kembali pada penguasaan teks dan konteksnya. Apa pun penafsiran seseorang, itu boleh-boleh saja, asalkan telah melalui pemahaman terlebih dahulu atas teks secara tekstual dan kontekstual. Ketika sebuah kelompok mengaku memahami sebuah teks (sebut saja al-Qur'an atau al-Hadits) dan memiliki penafsiran terhadapnya, tetapi kelompok tersebut jelas-jelas tidak mempunyai dua kemampuan di atas, yang akan terjadi adalah kekeliruan. Ketika perbedaan pandangan terjadi, maka tugas kita adalah meluruskan. Jika sulit/tidak bisa diluruskan, maka menghormati perbedaan adalah pilihan terbaik, dengan tidak perlu membesarkannya, apalagi sampai memecah kekuatan umat.²⁰

Tentu saja dalam praktik sejarah, NU tidak selamanya bersikap ideal seperti di atas. Penyesatan atas kelompok modernism Islam yang dalam melihat masalah agama/non agama langsung bersumber kepada al-Qur'an dan hadis pada awal berdirinya NU, seperti telah dijelaskan di

¹⁹ Hasil Wawancara dengan Ulil Abshar, akademisi sekaligus Sekretaris Lajnah Ta'lif wan Nasyr PBNU pada 29 November 2013.

²⁰ Hasil Wawancara dengan Ulil Abshar

atas, menunjukkan hal ini. Pandangan pluralis itu lebih mencerminkan pandangan NU saat ini/belakangan, meskipun akarnya telah terbentuk sejak lama.

Sebanding dengan pandangannya atas pluralisme pemikiran keagamaan dalam Islam, NU juga memandang kebebasan dalam menjalankan agama adalah suatu keharusan. Alasannya, karena Indonesia adalah negara dengan bangsa yang majemuk. Dengan begitu, suatu hak yang harus diakui bersama ketika penganut agama lain ingin mendirikan tempat ibadah, meskipun kebutuhannya harus mempertimbangkan jumlah penganut agama tersebut. Dengan kata lain, hak itu harus diakui keberadaannya, tetapi artikulasi dari hak itu harus mempertimbangkan konsep keadilan dan kebutuhan.

NU juga dalam keputusan Muktamarnya tahun 1999 membolehkan menguasai urusan kenegaraan kepada non Muslim, jika darurat, yaitu saat tidak ada kaum Muslim yang mampu, kaum Muslimin ada yang mampu tapi dikhawatirkan berkhianat, dan membawa manfaat bagi umat Islam secara keseluruhan.²¹

Meski begitu, NU agaknya masih problematic dalam memandang Ahmadiyah. Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur mislanya pernah mendukung pembekuan kegiatan Jamaah Ahmadiyah, sebagaimana tertuang dalam Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Jaksa Agung, Menteri Dalam Negeri tertanggal 9 Juni 2008. Bagi NU, soal keyakinan memang tidak dapat dipaksakan, namun bisa didialogkan. Karena itu, NU mendukung SKB Ahmadiyah yang intinya membekukan kegiatan Ahmadiyah yang menyimpang. Demikian seperti yang diungkapkan oleh Sekretaris PWNU Jatim HM Masyhudi Muchtar. SKB Ahmadiyah itu antara lain berbunyi peringatan kepada Jamaah Ahmadiyah untuk menghentikan penyebaran penafsiran dan kegiatan yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran agama Islam, yaitu penyebaran paham yang mengakui adanya nabi dengan segala ajarannya setelah Nabi Muhammad SAW.²²

²¹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 579-581.

²² Dikutip dari www.antaraneews.com 7 Desember 2013.

Bagi tokoh NU semisal Masyhudi Muchtar, Ahmadiyah menyimpang dari ajaran Islam dan paham NU, karena jamaah Ahmadiyah dari aliran Qadian dan Lahore itu sama-sama mengakui Mirza Ghulam Ahmad pernah menerima wahyu untuk menerima tugas sebagai Imam Mahdi atau Isa Almasih. NU mendukung SKB Menag, Mendagri, dan Jaksa Agung, karena pelarangan atau pembekuan merupakan peluang Pemerintah dan tokoh agama untuk bertindak sesuai porsi masing-masing. Pemerintah bisa menindak secara hukum. Sementara tokoh agama bisa melakukan pembinaan atau dialog dengan jamaah Ahmadiyah.

Keyakinan agama memang merupakan keyakinan asasi yang tidak bisa dipaksakan kepada orang lain. Namun, perlu dilakukan kompromi melalui dialog. Bahkan, Rais Syuriah PBNU K.H. Hasyim Muzadi berpendapat lebih tegas lagi. Ia menilai aktivitas dan penyebaran Ahmadiyah ini memang harus dilarang dan dihentikan seperti SK Gubernur Jatim atau SKB Menag, Mendagri, dan Jakgung tersebut.

Menurut KH. Hasyim Muzadi, ajaran Ahmadiyah memang harus dihentikan, karena rawan terhadap umat Islam. Tentu saja dikecualikan jika Ahmadiyah menjadi satu agama sendiri dan bukan bagian dari agama Islam. Ahmadiyah tidak ada kaitannya dengan kebebasan beragama, tapi lebih sebagai tindakan penodaan agama.²³

Meskipun begitu, perbedaan keyakinan tidak bisa menjadi pembenar untuk melakukan tindakan kekerasan atau kesewenang-wenangan. NU dalam soal Ahmadiyah ini bersikap jalan tengah (*tawassuth, i'tidâl, musâwabah, tasâmuḥ*). NU menyalahkan ajaran Ahmadiyah, tapi tidak menyalahkan pemeluknya karena urusan hidayah adalah urusan Tuhan. NU juga menyalahkan cara kekerasan yang dilakukan FPI dan oleh siapa pun saat menghadapi Ahmadiyah.

²³ Senada dengan itu, Ketua Umum PBNU KH Said Aqiel Siradj menegaskan bahwa Ahmadiyah memang menyimpang. Ahmadiyah juga tidak sejalan dengan NU, karena pandangan yang menganggap ada nabi setelah Nabi Muhammad tidak sejalan dengan akidah NU (Aswaja [ahlussunnah wal jama'ah]). Namun, pembubaran Ahmadiyah adalah domain Pemerintah dan NU tidak berada dalam wilayah itu.

Seiring dengan pandangannya atas kebebasan beragama, sikap dan pandangan NU atas perempuan. Perbedaan kodrat disadarinya sebagai suatu kepastian. Namun, perbedaan itu tidak lantas dijadikan alasan untuk berpandangan atau bersikap diskriminatif terhadap mereka, terutama di ruang publik. NU melihat bahwa wanita memiliki hak yang sama untuk mendapatkan pendidikan dan perlakuan yang sama, tak terkecuali di ranah politik. Tak heran, jika kader-kader wanita NU banyak yang terlibat dalam politik praktis. Khafifah Indarparawansa yang ikut dalam kontestasi pemilu gubernur Jatim—yang bersaing dengan Sukarwo 29 Agustus 2013 lalu—memperlihatkan hal itu.

Dalam konteks ini, NU tidak memandang perbedaan antara laki-laki dan perempuan dalam wacana fikih sebagai ketidakadilan gender. NU tidak memasalahkan mengapa fikih mengatur batas aurat perempuan dalam shalat? Mengapa fikih mengharuskan meng-*qadhâ'* puasa bagi perempuan karena mensturasi? Itu semua dilakukan agar perempuan dapat memenuhi kewajibannya sebagai sosok yang Islami, dapat menyembah Allah dan juga dapat mengabdikan kepada-Nya, sebagaimana laki-laki. Perbedaan dalam fikih itu harus dilihat sebagai usaha penyamaan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan sebagai orang Islam. Mengingat secara fisik (nature/kodratnya) berbeda, maka *treatment*-nya pun pasti berbeda.²⁴

Dalam NU pun, isu keadilan gender telah direspon sejak lama. Keputusan Konferensi Besar Syuriah NU tahun 1957 menetapkan bolehnya kaum perempuan menjadi anggota DPR/DPRD. Alasannya, karena DPR/DPRD adalah badan permusyawaratan untuk menentukan hukum (*tsubût amr li amr*), bukan untuk menetapkan hukum (*li-zâ'm al-hukmi*). Namun, mereka harus memenuhi beberapa persyaratan, yaitu: *'afifah* (sikapnya terkendali dengan yang berusaha menjauhkan diri dari dosa); memiliki keahlian; menutup aurat; mendapat izin dari yang berhak memberi izin; aman dari fitnah; dan tidak menjadikan sebab timbulnya munkar menurut agama. Dalam

²⁴ Hasil Wawancara dengan Ulil Abshar.

keputusan itu, kaum perempuan dinilai masuk kategori *fukahâ'* (orang-orang yang bisa diterima fatwanya) yang bisa menjadi peserta musyawarah dalam masalah hukum, yang kontroversial sekalipun.²⁵ Meskipun diperdebatkan ulama klasik termasuk ulama mazhab, perempuan juga boleh menjadi hakim dan kepala desa, jika terpaksa. Pendapat Ibn Jarir yang membolehkan perempuan menjadi hakim dalam segala urusan dalam isu ini dirujuk NU. Bahkan, NU juga menakwil hadis: "Tidak pernah akan sukses suatu kaum yang menyerahkan urusannya pada perempuan". Hadis ini, menurut NU, tidak bisa dijadikan dalil melarang perempuan menjadi pemimpin publik. Hal ini karena Hadis itu lebih dimaksudkan pada perempuan yang memimpin tanpa laki-laki yang menjadi *mursyid* (penasehat).²⁶

NU juga dalam salah satu keputusan muktamarnya membolehkan perempuan bekerja pada malam hari, jika tidak ada fitnah dan mendapatkan izin dari suami atau walinya.²⁷ Dalam keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU 1997, NU juga membolehkan perempuan berperan dalam peran-peran publik, selama mereka memiliki kualitas, kapasitas, kapabilitas, dan akseptabilitas. Salah satu yang dirujuk dalam keputusan ini adalah QS at-Taubah: 71 yang menjelaskan perempuan mempunyai hak yang sama dalam melakukan kerj-kerja *check and balance* dan juga ayat serta hadis yang berisi mengenai persamaan manusia.²⁸

Meskipun begitu, tidak semua keputusan/kebijakan NU berkeadilan gender. Dalam keputusan Muktamar tahun 1935 misalnya, NU membolehkan nikah paksa (*ijbâr*) atas perempuiuan, selama menikahkannya adalah ayah atau kakeknya dari ayah dan juga memenuhi syarat *kafâ'ah* (sebanding) secara agama. Wanita yang *'affâh* (menjaga diri dari perbuatan buruk), jika pernikahan model dilangsungkan, tidak boleh dinikahkan dengan laki-laki pendosa.²⁹

²⁵ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 296.

²⁶ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 338-340.

²⁷ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 501

²⁸ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 781-784

²⁹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 162

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ketua Umum PBNU, KH Said Aqil Siroj, sebagai komponen penting dalam keberlangsungan bangsa, NU melihat NKRI dan Pancasila sebagai sesuatu yang sudah final. Menurutnya, komitmen NU terhadap NKRI dan Pancasila tidak akan berubah. Keanekaragaman harus dijaga sebagai wujud negara yang terdiri dari berbagai suku. Dalam berdakwah pun, tegasnya lebih lanjut, tidak boleh ada pemaksaan, apalagi dengan kekerasan. Hal ini sebagai upaya NU dalam menjaga keutuhan bangsa. NU tidak sedikit pun akan mengotak-atik empat pilar bangsa dan Pancasila. Semua elemen NU bersama-sama mendukung Pemerintah, selama yang dijalankan Pemerintah demi kepentingan bangsa dan umat. Sekalipun NU terkadang melakukan kritik, kritik itu bukanlah NU mempunyai agenda politik, selain kemaslahatan publik.³⁰

Bagi NU, NKRI sudah Islam dan Islami. Tidak perlu lagi diotak-atik. Penduduk Muslim sebagai mayoritas di negeri ini merupakan bukti nyata bahwa Indonesia sudah Islami. Jika tidak Islami, tidak mungkin Indonesia memiliki penduduk Muslim yang mayoritas melebihi negeri di mana Islam dilahirkan. Kendati ada segelintir orang atau kelompok yang mengungkit-ungkit, bagi NU, itu hanyalah dinamika social saja. Suatu kewajaran dinamika terjadi dan dinamika menunjukkan adanya kemajuan. Adalah tugas NU bersama elemen bangsa lainnya untuk menjaga dan merawat NKRI, sebagaimana telah dilakukan para pendahulu dari berbagai 'pola pikir' yang tidak sesuai dengan norma keislaman dan keindonesiaan.³¹

Pandangan NU yang menganggap NKRI sudah final di atas tentu bisa dipahami, sesuai sejarahnya yang akomodatif terhadap realites kekuasaan yang riil. Tentu saja, sebagai ormas Islam, sikapnya ini disertai argumen Islam yang dibangun. Jauh sebelum saat ini, NU sejak tahun 1936 saat Mukhtamar NU dilaksanakan di Banjarmasin, memandang dan menamakan Indonesia saat di bawah Pemerintahan Kolonial Hindia Belanda pun sebagai Negara Islam. Dengan mengikuti

³⁰ Dikutip dari www.okezonenews.com pada 7 Desember 2013

³¹ Hasil Wawancara dengan Ulil Abshar

pendapat Abdurrahman al-Ba'alwi dalam *Bughyiyah al-Mustarsyidîn*, alasan NU kala itu adalah karena tanah Betawai, Jawa dan lainnya sebelum dijajah Belanda telah dikuasai sepenuhnya orang Islam. Nama Negara Islam tetap berlaku selamanya, meski kemudian dikuasai non Muslim. Apalagi Umat Islam saat itu pun mampu menempatkannya dan syariat Islam yang mendasar berlaku.³²

Saat terjadi revolusi melawan kehadiran kembali Belanda untuk menjajah Indonesia tahun 1945-an, NU mengeluarkan Resolusi Jihad demi nasionalisme/mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Resolusi ini ditetapkan PBNU pada 22 Oktober 1945 yang melahirkan perlawanan rakyat secara frontal dalam pertempuran antara hidup dan mati pada 10 november 1945.³³

Selanjutnya, NU bahkan berdasarkan keputusan Konferensi Alim Ulama di Cipanas 1954 memberi jabatan kepada Soekarno dan alat Negara yang berkuasa saat itu sebagai *waliyyul amri dharûrî biyy-syaukah* (pemilik pemerintahan yang dharurat karena secara riil berkuasa). Soekarno dipandang NU sebagai penguasa yang bisa dibenarkan agama. Di antara alasannya adalah karena dengan mengikuti pendapat Imam al-Ghazâlî dalam *Ihyâ' 'Ulûmuddîn*, saat orang yang *wara'* (bertakwa) dan berilmu tidak ada untuk diangkat menjadi imam karena kondisi tertentu, maka boleh mengakui kepemimpinan politik yang ada. Ada dua pertimbangan yang disampaikan NU kala itu: *pertama*, akan lahirnya fitnah (huru hara) jika tidak mengakuinya, mengingat dalam NU, kemaslahatan tidak boleh dihancurkan karena ingin mencapai kemaslahatan yang sempurna. *Kedua*, membiarkan Negara tanpa imam dan rusaknya tatanan hukum tidak boleh terjadi. Bahkan, dengan mengikuti pendapat Imam ar-Rafi'i, NU membolehkan melaksanakan semua keputusan yang telah ditetapkan penguasa yang ada, walaupun ia bodoh atau *fâsiq* (pendosa), agar kepentingan umat Islam tidak tersia-sia.³⁴ Selain itu, kebijakan manipol-Usdek-nya Soekarno³⁵ pun pada

³² Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 187.

³³ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 752.

³⁴ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 289-290.

periode Soekarno berkuasa diterima NU dengan sepuh hati. Sikap akomodatif—yang oleh kalangan NU dianggap sebagai upaya menata kembali orientasi politiknya—di atas membuat NU diganjar Soekarno dengan diberikan wewenang penuh atas Departemen Agama. Padahal, kala itu kekuatan politik Islam turun drastis. Para pemimpin Masyumi bahkan waktu itu dipenjarakan, karena oposisi mereka terhadap Pemerintahan Soekarno.³⁶

Pada tahun 1984, NU juga menampakkan sikap akomodatif politiknya. NU kali ini menerima sepenuhnya kebijakan “*asas tunggal*” Pancasila di bawah Pemerintahan Orde Baru, meski hubungannya dengan Pemerintah renggang. Meski renggang, mengutip KH. Abdurrahman wahid (Gus Dur), yang kala itu dan setelahnya memimpin NU, bagi NU: “*mendirikan negara Islam tidak wajib bagi kaum Muslimin, tapi mendirikan masyarakat yang berpegang pada ajaran Islam adalah sesuatu yang wajib.*”³⁷

Sebanding dengan isu-isu di atas, pandangan sosial NU terhadap Barat. Berbeda dengan kaum fundamentalis Islam, NU tidaklah bersikap stigmatis atas Barat. NU mengambil apa yang datang dari Barat. Namun, harus senantiasa memfilternya terlebih dahulu. Artinya, jangan semua yang dari Barat ditelan mentah-mentah semua, baik pemikiran maupun gaya hidup. Bagi NU, kini dunia sudah mengglobal dan masyarakat Muslim tidak bisa menutup mata dengan kemajuan Barat. Namun, harus penerimaan atas Barat harus disertai sikap mawas

³⁶ Maniesto politik mengenai UUD 45, sosialisme Indonesia, demokrasi terpinpin, ekonomi terpinpin, dan kepribadian Indonesia. Meski bagi Masyumi sikap okomodatif NU —dimana NU bahkan menyokong Soekarno sebagai presiden seumur hidup dan selain itu sebelumnya tahun 1993 Soekarno diberi gelar *waliyul amri*, sebagai pembenaran atas kedudukannya-- penyimpangan ajaran Islam, bagi NU hanyalah strategi belaka. Di sinilah sebenarnya; (1) NU memang elastis. Salah satu yang dijadikan dasar adalah logika pesantren, “Apa yang tidak dapat diraih 100%, sebagian yang diraih jangan dilepaskan”.(2) Bertemunya dua kekuatan (Soekarno-NU) yang sama-sama mempunyai sub kultur paternalisme. Lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orba*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hal. 180-181.

³⁶ Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998), hal. 98-111.

³⁷ Lihat Akhmad Sahal, “Gus Dur dan Republik”, **KOMPAS**, 25 September 2012.

diri, mengingat sudah amat banyak tradisi Barat telah mengikis tradisi NU dan tradisi Indonesia secara umum yang kental dengan budaya Timur. Misalnya budaya ramah dan santun yang kian lama kian memudar.

Di sinilah perlunya apa yang dimaksud dengan *ih̄taris nafsaka bisā'izh-ḡhann'*. Kata mutiara itu berarti “jagalah dirimu dengan prasangka buruk”. Ini berarti, kaum Muslimin harus senantiasa bersifat kritis dengan apa yang datang dari luar.³⁸ Di antara kebudayaan Barat yang harus disikapi kritis adalah konsumerisme, liberalisme, dan juga individualisme.³⁹

Sikap kritis ini ditunjukkan NU antara lain lewat keputusan sidang *bah̄tsul masā'il* (pembahasan atas masalah-masalah hangat) yang sempat mengharamkan menelaah kitab-kitab karangan bukan orang Islam/Barat, kecuali bagi orang yang mengerti dan dapat membedakan antara yang hak dan yang batil. Keputusan ini ditetapkan NU dalam Mukhtar tahun 1934 saat Indonesia masih dijajah Pemerintah Belanda.⁴⁰ Saat ini, *setting*-nya tentu berbeda, dimana kalangan NU biasa membaca buku-buku tulisan non Muslim.

NU juga berbeda dengan kalangan fundamentalis Islam yang anti hal-hal yang berbau sekular. Dalam batas-batas tertentu, sekularisme dalam NU diterima, meski bersifat protektif dan preventif. Ketua *Lajnah Ta'liḡ wan Nasyr* (LTN) PBNU Sulthan Fatoni, saat berbicara dalam sesi *The Role and Rationale of Secularism, Seminar Human Right and Faith in Focus EU-Indonesia Civil Society* di Jakarta, Selasa, 25 Oktober 2011 memandang ide sekularisme di Indonesia dengan alasan untuk menjamin hak asasi manusia (HAM) dan kebebasan beragama akan kehilangan momentum, bila tidak diikuti dengan kajian empirik tentang kondisi sosial budaya Indonesia. Memandang sekularisme harus disertai kritik yang memadai. Menurutnya, pandangan Barat bahwa agama adalah pranata intoleransi dan irasional perlu diuji secara akademik,

³⁸ Hasil Wawancara dengan Ulil Abshar.

³⁹ Hasil Wawancara dengan Ahmad Khoirul Anam, M.Sy., Aktivist NU dan Redaktur Pelaksana NU online pada tanggal 8 Desember 2013.

⁴⁰ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 149.

agar tidak memperuncing problem sosial budaya. Sulthan juga berpendapat, sekularisme memang ide menarik di Barat dan menjadi kebutuhan mereka. Namun, dalam konteks Indonesia, perlindungan HAM dan kebebasan beragama telah berlangsung tanpa harus ada sekularisme.

Muslim *mainstream* Indonesia saat ini lebih membutuhkan formulasi relasi agama dan negara yang dimaknai dengan peran agama dalam negara, bukan dalam bentuk politisasi agama. Ia mengingatkan bahwa dalam sebuah Negara, unsur penduduk sangat penting. Realitas penduduk Indonesia, seperti warga Nahdlatul Ulama adalah warga Negara yang selalu menempatkan agama sebagai nilai dan norma dalam bersosial budaya. Negara butuh penduduk, sedangkan penduduk butuh nilai dan norma. Kaum Nahdliyin menempatkan ajaran Islam sebagai nilai dan norma bagi kehidupan sehari-hari. Nahdliyyin akan selalu menempatkan agama sebagai hal penting dalam kehidupan bernegara.⁴¹

Meski demikian, bagi elite NU seperti Sulthan, agama sebagai benteng dari sekularisme juga harus dipisahkan dari kepentingan politik. Dengan begitu, agar kandungan di dalamnya bisa benar-benar menjadi pegangan hidup masyarakat. Mungkin yang perlu dijadikan agenda lanjutan adalah memisahkan agama dari kehidupan politik, menghindarkan agama dijadikan kepentingan politik. Meski begitu, bagi NU, Indonesia bukanlah negara secular murni, karena terbukti sampai hari ini negara masih mengurus urusan agama. Departemen Agama atau Kementerian Agama hingga kini masih eksis.

Walaupun begitu, NU sebagai ormas Islam moderat sama dengan kaum fundamentalis yang sama-sama tidak anti teknologi. Dalam NU, teknologi malah dijadikan sebagai tradisi, meski terkesan paradok, bagaimana mungkin memadukan teknologi dengan tradis. Bagi NU, di tengah era pos modernisme, penggunaan teknologi adalah suatu kewajaran, bahkan suatu kebutuhan. Di tengah zaman global yang tak ada lagi batas ruang dan waktu, sikap NU dan kaum Muslimin justru

⁴¹ www.nu.or.id diakses pada tanggal 7 Desember 2013.

harus semakin dekat dengan teknologi. Jika tidak, NU dan kaum Muslimin akan tertinggal. Namun begitu, di tengah derasnya arus modern, tradisi harus tetap dipegang. Di situlah kehebatannya, yaitu tatkala mampu mempertahankan tradisi dan mengemasnya dengan teknologi. Sebagaimana terhadap Barat, kaum Muslimin harus menjauhi sisi negatifnya dan ambil sisi positifnya. Ini sesuai kaidah fikih: *al-Muhâfaẓah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu bi al-jadîd al-ashlah*” (Menjaga hal-hal lama yang baik dan mengambil hal-hal baru yang lebih baik). Teknologi informasi misalnya, sisi positifnya antara lain, membangun jaringan untuk ekspansi dakwah, menyebarkan informasi dari pusat kepada kaum Nadhiyin yang ada di pelosok. Karenanya, NU sudah memiliki jaringan website *nu online* dan juga TV-NU berbasis satelit.

Sebagai ormas Islam moderat, moderatisme NU bisa dilihat dari pandangannya atas terorisme.⁴² Bagi NU, jihad adalah satu hal dan terorisme adalah hal lain lagi. Jadi, tidak ada hubungan antara jihad dan terorisme.

Jika ada terorisme yang beralih membela Islam, maka pada hakikatnya itu adalah kekerasan yang mencari pembenaran dari agama. Itu adalah kekerasan yang mengatasnamakan agama. Jihad adalah membela agama, sementara dalam membela agama tidak boleh melakukan hal-hal yang tidak diperbolehkan oleh agama itu sendiri.

Lebih jelas lagi, salah seorang tokoh Nahdlatul Ulama Sumut H. Amin Husein membagi fase jihad dalam dua kurun waktu: masa Rasulullah dan masa sekarang. Menurutnya, jihad dalam arti *qital* (perang) dilakukan ketika Rasul berada di Madinah dengan tujuan membela diri untuk kepentingan mengembangkan agama Islam/dakwah. Jihad dalam arti ini ada aturan-aturan. Di antaranya adalah tidak membunuh wanita, orang tua, menghancurkan rumah

⁴² Terorisme adalah serangan-serangan terkoordinasi yang bertujuan membangkitkan perasaan teror terhadap sekelompok masyarakat. Berbeda dengan perang, aksi terorisme tidak tunduk pada tatacara peperangan seperti waktu pelaksanaan yang selalu tiba-tiba dan target korban jiwa yang acak serta seringkali sasarannya warga sipil.

ibadah, pohon, dan sebagainya.⁴³ Jihad pada masa sekarang juga harus dilakukan sesuai dengan ajaran agama Islam. Islam tidak mengajarkan melakukan kekerasan yang tak terarah dan tidak pada tempatnya. Pandangannya ini terkait dengan tanggapan terhadap aksi-aksi terorisme yang mengatasnamakan Islam. Bagi H. Amin Husein, jihad harus mampu mengubah citra Islam menjadi lebih baik, bukan malah sebaliknya.⁴⁴

Tokoh NU lainnya berpendapat bahwa jihad terbagi dua: (1) Jihad al-Nafs (berjuang melawan hawa nafsu), dilakukan dengan menerapkan amar ma`ruf nahi munkar di tengah-tengah masyarakat. Mislanya berjuang meningkatkan mutu pendidikan, mutu dakwah Islam, membantu kesejahteraan rakyat, dan hal-hal yang berkaitan dengan kemanusiaan, (2) Jihad *Qitâl* (perang), dilakukan ketika memang benar-benar Islam ditindas secara fisik, dan wilayah yang menjadi sasaran peperangan haruslah jelas dan tidak mengorbankan rakyat sipil. Lebih tepat lagi, wilayah diperangi adalah yang benar-benar *dâr al-harb* (negara/wilyah yang memerangi). Jihad dalam arti *qitâl* ini hanya boleh dilakukan ketika umat Islam secara nyata-nyata ditindas secara fisik. Contohnya di Afghanistan, Palestina, dan Irak.

Menurut Amin Husein, kewajiban berjihad secara fisik di Indonesia tidak layak dilakukan, sebab Indonesia adalah negara yang multiagama. Penganut non Islam di Indonesia tidak pernah membuat kerusuhan secara nyata dengan mengatasnamakan agama. Non

⁴³ Hal ini dibenarkan oleh seorang peneliti NII, Dr. Asep Usman Ismail. Menurutnya, aksi terorisme yang menurut kaum radikal sebagai jihad tidak dapat dibenarkan, mengingat Indonesia tidak sedang darurat perang. Kedua, upaya meraih mati syahid (*istiyyhâd*) menurut mereka juga tidak dapat dibenarkan, karena mati syahid harus berada di tangan atau senjata musuh. Namun nyatanya, mereka tewas dengan senjata bom yang mereka rakit sendiri. Ketiga, dalam peperangan membela agama, sebagaimana dicontohkan Rasulullah, tidak melanggar aturan agama itu sendiri. Buktinya, para teroris membunuh orang-orang yang tidak berdosa. Mestinya, jika yang dirujuk perang pada zaman Rasulullah, wanita, anak-anak, atau rakyat sipil yang tidak terlibat perang tidak menjadi sasaran penyerangan (*Hasil Wawancara dengan Asep Usman Ismail, Peneliti Radikalisme, tanggal 2 Desember 2013*).

⁴⁴ Saidurrahman, "Fikih Jihad dan Terorisme: Perspektif Tokoh Ormas Sumatera Utara" dalam *Asy-Syir'ah, Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 46 No. 1 Januari-Juni 2012.

Muslim di Indonesia lebih tepat sebagai *dzimmī* (yang harus dilindungi). Mereka adalah rakyat Indonesia non Islam, sebagaimana ummat Islam, membayar pajak kepada negara dan mengakui adanya suatu aturan yang harus dipatuhi bersama. Mereka karenanya harus dilindungi Negara dan kaum Muslimin di Indonesia, selama tidak membuat kerusuhan secara nyata.

Karena alasan-alasan di atas, NU merekomendasikan agar Pemerintah bertindak tegas untuk memberantas terorisme. Namun, bukan dengan cara yang telah dilakukan oleh teroris itu sendiri. Jadi, di satu sisi, para teroris harus ditumpas. Namun, di sisi lain, Pemerintah harus melindungi hak asasinya sebagai manusia yang berhak hidup. Di sini, Pemerintah harus memberikan pemahaman yang benar kepada mereka, agar tidak terjebak pemahaman yang dianggap benar versi mereka secara terus menerus dan meresahkan masyarakat banyak secara umum.

Berbeda dengan kaum fundamentalis jihadis yang mengukur kekafiran dengan pemerintah yang tidak menerapkan seluruh hukum Islam secara harfiah, termasuk pidannya, dan juga masyarakat yang mendukungnya, NU memiliki ukuran/batas kekafiran dalam Islam yang sesuai pandangan mayoritas ulama. Hasil keputusan Muktmart NU 2010 menyebutkan: “Ukuran seseorang dikatakan kafir adalah ingkar terhadap *rukun* iman (dasar keimanan), rukun Islam (dasar keislaman) dan sesuatu yang diketahui secara pasti dari Rasulullah (*mā ‘ulima bi al-dharûrah maji’ al-rasûl bih*).⁴⁵ Jika itu terpenuhi, tidak ada alasan untuk menganggapnya Muslim dan tidak ada alasan untuk memeranginya.

NU juga berbeda dengan kaum fundamentalis Islam yang alergi dengan hukum/UU buatan manusia. NU memandang hukum positif yang dibuat oleh kelembagaan legislatif yang mengatur persoalan *maskût ‘anhu* (pekar yang secara eksplisit tidak diatur agama [al-Qur’an dan hadis]), bisa diikuti dan diterima sebagai bagian dari hukum yang berlaku, sesuai penegasan Utsman bin ‘Affan. Yang harus ditolak adalah hukum positif yang bertentangan dengan hukum *syar‘i* saja.⁴⁶

⁴⁵ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 895.

⁴⁶ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 911.

Pandangan NU yang berbeda dengan fundamentalisme Islam atas item-item di atas—yang dalam riset ini dipakai untuk mengukur fundamentalis tidaknya pola keagamaan ormas yang diteliti—tentu bisa dipahami, karena NU adalah ormas Islam yang rasio Islamnya adalah rasio kemaslahatan dan *rahmatan lil ‘ālamîn* berdasarkan QS. Al-Anbiya:107. Mengukur Islam atau bukan atas sebuah pandangan atau gerakan, dalam NU, adalah apakah pandangan atau gerakan itu sesuai dengan kemaslahatan publik dan menjadi rahmat untuk semua atau tidak. Jika ya, berarti Islam. Demikian sebaliknya. Dalam NU, yang dijadikan ukuran Islam, selain yang lebih memberi maslahat (*ashlah*), juga yang lebih memberi manfaat (*anfā*).⁴⁷ Di kalangan NU dikenal kaidah fikih: “*Tasharruf al-Imām ‘alā ar-Ra’iyyah manūth bi al-mashlahah*” (tindakan pengausa atas rakyat harus berdasarkan kemaslahatan). Dalam NU, dikenal juga kaidah fikih: “*Dar’u al-mafāsīd muqaddam ‘alā jalb al-mashāliḥ*” (menghindari kerusakan harus diutamakan ketimbang upaya mendatangkan kemaslahatan).⁴⁸

Sejalan dengan kemaslahatan di atas, dalam keputusan NU tahun 1938, darurat dipandang membolehkan hal-hal yang dilarang agama. Pengertiannya adalah situasi dimana seseorang atau kelompok sosial, jika tidak mengerjakan yang dilarang tersebut akan membuat ia/mereka binasa atau mendekati binasa.⁴⁹

Tentu saja kemaslahatan sebagai fondasi Islam, dalam praktik sejarah NU, tidak berjalan selamanya, meski garis besarnya demikian. Keterikatan pada pendapat empat mazhab, terutama mazhab Syafi’I, dan juga keterikatan pada pendapat imam-imam di kalangan Syafi’iyyah membuat NU juga kadang tidak progressif dan kurang terikat masalah. Bahkan, pemahaman harfiah atas teks kitab-kitab klasik dan pertengahan sebagai rujukan utama NU terjadi. Misalnya dalam soal perubahan peruntukkan wakaf seperti menukar tanah wakaf untuk masjid dengan tanah yang lebih banyak manfaatnya.⁵⁰ NU dalam kasus

⁴⁷ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 756.

⁴⁸ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 762-764.

⁴⁹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 214

⁵⁰ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 204.

ini mengharamkannya dengan mengikuti Imam as-Syafii, meskipun dalam keputusan NU yang membahas hal ini juga dikutip juga pendapat Imam Hanafi yang membolehkannya. Demikian juga dengan penjualan barang wakaf. Ia hanya boleh dijual saat sudah rusak. Itu pun, jika kemalahatannya hanya dengan dijual.⁵¹ Keterikatan pada skrip/harfiah teks *la yubá'* dalam Hadis yang disebut juga dalam kitab fikih di NU sangat tampak.

Hal yang sama terlihat dalam: (1) Keputusan Konferensi Besar Syuriah NU 1957 dalam isu bolehnya kaum perempuan menjadi anggota DPR/DPRD. Dalam keputusan itu, hak perempuan untuk menetapkan hukum (*liẓâmil hukmi*) sebagai hakim tetap ditolak. Bahkan, untuk menjadi anggota DPR pun, perempuan harus mendapat izin dari yang berhak memberi izin (suami/wali).⁵² Belakangan, keputusan itu diperbaiki dengan membolehkannya seperti juga menjadi kepala desa. Namun hal ini, kalau keadaan memaksa.⁵³ (2) Larangan laki-laki Muslim menikahi perempuan *abl al-Kitâb* (Yahudi dan Nasrani), jika perempuannya itu bukan dari keturunan *abl al-Kitâb* yang sudah menjadi *abl al-Kitâb* pada masa Nabi, karena harfiah mengikuti pendapat Imam as-Syafi'i.⁵⁴ Padahal, harfiah teks al-Qur'an membolehkan laki-laki Muslim menikahi perempuan *abl al-Kitâb*. (3) Zakat tidak boleh dijadikan modal usaha, karena fakir miskin dipandang sebagai *abl rusyd* (pihak yang bisa mengatur sendiri), meskipun dalam keputusan Muktamar 1989 diralat (dibolehkan), selama dengan izin *mustahiq*.⁵⁵

Ini artinya keharusan mendahulukan untuk merujuk pada pendapat empat imam mazhab, terutama Imam as-Syafi'i, dan juga jeharusan mendahulukan pendapat para imam-imam dari mazhab Syafi'i ketimbang langsung merujuk langsung pada Qur'an dan hadis,

⁵¹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 333.

⁵² Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 296.

⁵³ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 338-340.

⁵⁴ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 314.

⁵⁵ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 401, 467-468.

membuat NU terbelenggu. NU menjadi sulit merespon secara bebas atas persoalan terkini yang konteksnya memang sudah jauh berbeda. Bahkan, keharusan ini di NU sendiri tampaknya tidak lagi dipertahankan dalam praktik. Sejak akhir 1990-an, keputusan hasil sidang *baḥs al-masâ'il*-nya (pembahasan masalah aktual), tidak lagi kuat terikat kitab-kitab klasik. Lebih jauh, dalam sebagiannya sama sekali tidak ada rujukan kitab klasik. Hasil Sidang Komisi *Abkam* dalam Mukhtar 1994 tentang Kepentingan dalam Konteks Kehidupan Berbangsa dan Bernegara misalnya, NU hanya merujuk dua kitab kuning. Itu pun posisinya tidak lagi sebelumnya sebagai rujukan utama, tetapi rujukan pendamping saja. Rujukan utamanya justru al-Qur'an dan hadis. Bahkan, dalam isu lingkungan hidup semuanya merujuk pada al-Qur'an dan hadis. Kitab kuning (klasik dan pertengahan) hanya ada di *item* "Langkah-Langkah Menanggulangi Lingkungan Hidup". Itu pun tidak sebagai yang utama. Bahkan, dalam hasil Keputusan Musyawarah Alim Ulama 1997 tentang Imam dan Demokrasi, NU sama sekali tidak merujuk pendapat ulama dalam kitab kuning (klasik dan pertengahan). Demikian juga dengan isu kedudukan wanita dalam Islam, juga tidak merujuk kitab kuning. Semua yang dirujuk adalah al-Qur'an dan hadis.⁵⁶

D. Kata Serapan/Ambilan Arab dan Moderatisme NU

Dalam bagian ini, yang paling utama dirujuk adalah buku tebal (1012 halaman) terbitan NU berjudul, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes Nahdhatul Ulama (1926-2010)*, meski di atas juga telah banyak dirujuk. Buku ini seperti buku himpunan keputusan *Majlis Tarjih* Muhammadiyah. Isinya adalah hasil keputusan sidang *baḥtsul masâ'il* (pembahasan masalah aktual) di NU⁵⁷

⁵⁶ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 759-784.

⁵⁷ Jika di NU ada *Baḥtsul Masail Dinīyyah*, maka Muhammadiyah ada Majelis Tarjih, di MUI ada Komisi Fatwa, dan di PERSIS ada Dewan Hisbah. Fungsi dan tujuannya kurang lebih sama, yaitu merespon isu-isu kontemporer yang terjadi di tengah masyarakat dan mendesak dicarikan status hukumnya, karena belum dibahas para ulama fikih terdahulu.

yang dikoordinasikan lembaga *shuriyah*. Forum ini biasanya diikuti oleh ulama NU yang berada di luar struktur organisasi, termasuk para pengasuh pesantren.⁵⁸ Buku ini sengaja diurujuk karena merepresentasikan NU. Pertimbangannya adalah, *pertama*, buku ini, sesuai judul, merupakan buku yang menghimpun hasil keputusan *Bahsul Matsail* NU sejak tahun 1926 hingga 2010. *Kedua*, buku ini menjadi pedoman penyelesaian masalah bagi kalangan NU.

Berdasarkan kajian atas buku yang menghimpun hasil keputusan sidang *bahtsul mas'âl* NU itu, kata serapan/ambilan Arab banyak terdapat dalam tek-teksnya, baik yang terkait akidah, ibadah, maupun sosial. Teks berikut dikutip dari kata pengantar buku:

“Nahdhatul Ulama (NU), sebagai *jam'iyah* sekaligus gerakan *diniyyah Islamiyyah* dan *ijtima'iyah*, sejak awal berdirinya telah menjadikan paham *ablussunnah waljamaah* sebagai basis teologi (dasar berakidah) dan menganut salah satu dari empat mazhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali sebagai pegangan dalam berfikir. Dengan mengikuti empat mazhab ini, menunjukkan elastisitas dan fleksibilitas sekaligus memungkinkan bagi NU untuk beralih madzhab secara total atau (hanya: pen) dalam beberapa hal yang dipandang sebagai kebutuhan (*bajab*), meskipun kenyataan keseharian para ulama NU menggunakan fikih masyarakat Indonesia yang bersumber dari mazhab Syafi'i. Hampir dapat dipastikan bahwa fatwa, petunjuk, dan keputusan hukum yang diberikan oleh ulama NU dan kalangan pesantren selalu bersumber dari mazhab Syafi'i. Hanya kadang-kadang dalam keadaan terententu --untuk tidak terlalu melawan budaya konvensional-- berpaling ke mazhab lain.”⁵⁹

Dalam teks yang terkait dengan keyakinan (akidah) dan metodologi penetapan hukum Islam dalam NU itu, ada 34 kata serapan/ambilan Arab dari 121 kata yang dipakai. Itu berarti dalam teks di atas ada 28% kata serapan/ambilan Arab. Jumlah kata

⁵⁸ Ahmad Muhtadi Anshar, *Bahsul Masail NU: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*, (Yogyakarta: Teras, 2012), hal. 1.

⁵⁹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtamar, Munas, dan Konbes Nahdhatul Ulama (1926-2010)*, (Jakarta: PB NU, 2011), hal. v.

serapan/ambilan Arab dalam teks ini sangat banyak, karena lebih dari seperempatnya.

Kata serapan/ambilan Arab juga cukup banyak dalam teks buku yang terkait dengan ibadah/ritual agama, termasuk ritual setelah kematian. Tiga teks berikut ini, meski dengan *editing* yang tidak apik, memperlihatkan asumsi itu: (1) “Para ulama sependapat (*ijmâ’*) bahwa salat wajib itu harus di-*qadbâ’* bila tidak ditunaikan pada waktunya. Tidak ada pendapat yang tidak mewajibkan *qadbâ’* kecuali pendapat yang salah (batil), yaitu pendapat Ibn Hazm”.⁶⁰ (2) “Menyediakan makanan pada hari wafat atau hari ketiga atau hari ketujuh itu hukumnya makruh, apabila harus dengan cara berkumpul bersama-sama dan pada hari-hari tertentu, sedang hukum makruh tersebut tidak menghilangkan pahala sedekah itu”.⁶¹ (3) Teks yang berisi soal bolehnya acara *haul* (peringatan wafatnya ualama besar) yang tertera dalam hasil Konferensi Besar Pengurus Besar Syuriah NU tahun 1961: “Sambil membenarkan keputusan tersebut (baca haul: pen.), maka kebiasaa peringatan wafat (*haul*) yang berlaku itu mengandung tiga persoalan: (a) mengadakan ziarah kubur dan *tablil*. (b). Mengadakan hidangan makanan dengan niat sedekah dari almrahum. Kedua persoalan ini sudah jelas tidak dilarang. (c). Mengadakan bacaan al-Qur’an dan nasehat agama. Kadang-kadang diadakan penerangan tentang sejarah orang yang diperingati untuk dijadikan suri tauladan”.⁶²

Dalam teks pertama, ada 11 kata serapan/ambilan Arab dari 31 kata yang dipakai. Dalam teks kedua, ada 6 kata serapan/ambilan Arab dari 33 kata yang dipakai dalam teks. Dalam teks ketiga, ada 13 kata serapan/ambilan Arab dari 54 kata yang dipakai. Itu berarti, dalam teks pertama, ada 35% kata serapan/ambilan Arab, dalam teks kedua, ada 18% kata serapan/ambilan Arab, dan dalam teks ketiga, ada 24% kata serapan/ambilan Arab. Yang terbesar tentu teks pertama yang berisi tentang ibadah murni.

⁶⁰ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 87.

⁶¹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 17, 104

⁶² Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 326

Meskipun kata serapan/ambilan Arab yang dipakai dalam teks yang berisi ibadah dalam buku himpunan keputusan *bahts al-masâ'il* cukup, bahkan sebagiannya sangat banyak, jika dianalisis dengan analisis sintaktikal (hubungan antar kata dalam kalimat di teks) dan juga konteks di atas, NU dalam persoalan ibadah tampak sebagai ormas Islam moderat. Bahkan, amat moderat, karena di teks pertama, NU membolehkan *qadhâ'* (mengganti) salat. Dalam keadaan sulit, seorang Muslim bisa tidak salat, meski tampaknya dengan ada dosa, tapi kemudian harus meng-*qadhâ'*-nya. Seorang yang demikian, kemuslimannya tetap dianggap tinggi oleh NU. Ini bahkan berbeda dengan wacana yang berkembang di kalangan modernis yang tidak mengenal *qadhâ'* salat. Demikian juga dalam teks kedua dan ketiga. NU terlihat sangat moderat, karena bersikap akomodatif terhadap kebudayaan/tradisi masyarakat Indonesia, yang bekembang sebelum Islam datang sekalipun.

Bahkan, di bagian lain dalam buku ini dibahas juga bahwa saat tidak mengetahui arah pasti Ka'bah, dalam salat, cukup dengan menghadap ke arah Barat saja.⁶³ Dalam soal yang sebanding dengan teks kedua dan ketiga, di tempat lain dalam buku ini disebut juga bolehnya salat sunnah *muthlaq* (tidak ada namanya) yang pahalanya dihadiahkan kepada mayat. Pahalanya diyakini NU akan sampai ke mayat.⁶⁴

Dalam persoalan sosial budaya, kata serapan/ambilan Arab juga tampak. Teks asli berikut memperlihatkan asumsi tersebut: "*Lahwu*" dan *laghwu* ialah segala hal yang tidak memberi faedah pada orang yang mengerjakannya baik di dunia maupun di akhirat dan tidak ada halangan apa-apa bila dikerjakan, asalkan hal tersebut tidak dilarang oleh agama dan tidak menyebabkan lupa kepada Tuhan, apabila demikian maka hukumnya haram". Dalam konteks teks, teks ini terkait dengan alasan bolehnya menyanyi dan menari,⁶⁵ asalkan laki

⁶³ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 147.

⁶⁴ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 17, 104.

⁶⁵ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 23-24.

tidak menyerupai wanita dalam gerak gerik tarinya. Dalam teks ini, ada 7 kata serapan/ambilan Arab dari 47 kata yang dipakai. Jumlah kata serapan ini sebanding dengan 15% kata serapan/ambilan Arab yang dipakai dalam teks. Ini berarti, ada kecenderungan, dalam teks yang berisi persoalan sosial budaya, kata serapan/ambilan Arab yang dipakai lebih sedikit. Bandingkan antara jumlah kata serapan/ambilan Arab yang ada dalam teks ini dengan jumlah kata serapan/ambilan Arab yang ada dalam beberapa teks yang terkait ibadah di atas.

Kendati begitu, jika dianalisis dengan analisis sintaktikal (hubungan antar kata dalam teks yang membentuk kalimat) dan juga konteks sosial, sejarah, dan keorganisasian NU di atas, NU – berdasarkan teks itu-- adalah ormas Islam moderat. NU dalam teks di atas membolehkan seni menyanyi dan menari, dan tentu saja menonton/menikmatinya di TV atau media lainnya. Dalam kebudayaan kontemporer, seni menyanyi dan menari adalah dua di antara kebudayaan yang saat ini populer dan menjadi bagian dari *life style* masyarakat.

Kesimpulan ini sesuai juga dengan temuan teks lain berikut yang berhubungan dengan isu sosial budaya, termasuk gaya hidup dalam teknologi kesehatan, dan juga hubungan antar umat beragama, jika dianalisis dengan cara yang sama. Dalam bagian lain dalam buku himpunan keputusan *bahts al-masâ'il* ini, NU memandang: (1) berdasarkan pendapat yang paling sah dan terpilih, aurat perempuan adalah seluruh anggota badannya, termasuk di dalamnya rambut, kecuali wajah dan telapak tangan.⁶⁶ NU dalam hal ini tidak mewajibkan memakai cadar sebagaimana dalam tradisi Islam fundamentalis. (2) NU juga memandang bayi tabung dibolehkan Islam, asalkan sperma yang dimasukkan ke dalam rahim wanitanya adalah sperma suaminya dan cara mengeluarkan spermanya tidak diharamkan agama.⁶⁷ Hal yang sebanding dengan bayi tabung adalah alat kontrasepsi KB (Keluarga Berencana) yang secara umum dibolehkan NU. Bahkan, *vasektomi* dan

⁶⁶ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 132.

⁶⁷ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 370.

tubektomi (operasi kelamin yang membuat pembuahan sperma pada sel telur tidak dimungkinkan) dibolehkan juga oleh NU, jika keduanya merupakan bentuk sterilisasi yang tidak mematikan fungsi keturunan secara mutlak. Artinya, kemampuan berketurunan dari laki-laki atau perempuan yang melakukannya bisa dikembalikan, tidak merusak dan tidak menghilangkan bagian tubuh yang berfungsi.⁶⁸ (3) NU juga membolehkan doa bersama antar umat beragama, jika cara dan isinya tidak bertentangan dengan syari'at Islam. NU juga tentu saja membolehkan kerjasama dengan non Muslim, selama dalam urusan dunia yang ada manfaat positifnya bagi umat Islam.⁶⁹

Moderatisme NU juga akan tampak dalam teks yang terdapat dalam buku yang dikaji dan yang terkait dengan masalah ekonomi, jika dianalisis dengan cara yang sama, yaitu telaah atas kata serapan/ambilan Arab dengan analisis semantik sintaktikal dan kontekstual. Terkait persoalan bunga pinjaman dalam koperasi, di buku himpunan hasil *bahts al-masâ'il* ini, NU memandang bahwa jika itu disyaratkan oleh koperasi sebagai pihak peminjam, maka hukumnya haram. Jika tidak ada syarat atau perjanjian, maka hukumnya boleh. Namun, jika pengambilan bunga itu sudah menjadi kebiasaan masyarakat, maka ada dua pendapat. Sebagian ulama mengharamkannya, sebagian lagi membolehkannya. Pendapat NU ini didasarkan pada kitab *Fath al-Mu'in* karya Syeikh Zainuddin al-Malibari, *I'ânah al-Thâlibîn* karya Syeikh ad-Dimyati, dan *Bughyiyah al-Mustarsyidîn* karya Abdurrahman Ba'alwi.⁷⁰ Karena itu, bunga bank konvensional oleh NU dalam hasil Mukhtamar NU 1937, disamakan dengan bunga pinjaman dalam koperasi tersebut.⁷¹ Demikian juga dengan asuransi jiwa. Walaupun dalam Mukhtamar NU pada tahun 1939, asuransi jiwa diharamkan karena termasuk judi, belakangan, dalam hasil keputusan Mukhtamar NU tahun 1992, dibolehkan dengan syarat tertentu.⁷²

⁶⁸ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 448.

⁶⁹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 561.

⁷⁰ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 242-244.

⁷¹ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 199-200.

⁷² Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 250, 317, 476-477.

Sebagaimana dalam teks yang berisi tentang isu sosial budaya dan ekonomi, kata serapan/ambilan Arab dalam buku himpunan hasil *bahts al-masâ'il* ini juga banyak ditemukan dalam teks yang berisi tentang isu sosial politik. Namun, kecenderungannya lebih sedikit ketimbang teks yang terkait dengan keyakinan dan ibadah di atas. Teks di bawah ini yang merupakan hasil keputusan Muktamar NU 1994 menunjukkan asumsi ini:

“Dalam kaitannya dengan pelaksanaan Pancasila, Nahdhatul Ulama telah menegaskan pandangannya yang jelas dan jernih, tercantum dalam “Deklarasi Hubungan Pancasila dan Islam”, hasil keputusan Munas Alim Ulama Nahdhatul Ulama tahun 1983, sebagai berikut: (a) Pancasila sebagai dasar dan falsafah negara Republik Indonesia adalah prinsip fundamental namun bukan agama, tidak dapat menggantikan agama, dan tidak dipergunakan untuk menggantikan kedudukan agama. (b) Sila Ketuhanan Yang maha Esa sebagai dasar Negara menurut pasal 29 ayat (1) UUD 1945 yang menjwai sila-sila yang lain mencerminkan tauhid menurut pengertian keimanan dalam Islam. (c) Bagi Nahdhatul Ulama, Islam adalah aqidah dan syari’ah meliputi aspek hubungan manusia dengan Allah dan hubungan antar manusia. (d) Penerimaan dan pengamalan Pancasila merupakan perwujudan dan upaya umat Islam Indonesia untuk menjalankan kewajiban agamanya. (e) Sebagai konsekuensi dari sikap tersebut di atas, Nahdhatul Ulama berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila dan pengamalannya yang murni dan konsekuen oleh semua fihak.⁷³

Dalam teks ini, ada 26 kata serapan/ambilan Arab dari 141 kata yang dipakai. Ini sebanding dengan 17% dari keseluruhan kata. Dalam teks yang menjadi hasil keputusan Musyawarah Nasional Alim Ulama NU 1997 berikut ini, kata serapan/ambilan Arabnya lebih sedikit: “Negara yang demokratik yang merupakan perwujudan *syura* dalam Islam menuntut para pemimpinnya bukan saja bersedia untuk dikontrol, tetapi menyadari sepenuhnya, bahwa kontrol sosial merupakan kebutuhan kepemimpinan yang memberi kekuatan moral

⁷³ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 757.

untuk meringankan beban dalam mewujudkan Pemerintah yang adil, bersih dan berwibawa.”⁷⁴ Dalam teks ini, ada 5 kata serapan/ambilan Arabnya dari 41 kata yang dipakai. Ini sebanding dengan 12% dari keseluruhan kata dalam teks. Persentasi penggunaan kata serapan/ambilan Arab dalam teks sosial politik itu lebih sedikit dibanding dengan semua teks di atas, terutama teks akidah dan ibadah.

Sebagaimana semua teks di atas, dua teks sosial politik itu, jika dikaji dengan cara yang sama, yaitu telaah atas kata serapan/ambilan Arab dengan analisis semantik sintaktikal dan kontekstual, hasilnya sama. Moderatisme NU dalam soal ini sangat tampak, bahkan terlihat sangat akomodatif dengan kekuasaan yang *real*. NU sejak tahun 1983 sudah menerima Pancasila, sesuai kebijakan Orde Baru tentang “*asas tunggal*” Pancasila. Demikian juga dengan demokrasi sebagai sistem politik yang berlaku saat ini. Berbeda dengan ormas Islam fundamentalis Islam di bab III, NU menerimanya dengan sepenuh hati. Di antara argumen yang dibangun NU adalah karena demokrasi sesuai dengan prinsip-prinsip politik dalam Islam, yaitu: *al-‘adālah* (keadilan), *al-amānah* (kejujuran), dan *as-syūrā* (kebersamaan).⁷⁵

Seiring dengan dua isu tersebut, dalam teks sosial politik di buku himpunan hasil *bahts al-masā’il* ini, NU juga mendukung agenda pemberantasan korupsi. Dalam hasil Mukhtamar NU 2002, yang didalamnya mengandung beberapa kata serapan/ambilan Arab, terdapat teks yang berbunyi: “Dalam pandangan syariat, korupsi merupakan pengkhianatan berat (*ghulūl*) terhadap amanat rakyat. Dilihat dari cara kerja dan dampaknya, korupsi dapat dikategorikan sebagai pencurian (*sariqah*), dan perampokan (*nabb*)”. Di bagian lain dalam buku ini, NU bahkan memandang bahwa pengembalian uang hasil korupsi tidak menggugurkan hukuman. Hukuman yang layak untuk pelaku korupsi adalah potong tangan sampai hukuman mati.⁷⁶

Berdasarkan paparan di atas, kata serapan/ambilan Arab dalam berbagai teks di buku himpunan hasil *bahts al-masā’il* yang diteliti

⁷⁴ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 776.

⁷⁵ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 776.

⁷⁶ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, h. 826 dan 828.

ternyata cukup banyak. Jika dibandingkan, maka kata serapan/ambilan Arab dalam teks-teks sosial lebih sedikit ketimbang dalam teks-teks akidah dan ibadah. Jika dibandingkan lagi di antara teks-teks sosial, maka kata serapan/ambilan Arab dalam teks sosial politik lebih sedikit ketimbang sosial budaya. Namun, banyaknya kata serapan Arab dalam teks-teks di buku itu, berdasarkan analisis semantik sintaktikal dan kontekstual atas teks, tidak memperlihatkan NU sebagai ormas fundamentalis. Lewat analisis cara itu, teks-teks di atas justru memperlihatkan moderatisme NU. Banyaknya kata serapan dalam teks-teks buku tidak mencerminkan hilangnya moderatisme.

Tentu saja temuan riset ini bisa dipahami. *Pertama*, bisa jadi kenyataan itu memperlihatkan harmoni NU dengan kebudayaan yang datang, apalagi kemudian menjadi sistem keyakinannya. NU memperlihatkan kebudayaan Jawa dan/kebudayan Indonesia yang secara umum bersikap harmoni, termasuk dengan kebudayaan luar yang datang. Indonesia pun dalam studi budaya dikenal dipengaruhi kebudayaan India, Arab, Eropa, terutama Belanda, dan belakangan, Amerika Serikat. Pengaruh kebudayaan-kebudayan luar itu bisa dilihat dari *body* bahasa Indonesia yang mengandung kata serapan. Bahkan, kata serapan Hindu Budha dalam konteks teks keislaman masih bisa ditemukan. Demikian juga dengan kebudayaan Barat. Dalam teks pertama yang dikutip dari pengantar buku di atas memperlihatkan selain ada banyaknya kata serapan/ambilan Arab, juga kata serapan pengaruh Hindu Budha India dan Barat. Misalnya kata pesantren (untuk menunjuk tempat santri Hindu-Budha belajar) dan kata teologi dan felesibekitas, kata serapan dari bahasa Inggris.⁷⁷

Kedua, kata serapan Arab memang merupakan realitas dalam bahasa Indonesia. Kata serapan Arab dalam bahasa Indonesia pun bukan saja dalam bahasa keagamaan, melainkan juga dalam bahasa

⁷⁷ Pengaruh kebudayaan luar dalam dunia sastra di Indonesia lihat Sukron Kamil, "Sastra Islam Indonesia dan Persia", dalam *Religiusitas, Jurnal Transformasi Kependidikan dan Keagamaan*, Bidang Kajian Masjid Baitut Thalibin, Komplek Depdiknas Jakarta, Vol: 1 No. 4, September 2007.

sosial budaya dan politik. Kata seperti “pantun nasehat”, kata “majlis”, dan “dewan” memperlihatkan asumsi ini.

Ketiga, banyaknya kata serapan, juga ambilan Arab, dalam teks-teks sosial politik pun, apalagi dalam ormas Islam, menunjukkan, sebagaimana dikatakan Montgomery Watt, Islam memiliki relevansi yang kuat dengan organisasi politik dan kemasyarakatan. Sebab itu, kata *din* (agama) dalam bahas Arab, tambahna, tidak sama dengan *religion* dalam bahasa Inggris. Kata itu meliputi seluruh bentuk kehidupan. Lagi pula dalam wacana al-Quran, tulis Arkoun, terdapat *term* tertentu yang seolah hanya bermuatan agama tetapi ternyata juga mempunyai muatan politik. al-Quran membedakan masyarakat yang menerima Nabi dan ajarannya, dengan yang menolak dan memusuhinya. Yang pertama disebut *Mu'minūn*, sedang kedua disebut *Kāfirīn*.⁷⁸ Keduanya tidak hanya menunjukan pada pembedaan bahkan pemisahan sosiologis, melainkan juga politis.

Keempat, sebagaimana terlihat dari teks-teks di atas, meskipun dalam bahasa Indonesia sudah ada kata yang mewakili gagasan tertentu, tetapi tidak *afidhal*, jika tidak menggunakan kata serapan/ambilan Arab, meski dalam isu non agama sekalipun. Di sini menunjukkan kata yang sama maksudnya (sinonimi), secara makna memang tidak berarti sama. Kata “persamaan” meski sama maksudnya dengan kata “egalitarianism” dan “*musāwāb*”, tetapi kata *musawab* saat digunakan dalam bahasa Indonesia lebih memperlihatkan cita rasa agama Islam. Tiga kata ini sama dengan tiga kata seperti kata “ayah, papah, dan *abi*”.⁷⁹ Kata *abi* lebih bercita rasa agamis. Tampaknya, menggunakan kata serapan/ambilan Arab dianggap menjadi *more Islamic* dalam penampilan dan kesan ketimbang tidak menggunakannya. Di sinilah pula tepat, jika disebut bahasa merepresentasikan pikiran dan budaya orang atau kelompok masyarakat tertentu, sebagaimana telah dijelaskan di bab II.

⁷⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, (Edin-burg: University Press, 1987), hal. 29 dan Mohamed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Alquran*, (Jakarta, INIS, 1997), hal. 207-208.

⁷⁹ Lihat Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), hal. 82-85, 65-70.

Di sinilah pula, betapa agama memiliki daya tarik dan sentiment politik, bahkan ekonomi, baik bagi produsen bahasa maupun pengkonsumsi bahasa. Dalam studi budaya pun dikenal istilah komodifikasi Islam, Islam sebagai komoditas, yang juga berlaku dalam praktik berbahasa.

Kelima, terkait dengan keunggulan bahasa Arab ketimbang bahasa Indonesia, karena bahasa Arab lebih kaya dalam menampung konsep-konsep keagamaan ketimbang bahasa Indonesia yang sering kali konsep yang sama persis tidak ditemukan. Kondisi inilah yang dulu dikeluhkan Hamzah Fansuri. Ia pun kemudian melakukan destruksi terhadap bahasa Melayu klasik dengan memasukan banyak kata Arab dalam puisi-puisinya demi gagasan sufistik dan estetika bahasa. Dalam puisinya yang berjumlah 400 bait pun terdapat sekitar 800 kata Arab. Di antaranya kata *fanâ'* (hilangnya kesadaran akan tubuh kasar), *qudus* (sakral), *Ka'bab*, dan *syathahât* (ungkapan aneh [kadang menjurus pada politeisme] yang diucapkan sufi saat menjelang persatuan dengan Tuhan [ittihâd]).⁸⁰ Hal yang sama terjadi dalam buku kumpulan hasil *Bahtsul Matsail* NU ini. Kata *haul*, *qadhâ'*, dan *ijmâ'* di atas, meski ada padanannya dalam bahasa Indonesia, tetapi maknanya tidak sama bahkan tidak tepat. Kata yang berasal dari Arab jauh lebih memiliki kekayaan makna, karena antara lain kata itu mengalami penyempitan dan menjadi istilah dalam ilmu tertentu seperti hukum Islam. Karenanya, dalam persoalan ibadah, kata serapan/ambilan Arab akan lebih banyak.

Meski kata serapan/ambilan Arab dalam berbagai teks di buku himpunan hasil *bahts al-masâ'il* yang diteliti ini cukup banyak, bahkan pada sebagianya sangat banyak, dalam NU tidak ada penggunaan kata serapan/ambilan Arab, terutama yang terkait dengan politik yang populer di kalangan Islam fundamentalis.

Di NU dan dalam buku yang diteliti tidak mengenal istilah seperti *ikhwân/akhwât*, *halaqah*, *daurab*, *jaulab*, *ghazw al-fiker*, *hâkimiyah*, *jâhiliyyah modern*, *daulah Islâmiyyah*, *kehilâfah Islamiyyah*, *tarbiyyah Islâmiyyah*,

⁸⁰ Abdul Hadi WM., *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 204-313.

ḥarakah, mabda', manhaj, usrah, bai'ah, syumûl al-Islâm, mabît, iqâmah ad-dîn, tathbîq as-syarî'ah, 'askariyyah, tamkîn al-dîn, thâghût, taslîm, dan shaf. Ini memperlihatkan NU, sebagaimana Muhammadiyah, memang tidak memiliki cita-cita atau agenda *Islamic State*. Karenanya, NKRI dan dasar Negara Pancasila sudah dianggap final. Sejumlah kata serapan dan ambilan Arab di atas NU memang dipergunakan di kalangan NU. Misalnya kata *halaqah*,⁸¹ *shaf*, dan *manhaj*.⁸² Tentu saja *kehitbah*,⁸³ yang tidak ada di atas juga dipakai dalam NU. Namun, maknanya tidak bermuatan politis sebagaimana dalam Islam fundamentalis. Kata ambilan/serapan Arab yang berkembang di NU hanya terkait dengan ibadah dan kultural. Misalnya kata *fardhu, shalât, zakât, ijtihâd, istikhârah, 'iddah, risyah* (sogok). Kata serapan/ambilan Arab itu justru lebih mencerminkan pandangan-pandangan moderat NU.

Kata ambilan/serapan Arab lain yang terkait dengan keorganisasian dan bidang sosial juga menunjukkan hal yang sama (moderatisme Islam). Misalnya *kbashâ'ish fikrah Nahdiyyah* (ciri-ciri pola pikir NU), yaitu *fikrah tawassuthiyah* (pemikiran pertengahan), *tawâzun* (keseimbangan), *fikrah tasâmuhîyyah* (pemikiran tentang toleransi), *fikrah ishlahîyyah* (pemikiran tentang kemaslahatan), *fikrah tathammuriyyah* ((pemikiran tentang perkembangan), dan *fikrah manhajîyyah* (pemikiran tentang metodologi). NU pun tidak pernah *tafrîth* (gegabah) dan *ifrâth* (ekstrem).⁸⁴

Demikian juga dengan kata serapan/ambilan Arab yang terkait dengan pola kebangsaan NU, yaitu *ukhuwwah islâmiyyah, ukhuwwah wathaniyyah, dan ukhuwwah basyariyyah*. Yang dimaksud dengan *ukhuwwah Islâmiyyah* adalah tata hubungan antar sesama manusia yang berkaitan dengan urusan keagamaan atau keislaman. Bagi NU, *ukhuwwah* ini

⁸¹ *Halaqah* yang dimaksud oleh NU adalah diskusi. Pada saat yang sama, kata ini juga digunakan oleh ormas Hizbut Tahrir Indonesia dengan arti pengajian mingguan yang diikuti oleh para anggota.

⁸² *Manhaj* berarti metode. Kata ini termasuk kata ambilan dan belum resmi menjadi bagian dari bahasa Indonesia, dan lebih umum dipergunakan, oleh sejumlah ormas keagamaan di Indonesia, seperti salafi, NU, HTI, dan Muhammadiyah.

⁸³ Di kalangan NU, *kehitbah* berarti 'landasan berpikir'

⁸⁴ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 857.

penting, karena menjalin persaudaraan sesama Muslim yang tumbuh dan berkembang karena persamaan akidah atau keimanan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi seluruh aspek kehidupan, baik aspek ibadah, *mu'âmalah* (interaksi social-ekonomi), *munâkahât* (pernikahan), maupun *mu'âsyarah* (pergaulan social). *Ukhuwwah wathaniyyah* adalah tata hubungan antara sesama manusia yang terkait dengan ikatan kebangsaan dan kenegaraan. Tata hubungan ini menyangkut dan meliputi hal-hal yang bersifat *mu'âmalah* (kemasyarakatan, kebangsaan atau kenegaraan), di mana mereka sebagai warga negara memiliki kesamaan derajat, kesamaan tanggung jawab untuk mengupayakan kesejahteraan dalam kehidupan bersama. Sedangkan *ukhuwwah basyariyyah* adalah tata hubungan antara manusia yang tumbuh dan berkembang atas dasar kemanusiaan yang bersifat universal. Tata hubungan ini meliputi hal-hal yang berkaitan dengan kesamaan martabat dan kesamaan untuk mendapatkan kehidupan yang sejahtera, adil dan damai.⁸⁵

F. Penutup/Kesimpulan

Berdasarkan paparan di atas, kata serapan/ambilan Arab dalam buku *Bahtsul Matsail* NU ternyata cukup banyak. Yang terbanyak dalam bidang keyakinan (tauhid) dan ibadah/ritual agama, termasuk di dalamnya ritual setelah kematian. Dalam *Bahtsul Matsail* NU juga terdapat banyak kata serapan/ambilan Arab yang terkait dengan isu sosial budaya, ekonomi dan politik. Namun, ketimbang dengan keyakinan dan ibadah, jumlah kata serapan/ambilan Arab yang terkait dengan budaya, ekonomi dan politik cenderung lebih sedikit.

Namun, banyaknya kata serapan/ambilan Arab dalam *Bahtsul Matsail* itu, berdasarkan analisis teori mentalistik dan semantik sintaktikal atas teks, tidak memperlihatkan NU sebagai ormas fundamentalis. Lewat cara analisis itu, teks-teks di atas justru memperlihatkan moderatisme NU. Banyaknya kata serapan dalam teks-teks di buku tersebut tidak mencerminkan hilangnya moderatisme.

⁸⁵ Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, hal. 755-756.

Berdasarkan kajian semantik sintaktikal atas kata serapan/ambilan Arab, dalam soal ibadah, NU sebagaimana tercermin dalam *Babtsul Matsail*, membolehkan *qadhâ'* (mengganti) salat dan saat tidak mengetahui arah pasti Ka'bah, dalam salat, cukup dengan menghadap ke arah Barat saja. Dalam soal kebudayaan, NU dalam teks buku ini membolehkan seni menyanyi dan menari, dan tentu saja menonton/menikmatinya di TV atau media lainnya. Dalam bidang ekonomi, jika pengambilan bunga bank sudah menjadi kebiasaan masyarakat, maka ada dua pendapat. Sebagian ulama mengharamkannya, sebagian lagi membolehkannya.

Kata serapan/ambilan Arab dalam buku yang menjadi rujukan warga NU yang menunjukkan moderatsime juga terdapat dalam kaitan dengan keorganisasian dan bidang sosial. Misalnya kata *fikerah tawassuthiyah* (pemikiran pertengahan), *tawazun* (keseimbangan), *fikerah tasâmuhiyyah* (pemikiran tentang toleransi), *fikerah ishlâhiyyah* (pemikiran tentang kemaslahatan), dan *fikerah tathanwuriyyah* ((pemikiran tentang perkembangan). NU tidak pernah *tajrîth* (gegabah) dan *ijrâth* (ekstrem).

Dalam bidang politik, NU mengenal ambilan Arab *ukhummah islâmiyyah* (saudara sesama Muslim), *ukhummah wathaniyyah* (saudara sebangsa), dan *ukhummah basyariyyah* (saudara sesama manusia). Di NU dan dalam buku yang diteliti di tas tidak mengenal istilah politik Islam yang bisa dipakai oleh kalangan salafi/fundamentalisme politik atau jihadis. Misalanya kata *ikhwân/akhwât*, *halaqah*, *daurah*, *jaulah*, *ghazw al-fikri*, *hkimiyah*, *jâbiliyyah modern*, *daulah Islâmiyyah*, *kehlâfah Islâmiyyah*, *tarbiyyah Islâmiyyah*, *harakah*, *mabda'*, *manhaj*, *usrah*, *bai'ah*, *syumûl al-Islâm*, *mabût*, *iqâmah al-dîn*, *tathbîq as-syarî'ah*, *'askariyyah*, *tamkînuddîn*, *thâghûl*, *taslîm*, dan *shaf*. Ini memperlihatkan NU, sebagaimana Muhammadiyah, memang tidak memiliki cita-cita atau agenda *Islamic State*. Karenanya, NKRI dan dasar Negara Pancasila sudah dianggap final dalam NU.

Banyaknya kata serapan/ambilan Arab dalam tradisi NU di atas tentu bisa dipahami, karena: (1) memperlihatkan harmoni NU dengan kebudayaan yang datang, apalagi kemudian menjadi sistem keyakinannya (Islam). (2) Kata serapan/ambilan Arab memang

merupakan realitas dalam bahasa Indonesia yang bisa dengan mudah ditemukan di kamus. (3) Banyaknya kata serapan, juga ambilan Arab, dalam teks-teks sosial politik pun dalam ormas Islam seperti NU, menunjukkan Islam memiliki relevansi yang kuat dengan organisasi politik dan kemasyarakatan. (4) Sebagaimana terlihat dari teks-teks di atas, meskipun dalam bahasa Indonesia sudah ada kata yang mewakili gagasan tertentu, tetapi tidak *afdbal*, jika tidak menggunakan kata serapan/ambilan Arab, meski dalam isu non agama sekalipun. (5) Terkait dengan keunggulan bahasa Arab ketimbang bahasa Indonesia, karena bahasa Arab lebih kaya dalam menampung konsep-konsep keagamaan ketimbang bahasa Indonesia yang sering kali konsep yang sama persis tidak ditemukan.

Daftar Pustaka

- Anshar, Ahmad Muhtadi, *Bahtsul Masail NU: Melacak Dinamika Pemikiran Mazhab Kaum Tradisionalis*, (Yogyakarta: Teras, 2012).
- Arkoun, Mohamed, *Berbagai Pembacaan Alquran*, (Jakarta, INIS, 1997).
- Chaer, Abdul, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002).
- Chomsky, Noam, *Cakrawala Baru Kajian Bahasa dan Pikiran*, Terjemahan dari *The New Horizons in the Study of Language and Mind*, (Jakarta: Logos, 2000).
- Effendi, Bahtiar, *Islam dan Negara; Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Greene, Judith, *Al-Tafkîr wa al-Lughab*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah, 1992).
- <http://bahasakita.com/kata-serapan-arab-dalam-bahasa-indonesia>.
- http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_kata_serapan_dari_bahasa_Arab
- http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_kata_serapan_dari_bahasa_Arab
- Ida, Laode, *NU Muda: Kaum Progresif dan Sekularisme Baru*, (Jakarta: Erlangga, t.th.).

- Jorgensen, Marianne W. dan Louise J. Philips, *Analisis Wacana, Teori dan Metode*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- Kamil, Sukron, “Masjid, Konflik, Perdamaian, dan Radikalisme Islam: Studi Kasus Masjid Raya al-Muttaqin, Ternate, Maluku Utara”, dalam Ridwan al-Makassari dkk (Ed.), *Masjid dan Pembangunan Perdamaian*, (Jakarta, CSRC, 2011).
- Kamil, Sukron, “Sastra Islam Indonesia dan Persia”, dalam *Religiusitas, Jurnal Transformasi Kependidikan dan Keagamaan*, Bidang Kajian Masjid Baitut Thalibin, Komplek Depdiknas Jakarta, Vol: 1 No. 4, September 2007.
- Kemendiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002).
- Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), Cetakan VIII.
- Kuper, Adam dan Jessica Kuper, *Ensiklopedi Ilmu-Ilmu Sosial, Jilid I*, Terjemahan oleh Haris Munandar dkk. dari *The Social Sciences Encyclopedia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2000)
- Kushartanti, dkk (Ed.), *Pesona Bahasa: Langkah Awal Memahami Linguistik*, (Jakarta: Gramedia, 2005)
- Mbai, Ansyaad, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia*, (Jakarta: AS Production Indonesia, 2014).
- Media Indonesia*, Kamis, 2 Januari, 2014. Untuk daftar sebagian besar kasus terorisme 2010-2013
- Mustansyir, Rizal, *Filsafat Bahasa*, (Jakarta: Prima Karya, 1988).
- Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*.
- Nahdhatul Ulama, *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam: Keputusan Mukhtar, Munas, dan Konbes Nahdhatul Ulama (1926-2010)*, (Jakarta: PB NU, 2011).
- Parera, J.D., *Teori Semantik*, (Jakarta: Erlangga, 2004)
- Sahal, Akhmad, “Gus Dur dan Republik”, **KOMPAS**, 25 September 2012.

- Saidurrahman, “Fikih Jihad dan Terorisme: Perspektif Tokoh Ormas Sumatera Utara” dalam *Ayy-Syir’ab, Jurnal Ilmu Syariah dan Hukum*, Vol. 46 No. 1 Januari-Juni 2012.
- Sumarsono, *Buku Ajar Filsafat Bahasa*, (Jakarta: Grasindo, 2004).
- Suparlan, Parsudi (Ed.), *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1996), Cet III.
- Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orba*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).
- ‘Umar, Ahmad Mukhtâr, *‘Ilm al-Dalâlah*.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*, (Edin-burg: University Press, 1987).
- Wawancara dengan Ahmad Khoirul Anam, M.Sy., Aktivist NU dan Redaktur Pelaksana NU online pada tanggal 8 Desember 2013.
- Wawancara dengan Asep Usman Ismail, Peneliti Radikalisme, tanggal 2 Desember 2013).
- Wawancara dengan Ulil Abshar, akademisi sekaligus Sekretaris Lajnah Ta’lif wan Nasyr PBNU pada 29 November 2013.
- WM., Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- WM., Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- www.antaranews.com.
- www.nu.or.id
- www.okezoneneews.com
- Ya’qûb, Amîl Badî’, *Fiqh al-Lughah al-‘Arabîyyah wa Khashâ’ishubâ*, (Beirut: Dâr al-Tsaqâfah al-Islâmiyyah, 1982).
- Yâqût, Mahmûd Sulaimân, *Manhaj al-Bahîs al-Lughawî*, (Iskandaria: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah, 2002).