

KARAKTERISTIK DAKWAH NAHDATUL ULAMA (NU)

Oleh: Nasiri¹

email: nasiri.abadi@yahoo.co.id

Abstract: NU is a religious and social organization that can not be separated from the 'ulama' and Islamic tradition. NU was born in the form of Jama'ah (community) that has been strongly bound by social and religious tradition that has its own character. NU fought whole heartedly to rescue the people in the field of propaganda, education, social, and political. NU's main characteristics of propaganda is to understand the reality of the socio-religious and socio-Islam, using the approaches of sociology (*sosiulujjiyyah*), anthropology (*antrufulujiyyah*), culture (*thaqafiyah*), and history (*tarikhiyyah*). NU is used as a Mecca of Islam throughout the world, both in terms of nationalism and in terms morality. In the propaganda system, NU Prophet and the Companions of the Prophet adopted an elegant, polite, communicative culture and tradition, and not against the current. NU then and now, even in the times to come, remain committed to deliver teachings of the Prophet and his companions' tradition.

Keywords: NU, community, proselytizing

A. Sejarah Lahirnya NU

Memahami NU sebagai organisasi (*jam'iyah*) secara tepat belum cukup dengan melihat dari sudut formal saja, semenjak lahir dan berkembang sampai sekarang. Sebab jauh sebelum NU lahir dalam bentuk organisasi, ia terlebih dahulu mewujud dalam bentuk *jama'ah* (*community*) yang sudah terikat kuat oleh tradisi sosial keagamaan yang mempunyai karakternya sendiri. Lahirnya NU tidak ubahnya hanya mewedahi barang yang sudah ada.

NU adalah sebuah organisasi Islam yang telah banyak merasakan garam pergolakan sejarah dan badai perubahan zaman, namun selalu mampu berdiri tegak. Walau kadang agak terhuyung, ia tetap mampu

¹ Ketua Aswaja Center dan Ketua Fatwa MUI Kota Surabaya

meneruskan perjalanannya. Modal utamanya adalah karena kyai mempunyai suatu perasaan kemasyarakatan yang dalam dan tinggi, di samping itu mereka selalu menghormati tradisi.² Menurut Zamakhsyari Dofier bahwa keberhasilan kyai dalam mengembangkan sistem organisasi yang kuat dan stabil itu terletak pada kebijaksanaan dan kesadaran mereka bahwa struktur sosial mana pun haruslah mempercayai *general concensus*; bukannya mempercayakan atau menggantungkan persetujuan yang dipaksakan atau sistem organisasi yang sulit.³

Sebelum NU berdiri, umat Islam telah berhasil menggalang forum persatuan, yaitu berdirinya Kongres Umat Islam Indonesia (yang pertama berhasil diselenggarakan di Cirebon pada 1922)⁴ sebagai forum bersama kelompok pembaharuan dan tradisi.⁵ Tetapi kelompok pembaharuan tidak bisa menahan diri untuk menyerang kelompok tradisional yang ada dalam forum itu. Kongres yang diharapkan menggalang kekuatan untuk melawan penjajah kolonial menjadi forum perdebatan yang sengit. Umat Islam, menurut mereka harus meninggalkan kitab-kitab karangan para ulama' hanya ingin kembali pada al-Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad.⁶ Dengan ikut sertanya kaum ulama dalam kongres, sebenarnya tampak bahwa kaum ulama (kaum tradisional) bukanlah anti terhadap gerakan pembaharuan, melainkan menentang serangan kaum pembaharuan terhadap sendi-sendi keislaman yang mereka anut.

Sejak kongres pertama di Cirebon sampai dengan sebelum berdirinya NU, para ulama masih dapat menuntut penghargaan dari kaum pembaharuan. Kongres berikutnya, berlangsung di Surabaya tanggal 24 - 26 Desember 1924, mengangkat masalah *ijtihad*, kedudukan *Tafsir al-Manar*, ajaran Muhammadiyah dan al-Irsyad sebagai topik utamanya. Perdebatan

²Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 43.

³Zamakhsyari Dhofer, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1983), 159.

⁴Slamet Efendi Yusuf, et al., *Dinamika Kaum Santri* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), 15.

⁵Yusu et al., *Dinamika Kaum Santri*, 114.

⁶Ibid.

yang sengit antar kelompok dari *Taswirul Afkar* dan kelompok pembaharu membawa kongres pada suatu kesimpulan bahwa *ijtihad* memang masih terbuka, tapi tidak bisa dilakukan kecuali dengan syarat-syarat mengetahui *nash al-Qur'an* dan hadist, memahami *ijma'*, mengetahui *asbab al-nuzul* dan persyaratan lainnya. Sampai pada tahap ini, ulama pesantren yang dicap tradisional itu memang telah berhasil memberikan warna yang cukup mencolok pada keputusan-keputusan kongres.⁷

Para tokoh penting atau para pendiri NU sebenarnya tidak merasa asing dengan gagasan pembaharuan yang sedang hangat di Timur Tengah. Tiga tokoh utama penting adalah Mekkah awal abad ke-20. Mereka adalah KH. Hasyim Asy'ari, KH. Abdul Wahab Hasbullah dan KH. Bisri Samsuri. Mereka dan KH. Ahmad Dahlan pernah belajar kepada seorang ulama terkenal asal Indonesia di tanah suci, Syaikh Ahmad Khotib Minangkabau. Ahmad Kotib dianggap tokoh kontroversial. Di satu pihak dia tidak setuju terhadap buah pikiran Muhammad Abdu yang menganjurkan umat Islam melepaskan diri dari mazhab yang empat. Di lain pihak, dia menyetujui gerakan untuk melenyapkan segala bentuk praktik tarekat.⁸ Hasyim Asy'ari adalah tokoh yang paling berpengaruh, yang diberi gelar *Hadratus Syaikh*, guru besar bagi ulama Jawa, juga pengaruh dari Syaikh Mahfudh al-Tarmisi yang menerima kehadiran tarekat.⁹ Perbedaan jalan yang ditempuh oleh ulama tradisional dengan kaum pembaharu terletak pada latar belakang pendidikan para ulama itu sendiri. Ulama pesantren tidak pernah mengikuti pendidikan ala Barat dan hubungan yang sangat erat antara kyai dengan pendahulunya, meyebabkan penerimaan para ulama terhadap gerakan pembaharuan berbeda. Mereka menganggap baik gerakan pembaharuan, tetapi menyesuaikan dengan tradisi yang mereka anut.¹⁰

⁷ Ibid., 16.

⁸ Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 91.

⁹ Ibid., 95.

¹⁰ Ibid., 62.

Perbedaan mencuat dan menjadi perpisahan setelah kaum pembaharu bertindak sendiri, merek memilih utusan ke khalifah (kongres bertujuan menetapkan kholifah, pemimpin umat Islam) di Mekkah yang diprakarsai oleh Raja Saud, penguasa baru di Hijaz yang beraliran Wahabiah. Sebelumnya penguasa Mesir sudah bermaksud mengadakan kongres khalifah pada 1924. Dan umat Islam di Indonesia sudah mempersiapkan diri dengan terbentuknya sebuah komite diketuai oleh Wondoamiseno (Syarikat Islam) dan wakilnya Abdul Wahab Hasbullah yang mewakili golongan tradisional. Sebagai delegasi ditetapkan Soerjopranoto (SI), H. Fachruddin (Muhammadiyah), dan Abdul Wahab Hasbullah yang mewakili golongan tradisional.¹¹ Tetapi keadaan menjadi lain, ketika kongres di Mesir diundur. Perhatian segera beralih ke Hijaz. Ketika itu kaum pembaharu memutuskan sendiri untuk mengirim utusan, yaitu Tjokroaminoto dari SI dan Mas Manysur dari Muhammadiyah.¹² Meski merasa terpojok, kaum tradisional masih bisa menerima dengan syarat, “mereka menitipkan usul kepada delegasi yang akan berangkat ke Mekkah agar penguasa baru di Saudi tetap menghormati tradisi keagamaan yang berlaku di sana dan ajaran-ajaran mazhab yang dianut oleh masyarakat Islam setempat. Tetapi, usul ini ditolak oleh golongan pembaharu.¹³

Golongan tradisional cukup peka terhadap perkembangan internasional ini. Mungkin mereka sudah melihat perbedaan antara Kairo dan Hijaz. Kairo akan cenderung hanya pada masalah politik, tetapi dengan bangkitnya penguasa baru Raja Saud yang menganut paham Wahabiah, maka masalahnya menjadi lain. Dengan berkuasanya Raja Saud maka nasib mazhab dan tradisi keislaman di Indonesia sedang dipertaruhkan masa depannya.¹⁴

¹¹ Yusuf, at al., *Dinamika Kaum Santri*, 17.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

¹⁴ Aziz Masyhuri, *NU dari Masa ke Masa*, 128.

Abdul Wahab Hasbullah, seorang ulama muda yang sangat berbakat dalam bidang organisasi membicarakan perkembangan di Hijaz dengan Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari yang lebih senior. Mereka merasa perkembangan itu sebagai masalah penting. Karena itu, tidak mungkin hanya dibicarakan berdua, maka pembahasan persoalan itu akan ditingkatkan dalam forum yang jauh lebih besar lagi.¹⁵ Di mata ulama, yang penting adalah kehidupan keagamaan dalam arti yang seluas-luasnya dapat berlangsung berdasarkan tradisi yang dianutnya. Akhirnya, berkumpullah para ulama seluruh Jawa dan Madura di Surabaya (di kediaman Abdul Wahab Hasbullah) pada tanggal 31 Januari 1926, tanggal yang kemudian menjadi lahirnya perkumpulan Nahdlatul Ulama sebagai organisasi keagamaan (*jam'iyah diniyah*). Pertemuan para ulama ini menghasilkan dua keputusan penting.

Pertama, meresmikan dan mengukuhkan berdirinya Komite Hijaz dengan masa kerja sampai delegasi yang diutus menemui Raja Saud kembali ke tanah air. *Kedua*, membentuk *jam'iyah* (organisasi) untuk wadah persatuan para ulama dalam tugasnya memimpin umat menuju terciptanya cita-cita *izz al-Islam wa al-muslimini* (kejayaan Islam dan umat Islam). Atas usul Alwi Abdul Aziz, *jam'iyah* ini diberi nama "Nahdlatul Ulama" yang artinya "Kebangkitan Para Ulama".¹⁶

B. Peran Ulama dalam Tubuh NU

Nahdlatul Ulama merupakan perkumpulan para 'ulama' yang bangkit untuk membangkitkan para pengikutnya, komunitas masyarakat NU dan masyarakat Indonesia pada umumnya. Karenanya, peran 'ulama' dalam NU adalah sentral, baik sebagai pendiri, pemimpin dan pengendali organisasi serta sebagai panutan kaum *Nahdiyyin*.¹⁷

¹⁵Maksoem Machfoedz, *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*, (Surabaya: Yayasan Kesatuan Umat, 1982), 31.

¹⁶Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 50.

¹⁷Ali Maschan Moesa, *Memahami Nahdlatul Ulama: Urgensi Besar Membangun kembali Jembatan Putus*, (Surabaya: Pesantren Luhur al-Husna, 2010), 3.

NU adalah organisasi keagamaan dan kemasyarakatan yang tidak bisa dipisahkan dari sosok 'ulama' dan tradisi pesantren. Nama Nahdatul Ulama (kebangkitan para 'ulama'), yang biasanya disingkat NU tidak hanya secara kebetulan dipilih untuk organisasi ini. Dipilihnya nama ini, dan bukan nama "Kebangkitan Kaum Muslimin" (*Nahdatul Muslimin*) atau "Kebangkitan Umat" (*Nahdatul Ummat*), membuktikan betapa penting dan khasnya kedudukan 'ulama' dalam perkumpulan ini. Menurut Ali, ada dua hal yang menyebabkan para 'ulama' memperoleh posisi yang demikian dominan dalam NU. *Pertama*, sebagai organisasi keagamaan harus memilih kekuatan sentralnya pada tokoh-tokoh yang paling bisa dipertanggungjawabkan secara personal, moral, dan ilmu keagamaannya. *Kedua*, seorang 'ulama' (kyai) yang paling kecil levelnya pun selalu memiliki kewibawaan dan pengaruh atas para santri dan komunitas pengikutnya. Para kyai juga mempunyai jalur kewibawaan langsung dengan masyarakat sekelilingnya dan bahkan dapat menembus batas-batas kelompok, organisasi, kedaerahan atau mungkin lebih luas lagi.¹⁸

Komunitas masyarakat NU biasa menjuluki seorang 'ulama' dengan sebutan kyai. Keberadaan kyai tidak akan terlepas dari NU, sebab organisasi inilah yang banyak menelorkan kyai. NU yang dikenal bukan hanya sekedar organisasi (*jam'iyah*) yang dicirikan oleh adanya struktural dan proses manajemen administrasi, tetapi juga NU sering kali diidentifikasi sebagai sebuah komunitas (*jama'ah*) yang dicirikan oleh tradisi yang berbasis pesantren.¹⁹

Paradigma kiai NU dalam *jam'iyah* adalah sebuah organisasi sosial keagamaan yang tidak bergantung pada aspek eksternal, sedangkan paradigma kyai NU dalam *jama'ah* harus memiliki kekuatan netral dan ketulusan. Jika kyai NU dipahami secara organisatoris, mereka menjadi penyeimbang kekuatan negara dan sebagai instrumen kontrol. Jika kyai

¹⁸Ibid., 7.

¹⁹Affandi Mokhtar, "Dialektika Jam'iyah dan Jama'ah Nahdatul Ulama dalam Kepemimpinan Gus Dur", dalam *Dinamika NU: Perjalanan Sosial dari Mukhtamar Cipasung (1994) ke Mukhtamar Kediri (1999)* (Jakarta: Penerbit Harian Kompas Bekerjasama dengan Lakpesdam NU, 1999), xiii.

NU dipahami secara komunitas, mereka adalah orang yang berkiprah di tengah masyarakat secara tulus dan sesuai dengan kultur NU meskipun secara organisatoris mereka tidak masuk dalam struktur kepengurusan.

Posisi kyai di Indonesia, khususnya fungsi kyai bagi masyarakat Jawa pada zaman Kolonial Belanda, Isma'il membagi tipologi kyai pada dua tipologi: *pertama*, kyai bebas atau kyai yang memposisikan diri di jalur dakwah dan pendidikan. Tugas mereka adalah mengajar dan berceramah. Mereka adalah kyai pondok pesantren dan menetap di pedesaan. *Kedua*, kyai penghulu atau kyai pejabat yang diangkat oleh pemerintah Belanda. Tugas mereka adalah melaksanakan bidang kehakiman yang menyangkut syari'at Islam.²⁰

Berbeda dengan Isma'il, Irsyam²¹ membuat tipologi kyai ke dalam dua kategori: *pertama*, tipologi idealis, yaitu kyai yang memilih persepsi tentang cara mereka mengkonstruksi jaringan kepentingan dan kekuasaan untuk dikembangkan menjadi kekuatan serta cara mengatur hubungan dengan kekuatan di luar. *Kedua*, tipologi realis, yaitu kyai yang melihat penataan jaringan kepentingan dan kekuasaan menurut apa adanya dan memperhatikan kemungkinan yang akan terjadi.

Suprayogo membuat empat tipologi terkait dengan penyikapan kyai terhadap masalah politik, sosial, ekonomi, dan pendidikan. *Pertama*, kyai spritual, yaitu kyai yang hanya mengurus dan mengajar di pesantren serta berkonsentrasi untuk beribadah. *Kedua*, kyai advokasi, yaitu kyai yang aktif mengajar di pesantren namun dia sangat peduli terhadap persoalan pemberdayaan masyarakat. *Ketiga*, kyai politik adaptif, yaitu kyai yang peduli terhadap organisasi politik dan kekuasaan serta dekat dengan pemerintah dan umumnya berafiliasi pada Golkar. *Keempat*, kyai politik mitra kritis, yaitu kyai yang peduli terhadap organisasi politik, namun

²⁰Ibnu Qayyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 6364.

²¹Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik* (Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984), 168-169.

mereka kritis terhadap pemerintah. Pada umumnya mereka berafiliasi pada Partai Persatuan Pembangunan.²²

Corak pemikiran kyai NU oleh Mujamil Qamar²³ dikategorikan dalam lima tipologi, yaitu: *pertama*, antisipatif, yaitu pola berpikir yang cenderung menanggapi sesuatu yang sedang dan akan terjadi. Pola berpikir ini mengakui perkembangan yang linier, baik yang terduga maupun yang tidak terduga. Keunggulan pola berpikir ini adalah kemampuan memaknai fenomena dengan ketajaman logik-teoritik, sedangkan ketajaman etikanya mengharapkan perkembangan masa depan. *Kedua*, elektik, yaitu pola pemikiran yang berusaha memilih semua yang dianggap terbaik tidak peduli dari aliran mana pun, filsafat mana pun, dan teori mana pun, asal lebih baik dari pada yang lain, itulah yang dipilih. Pemikiran yang berpola elektik bisa berwujud dengan menyatakan suatu pandangan yang kurang lazim diukur dari kultur orang yang menyatakan pendapat itu sendiri. Pemikiran ini terkadang dianggap janggal diungkap oleh seseorang, bahkan bisa mengandung resiko yang cukup berat. *Ketiga*, divergen, yaitu pola pikir yang menjelajah keluar dari cara-cara berpikir konvensional. Dalam pikiran ini banyak terjadi lompatan-lompatan pemikiran sehingga menonjolkan sifat inovatif. Ciri khas pemikiran ini lebih menonjol kadar liberalismenya daripada ciri-ciri yang lain. *Keempat*, integralistik, yaitu pola berpikir yang berusaha menyatakan berbagai hal, mungkin dua atau lebih yang seolah-olah berlawanan. Pemikiran ini berusaha menengahi dua hal yang mungkin oleh orang dipertentangkan. Ciri khas pemikiran ini adalah mengkompromikan dua hal yang dipertentangkan. Bagi pemikiran ini, pertentangan itu mungkin dapat dipersatukan. *Kelima*, responsif, yaitu pola pikir yang cenderung memberikan jawaban terhadap problem-problem yang sedang dihadapi umat. Ciri pemikiran ini adalah cepat tanggap, suka merespon, memiliki

²²Imam Suprayogo, *Kiai dan Politik: Membaca Citra Politik Kiai*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), 119-121.

²³Mujamil Qamar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), 248-260.

kepekaan yang tinggi terhadap fenomena sosial, dan berusaha menawarkan solusi.

Warsono²⁴ melakukan kajian terhadap fungsi kyai dalam menghadapi dominasi negara dalam era pemerintahan Abdurrahman Wahid dengan menggolongkan pada tiga tipologi. *Pertama*, kyai intelektual organik, yaitu kyai yang terkait dengan struktur produktif dan politik dari kelompok yang sedang berkuasa. Mereka berfungsi menguniversalkan pandangan kelompok yang berkuasa dalam rangka mengorganisasi kesepakatan kelompok-kelompok subordinat sehingga para penguasa mendapatkan legitimasi. Mereka tampil sebagai juru kampanye dari penguasa atau kelompok yang berjuang untuk mendapatkan kekuasaan dalam rangka menyebarkan dan menanamkan ideologi yang terorganisasi. *Kedua*, kyai intelektual tradisional, yaitu kyai yang memiliki otonomi dan tidak terkooptasi oleh kelompok yang berkuasa. Mereka menjalankan fungsi untuk menegakkan kebenaran yang diyakininya dan tidak terikat oleh otonomi mana pun kecuali otonominya sendiri. Mereka adalah kyai yang menjaga jarak dengan kekuasaan dan umumnya mereka hanya berkonsentrasi mengajar di pesantren dan menjalankan transformasi masyarakat. *Ketiga*, kyai intelektual simultan, yaitu kyai yang berfungsi sebagai intelektual organik, namun dalam situasi yang lain mereka bisa berubah fungsinya sebagai intelektual tradisional.

C. *Taswirul Afkar* (Potret Pemikiran Ulama)

Pada tahun 1869 jalur Suez dibuka. Peristiwa ini membawa perubahan yang tidak kecil di Timur Tengah dan daerah sekitarnya. Arus pelayaran di kawasan itu yang tadinya sepi menjadi ramai. Pelayaran dari Eropa menuju Asia bisa dipersingkat separuh perjalanan. Sebelumnya, harus melewati Tanjung Harapan di Afrika Selatan yang gelombang lautnya cukup besar sehingga mengandung bahaya.

²⁴Warsono dalam *Disertasi: Wacana Politik Kiai pada Era Pemerintahan Gus Dur; Apakah sebagai Intelektual Organik atau Intelektual Tradisional* (Surabaya: Universitas Airlangga, 2003).

Sejak dibukanya jalur Suez ini, umat Islam Indonesia memiliki kesempatan yang lebih besar untuk menunaikan ibadah haji ke tanah suci Mekkah. Sepintas lalu proses perjalanan jemaah haji itu merupakan peristiwa ritual biasa. Di baliknya, ternyata memiliki fungsi-fungsi yang lain. Lewat perjalanan haji, juga terdapat proses pemahaman keagamaan yang lebih dalam. Tidak jarang, di antara jamaah haji itu yang tinggal beberapa lama di Mekkah untuk mendalami Islam, mempelajari perangkat-perangkat ilmu dalam Islam. Malah ada yang menetap di sana, seperti Syekh Ahmad Khatib, Syekh Nawawi dan beberapa orang lainnya. Ketika mereka kembali ke tanah air, tidak sedikit di antaranya yang membawa ajaran ortodoks. Ajaran seperti ini lambat laun menggantikan kedudukan mistik dan sinkretisme yang selama ini menguasai Indonesia. Islam masuk ke Indonesia lewat proses pembebasan damai (*penetration pacifique*). Bukan berarti proses seperti ini tidak membawa konsekuensi. Islam di Indonesia memang cepat diterima dan berkembang, tetapi Islam yang dihasilkan adalah Islam yang “lunak” dengan unsur-unsur asertoris (pembelaan) kesusilaan yang menonjol.

Saat terjadi perjalanan jamaah haji besar-besaran, di Timur Tengah terdapat gerakan pembaharuan, purifikasi ajaran Islam. Gerakan ini sebenarnya telah dimulai oleh Ibnu Taymiyah (1263-1328) pada akhir abad ke-13 dan awal abad ke-14. Ia berupaya mengoyak kemandegan berpikir umat Islam yang kala itu dikatakan sudah terlampaui terikat dengan pemikiran-pemikiran sebelumnya. Gerakannya disebut *Muhyi Atahri al-salaf*, yakni menghidupkan kembali ajaran-ajaran lama para sahabat dan tabi'in. Tujuan dari gerakan salaf ini adalah untuk mengembalikan agama Islam kepada dua sumbernya yang murni: al-Qur'an dan al-Hadist, sekaligus meninggalkan pertengkarannya mazhab dan segala bid'ah serta *khurafat* dan *takhayyul* yang disisipkan di dalamnya. Pemikiran Ibnu Taymiyah inilah antara lain yang kemudian mempengaruhi Muhammad Abd al-Wahab (1701-1793). Gerakan pembaharuan yang dilakukan oleh Abd al-Wahhab atau yang lebih dikenal sebagai gerakan Wahhabiyah dikarenakan situasi di Najed (Arab Saudi) kala itu dapat dikatakan sudah

sedemikian parah, seperti yang dilukiskan oleh Zainal Syihab bahwa situasi negeri Najed, Hijaz dan sekitarnya di masa pergerakan Wahabiyah demikian bobroknya. Krisis akidah dan krisis akhlaq serta merosotnya tata nilai sosial ekonomi dan politik sudah mencapai titik klimaks.

Gerakan pembaharuan ini mempengaruhi para jamaah haji yang ada di Arab Saudi, yang sedikit banyak mereka terpengaruh oleh ajaran Wahabiyahnya. Akhirnya, gerakan ini masuk pula ke negara Indonesia. Gerakan pembaharuan ini dimulai di Minangkabau, lewat tokohnya Ahmad Khotib, yang kemudian dilanjutkan oleh murid-muridnya, yang akhirnya merebak ke Jawa.

Di Jawa, arus pembaharuan ini melahirkan dua jenis organisasi yang memiliki visi yang berbeda. Yang pertama adalah Sarekat Dagang Islam (SDI) yang lahir pada 1911 – tapi ada yang mengatakan SDI terbentuk pada 16 Oktober 1905 – yang kemudian lebih dikenal dengan Sarekat Islam (SI), dan ketika terlibat dalam politik jauh menjadi Partai Sarekat Islam (PSII). Berdirinya organisasi ini, selain karena situasi perdagangan dan situasi umat Islam saat itu, juga karena pengaruh gerakan Pan Islamisme. Predikat Islam cukup kuat menyatukan umat Islam yang memang sebagian besar bangsa Indonesia. Lebih-lebih jika dilihat bahwa Islam mempunyai sifat egaliter dan universal, melintasi ras, suku, golongan, dan hal-hal yang bersifat eksklusif.

Yang kedua adalah organisasi yang bergerak di bidang keagamaan, sosial, dan pendidikan, seperti Jamiatul Khair, al-Irsyad, Muhammadiyah, dan beberapa yang lain. Yang jelas, kehadiran kelompok pembaharu ini membawa situasi tersendiri. Ajaran-ajaran keagamaan yang tadinya sudah mengakar tentu tidak bisa begitu saja dihilangkan. Maka yang terjadi kemudian, adanya konflik-konflik, pembenturan-pembenturan, muncul pula. Meskipun begitu, persoalan-persoalan yang dipertentangkan bukannya menyangkut hal-hal yang mendasar dan pokok, melainkan hal-hal yang bersifat *khilafiyah* dan *furu'*.

Untuk menghindari konflik-konflik itu, Sarekat Islam melopori didirikannya sebuah forum dialog. Untuk merealisasikannya, pada 1921

diadakan Kongres al-Islam yang pertama, di Cirebon. Kongres semacam ini dilanjutkan pada kongres-kongres berikutnya. Namun karena persoalan yang diperbincangkan hanya pada masalah yang menyangkut *khilafiyah* dan *furu'*, maka kongres-kongres ini tidak menjadi jalan keluar bagi perbedaan-perbedaan. Kalangan tradisional amat terpojok dalam kongres ke kongres. Di tubuh kalangan pembaharu sendiri terdapat perbedaan-perbedaan. Muhammadiyah, misalnya, tidak sependapat dengan Sarekat Islam yang sejak kongres pertama selalu mendominasi. Kekecewaan kalangan Islam tradisional bertambah ketika forum itu memperoleh undangan dari Raja Arab Saudi untuk menghadiri Mukhtamar Dunia Islam. Kalangan pembaharu mendominasi perutusannya. Bahkan materi yang diperbincangkan pun dari kalangan tradisional kruang terwakili. Keinginan Islam tradisional agar utusan Indonesia dalam kongres ini mendesak Raja Ibnu Saud untuk memberlakukan kebebasan bermazhab di tanah Hijaz tidak tersalurkan. Kalangan Islam tradisional memiliki kepentingan untuk menyampaikan pokok-pokok pikirannya kepada Raja Ibnu Sa'ud, yang berasal dari Najed, merupakan penganut paham Wahabiyah yang cukup fanatik. Bahkan memiliki hubungan pribadi yang amat erat dengan Muhammad Abd Wahab sendiri. Ketika berkuasa, ia berupaya untuk menerapkan ajaran-ajaran Wahhabiyah. Bahkan kemudian muncul berita tentang perombakan total terhadap praktik-praktik keagamaan, seperti larangan bermazhab, larangan ziarah ke makam-makam, dan larangan berperilaku keagamaan yang dinilai oleh paham Wahabiyah sebagai bid'ah.

Kalangan Islam tradisional mendirikan komite khusus untuk menangani persoalan ini, bernama Komite Hijaz. Panitia inilah, pada 31 Januari 1926 memutuskan untuk mengirim utusan ke tanah Hijaz, KH.R. Asnawi dari Kudus. Hanya saja, karena ketinggalan kapal, keberangkatannya gagal, dan digantikan oleh KH. Abd Wahab Hasbullah dan Syekh Ahmad Ghonaim al-Amiri al-Misri – orang Mesir yang sempat jadi Dewan Mustasyar PBNU. Dan sebagai wadah yang mengirimkan

utusan ini, dibentuknya sebuah organisasi bernama Nahdlatul Ulama — yang kemudian disesuaikan dengan EYD menjadi Nahdatul Ulama (NU).

Jauh sebelum berdirinya Nahdatul Ulama ini, KH. Wahab Hasbullah mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang bernama *Nahdlatul Wathan* (Pergerakan Tanah Air), dan setelah itu bersama-sama dengan KH Mas Mansyur, KH A. Dahlan (Pengasuh Pondok Kebondalem Surabaya), mendirikan *Taswirul Afkar*²⁵ (Potret Pemikiran)—yang menjadi embrio lahirnya NU. Dalam wadah yang terakhir inilah berbagai persoalan diperbincangkan, termasuk persoalan *khilafiyah*. Dalam forum ini, para ulama dari berbagai kalangan untuk bediskus mengenai masalah keagamaan, khususnya yang terkait dengan *furu'iyah*.

D. Lembaga Bahtsul Masail (LBM) sebagai Wadah *Istinbat* Hukum NU

Secara historis, forum Bahtsul Masail sudah ada sebelum NU berdiri tahun 1926. Saat itu sudah ada tradisi musyawarah dan diskusi (*halaqah*)²⁶ di kalangan pesantren yang melibatkan para kyai dan santri senior yang hasilnya disosialisasikan kepada masyarakat.²⁷ Dalam internal pesantren sendiri para santri senior secara rutin mengadakan forum diskusi tersebut

²⁵ *Taswirul Afkar* merupakan gerakan para pemuda dan lahir dari pemuda, yang melatih diri dalam melahirkan pikiran dalam suatu acara diskusi. Apa yang dibicarakannya adalah tentang situasi zaman yang saat itu sedang bergolak dengan gerakan menamakan kesadaran kebangsaan yang dipelopori oleh Sarikat Islam (SI). Baca: Ali Maschan Moesa, *Memahami NU*, (Surabaya: PP al-Husna, 2010), 5.

²⁶ Abd. Rahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*, (Yogyakarta: LkiS, 2004),

²⁷ Ali Maschan Moesa menyebutkan bahwa tradisi musyawarah atau diskusi ini sudah biasa dilakukan oleh para kyai sepuh, baik kyai yang ada di Indonesia maupun para kyai yang sedang berada di luar negeri. Kyai Asnawi, misalnya, sewaktu dia belajar di Mekah sudah membiasakan diri untuk berdiskusi dengan 'ulama' lain tentang masalah-masalah agama. Dia pernah berdiskusi—bahkan sampai terjadi perdebatan yang hangat—dengan Shaykh Ahmad Khotib Minangkabau, seorang *mufti* Mekah. Dia juga pernah melakukan diskusi dengan 'ulama' Mesir yang tinggal di Mekah mengenai jubah atau gamis khususnya yang dicampur dengan bahan sutera. Dia berpendapat hukum haram, sedangkan ulama Mesir itu mengatakan boleh. Ketiak dia pulang ke Kudus, dia terlibat perdebatan dengan Kiai Mawardi dari Padurenan Kudus yang ahli dalam bidang *tauhid*. Lihat Ali Maschan Moesa, *Memahami NU; Urgensi Besar Membangun Jembatan Putus*, (Surabaya: PP al-Husna, 2010), 288.

baik untuk membahas perkembangan ilmu pengetahuan maupun membahas persoalan yang berkembang di masyarakat.

Berdirinya lembaga Bahtsul Masail, seperti yang disebutkan oleh Ahmad Zahro,²⁸ adalah karena adanya kebutuhan masyarakat terhadap hukum Islam praktis (*'amali*) bagi kehidupan sehari-hari yang mendorong para ulama dan intelektual NU untuk mencari solusinya dengan melakukan pembahasan masalah-masalah (*bahth al-masail*). Masih menurut Zaro, bahwa Bahtsul Masail sudah ada sejak Mukhtamar I, namun secara institusi Lajnah Bahtsul Masail baru resmi ada pada Mukhtamar XXVIII di Yogyakarta pada tahun 1989, ketika komisi I (*bahth al-masail*) merekomendasikan kepada PBNU untuk membentuk "*Lajnah Bahtsul Masail al-Diniyah*" (lembaga pengkajian masalah-masalah agama) sebagai lembaga permanen yang khusus menangani persoalan keagamaan. Sebagaimana juga didukung oleh hasil *halaqah* (sarasehan) Denanyar yang diadakan pada tanggal 26-28 Januari 1990 bertempat di Pondok Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar Jombang yang juga merekomendasikan dibentuknya "*Lajnah Bahtsul Masail al-Diniyah*" dengan harapan dapat menghimpun para ulama dan intelektual NU untuk melakukan *istinbat jama'i* (penggalan dan penetapan hukum secara kolektif). Berkat desakan Mukhtamar XXVIII dan *halaqah* Denanyar tersebut akhirnya pada tahun 1990 terbentuklah "*Lajnah Bahtsul Masail al-Diniyah*"²⁹ yang kemudian berubah menjadi Lembaga Bahtsul Masail.

Dalam tubuh NU, lembaga atau forum resmi yang memiliki kewenangan untuk menjawab segala permasalahan keagamaan yang dihadapi warga *Nahdiyyin* adalah Lembaga Bahtsul Masail. Keputusan-keputusan lembaga ini seperti yang simpulkan Ahmad Zahro dapat diklasifikasikan dalam dua kelompok.³⁰ *Pertama*, keputusan non-fikih, yaitu keputusan yang tidak terkait dengan masalah hukum praktis dan

²⁸ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 68.

²⁹ *Ibid.*, 68.

³⁰ *Ibid.*, 69.

kedua keputusan yang berkaitan dengan hukum-hukum (fikih) praktis (*'amaliyah*).

Selain itu, LBM merupakan forum perluasan wawasan intelektual dan wacana keagamaan karena dalam forum ini terbuka kemungkinan untuk mencetuskan ide-ide baru, tidak hanya terkait dengan hasil keputusan, tetapi juga dapat berkenaan dengan mekanisme kerja untuk memecahkan suatu masalah.

Sahal Mahfudh dalam bukunya, *Nuansa Fikih Sosial*, menjelaskan bahwa kinerja LBM belum memuaskan, baik untuk keperluan ilmiah maupun usaha praktis menghadapi tantang zaman. Salah satu sebabnya adalah keterikatannya hanya pada mazhab Syafi'i, padahal anggaran dasar NU menaruh penghargaan yang sama kepada empat mazhab (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hambali). Ketidakpuasan ini muncul juga karena masih dominannya cara berpikir tekstual, yakni menolak realitas yang tidak sesuai dengan rumusan kitab kuning, tanpa ada jalan keluar yang masih sesuai dengan tuntunan kitab itu sendiri. Oleh karena itu, menurutnya, LBM perlu peningkatan, sehingga apa yang diusahakan dapat mencapai tingkat ijtihad walau bersifat *muqayyad* (terbatas), dan tidak sekedar mencocokkan kasus yang terjadi dengan referensi tertentu.³¹

Sedangkan mekanisme pemecahan masalah dalam LBM adalah langsung merujuk pada kitab-kitab *mu'tabarah* dari kalangan empat mazhab, terutama mazhab Syafi'i. Hal ini berbeda dengan kaum modernis yang lebih banyak merujuk langsung kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Para ulama modernis dalam kadar tertentu memperbolehkan penggunaan penalaran rasional. Sedangkan ulama tradisional, selama masih dimungkinkan, cenderung kepada penerapan *harfiah* (tekstual) hukum-hukum fikih yang ditetapkan oleh ulama-ulama besar pada masa lalu. Rifyal Ka'bah menjelaskan hal ini karena NU gigih mempertahankan tradisionalisme Islam dan memberikan perhatian lebih kepada warisan pengkajian Islam yang berupa peninggalan pemikiran ulama salaf. Namun

³¹Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), 46.

karena keterikatannya pada mazhab tertentu, maka para kyai yang mendalaminya sering terjebak pada masalah-masalah kecil atau masalah-masalah yang dibahas oleh sumber mereka dan melupakan masalah besar yang menyangkut bagaimana memahami sumber utama yang lebih murni dan lebih terpercaya untuk kebutuhan hidup mereka. Sementara itu, warga NU yang merasakan kebutuhan kepada masalah-masalah besar tersebut tidak dapat mengemukakan kritikan dengan lancar karena sering terhambat oleh wibawa para kyai.³²

Rumusan hukum hasil produk Bahtsul Masail NU, bukan merupakan keputusan akhir. Masih dimungkinkan adanya koreksi dan peninjauan ulang bila diperlukan. Bila di kemudian hari ada salah seorang ulama menemukan *nash/qaww* atau *'ibarat* lain dari salah satu kitab dan ternyata bertentangan dengan keputusan tersebut, maka keputusan itu bisa ditinjau kembali dalam forum yang sama.

Dalam forum tersebut, tidak ada perbedaan antara ulama senior dan yunior, antara yang sepuh dan yang muda, dan antar kyai dan santri. Karena dalam dialog hukum ini yang paling mendasar adalah benar dan tepatnya pengambilan hukum sesuai dengan substansi masalah dan latar belakangnya.

Mengenai *istinbat* hukum dalam kerja Bahtsul Masail NU, dapat ditarik suatu benang merah sebagai berikut:³³

1. Kerja Bahtsul Masail NU mengambil hukum yang *mansus* maupun *mukharraj* dari kitab-kitab fikih mazhab, bukan langsung dari sumber al-Qur'an dan Sunnah. Ini sesuai dengan sikap yang dipilih, yaitu bermazhab, yang berarti bertaklid dan tidak berijtihad mutlak, ijtihad mazhab, maupun ijtihad fatwa.

³²Rifyal Ka'bah, "Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyah dan Lajnah Bahtsul Masail NU sebagai Keputusan Ijtihad Jama'I di Indonesia, (Disertasi Doktor: Universitas Indonesia, Jakarta, 1998), 6.

³³Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqih Sosial*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), 36.

2. Metodologi Usul Fiqh dan *al-Qawa'id al-Fiqhiyah* dalam Bahtsul Masail, digunakan sebagai penguat atas keputusan yang diambil, apalagi bila diperlukan *tanzir* dan untuk mengembangkan wawasan fikih.
3. Ijtihad, *taqlid*, dan *talfiq* dipahami oleh NU sesuai dengan ketentuan dan pengertian para ulama Syafi'iyah.
4. Referensi para ulama NU sebagian besar adalah kitab-kitab Syafi'iyah.
5. Keputusan Bahtsul Masail NU tidak mengikat secara organisatoris bagi warganya.

E. Karakteristik Pemikiran ulama

Dalam menguraikan karakteristik pemikiran ulama (kyai), tentunya penulis menguraikan karakteristik pemikiran ulama secara umum – tidak hanya komunitas ulama NU. Oleh karena itu, penulis banyak mengutip uraian-uraian dan istilah-istilah yang dikonsepsi oleh Muhammad Abid al-Jabiri, khususnya dalam kitab *Bunyat al-'Aql al-'Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah Li Nazm al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabiyyah*.³⁴ Dalam bukunya ini, al-Jabiri menjelaskan kritik terhadap akal ulama Arab. Ia menjelaskan bahwa konstituen akal ulama dapat diklasifikasikan dalam tiga trend: akal retorik (*al-'aql al-bayani*), akal gnostik (*al-'aql al-'irfani*), dan akal demonstratif (*al-'aql al-burhani*), yang masing-masing mempunyai lapangan kognitif tersendiri.

Menurutnya, diskursus pemikiran ulama' dalam masa seratus tahun yang lampau tidak mampu memberikan kontentum yang jelas dan definitif, walaupun untuk sementara, terhadap proyek kebangkitan mereka gembor-gemborkan. Kesadaran mereka terhadap urgensi kebangkitan tersebut tidak bersumberkan dari realitas dan pergerakannya, alternatif perubahannya atau pun juga orientasi perkembangannya. Mereka mendapatkan semangat kebangkitan itu dari *sense of difference*, yaitu jurang yang sangat dalam memisahkan realitas Arab kontemporer yang

³⁴Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi; Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah Li Nazm al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993)

terbelakang dan kemajuan orang lain, yaitu bangsa Barat modern. Akibatnya, sampai saat ini diskursus kebangkitan ulama' Arab tidak berhasil meraih kemajuan, dalam merumuskan 'cetak biru proyek kebangkitan peradaban', baik dalam dataran utopia yang proporsional, maupun dalam dataran perencanaan ilmiah.³⁵

Sejak diproklamasikannya masa seratus tahun yang lampau sebagai "era kodifikasi baru (*al-'asr al-tadwin al-jadid*)" dalam bahasa al-Jabiri, terhadap masa lampau dan kekinian, maka sampai pada sebuah titik yang sayangnya disetir oleh akal yang tidak menyadari esensi ego-nya. Sebuah akal yang efektif (*munfa'il*), bukan akal yang aktif (*fa'il*).³⁶ Selama ini akal efektif manusia mendapatkan ruh kehidupannya dari salah satu sumber berikut:

1. Kesadaran akan tantangan akan peradaban barat yang membangunkan seseorang dari tidur panjang, dan dengan serta merta memposisikan dia berada di pinggiran lingkaran dengan barat sebagai pusat rotasinya.
2. Reaksi balik yang berusaha menggapai legitimasinya dari masa lampau, menjadikan masa lalu sebagai pusat rotasi dan yang lain berputar di pinggiran lingkarannya.

Trend terakhir inilah yang menguasai secara dominan dataran diskursus pemikiran Arab kontemporer. Sebuah trend yang berlindung di balik legitimasi para pendahulu (*salaf*) bersenjatakan analogi deduktif fikih dan fungsionalisasi ideologis dalam menutupi borok-borok epistemologis serta berinteraksi dengan kemungkinan rekaan yang dikira sebagai realitas faktual. Padahal yang tersebut di atas tak lebih dari salah satu jejak yang ditinggalkan oleh sejarah manusia, khususnya sejak timbulnya akal Arab pada masa kodifikasi di pertengahan abad ke-2 Hijriah.³⁷

Kritik akal Arab ('ulama') al-Jabiri ini ternyata tidak bisa melepaskan diri dari dikotomi klasik filsafat Islam antara Timur (*al-Mashriq*) dan Barat

³⁵Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1994), 196.

³⁶Muhammad Abid al-Jabiri, *Madkhal Ila Falsafat al-'Ulum*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah, 2002),

³⁷Ibid., 207.

(*al-Maghrib*). Hal ini bisa dipahami, karena dikotomi seperti ini memang dipaksakan oleh realitas yang ada. Kawasan Timur dimulai dari daerah Mesir hingga ke Asia Tengah. Sedangkan kawasan Barat adalah daerah Al-Maghrib al-Arabi (Tunisia dan Maroko) ditambah dengan Semenanjung Andalusia.

Di sini al-Jabiri mengkaji pertumbuhan akal orsinal 'ulama' Arab yang disebutnya sebagai akal retorik (*al-'aql al-bayan*). Akal ini yang direpresentasikan oleh bahasa Arab, usul fikih, dan ilmu kalam adalah produk kejeniusan orang Arab yang sayangnya tidak bisa berkembang lagi, karena sudah mencapai titik klimaks kematangannya, era kodifikasi.³⁸

Baru setelah itu al-Jabiri melangkah pada masuknya dua akal (model pemikiran) yang lain dalam dunia pemikiran Arab, yaitu akal gnostis (*al-'Irfani*) dan akal demonstratif (*al-Burhani*). Al-Jabiri menyebut yang pertama sebagai *al-'aql al-mustaqil* (*resigning reason-akal yang meikam dirinya*). Karena akal ini justru dipergunakan untuk memberikan pembuktian rasional terhadap impotensitas akal. Akal gnostis merupakan hasil pengadopsian ajaran-ajaran hermenetisme dan neo-Platonisme. Dalam sejarah filsafat Islam, akal ini mencapai puncak kematangannya di tangan Ibnu Sina dan meraih mahkota kejayaannya di tangan al-Ghazali. Sedangkann akal "infiltran yang kedua adalah akal demonstratif, yang bersumber dari teks-teks filfasat Aristoteles. Akal ini mulai dipopulerkan oleh al-Makmun, tetapi baru bisa berkembang secara normal di Semenanjung Andalusia, khususnya di tangan filosof besar Arab, Abu al-Walid Ibn al-Rushd.³⁹

Pada era kodifikasi pertengahan abad ke-2 H di atas, terdapat tiga kekuatan ideologis-politis-populis yang saling bertarung. *Pertama*, kekhalifahan Dinasti 'Abbasiyah dengan Baghdad sebagai ibu kotanya. *Kedua*, kekuatan Syi'ah yang dipresentasikan secara politis oleh Dinasti

³⁸Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi*, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al'Arabi, 1991), 76.

³⁹M. Aunul Abied Shah (*edt*), *Islam Garda Depan: Mosak Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), 312.

Bani 'Ubayd (*Fatimid*) di Mesir dan diwakili secara sosial oleh para propagandis Syi'ah Isma'iliyah di Asia Tengah. Dimulai dari kaum Syi'ah yang mengadopsi ajaran-ajaran Hermetisme-Neo-Platonisme untuk mendukung tesis-tesis politis mereka tentang kemaksuman imam. Kekuatan 'Abbasiyah pun melawannya dengan senjata akal retorik (*al-'aql al-bayani*), dan selanjutnya pada masa al-Makmun menggunakan juga akal demonstratif (*al-'aql al-burhani*) sebagai 'pasukan cadangan komando strategis' untuk mendukung akal retorik yang mulai kewalahan. Itulah penakwilan yang paling tepat terhadap "mimpi politik" perjumpaan al-Ma'mun dengan grand master pertama, Aristoteles.⁴⁰

1. Model Pemikiran *Bayani*

Model pemikiran (akal) *bayani* sudah lama dipergunakan oleh para *fuqaha'*, *mutakallimun* dan *usuliyun*. Akal *bayani* adalah bertujuan untuk memahami atau menganalisis teks guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung dalam (atau dihendaki) lafadz, dengan kata lain akal ini dipergunakan untuk mengeluarkan makna *zahir* dari lafaz dan '*ibarah* yang *zahir* pula; dan *istinbat* hukum-hukum dari *al-nusus al-diniyah* dan al-Qur'an khususnya.

Dalam bahasa filsafat yang disederhanakan, penggunaan akal *bayani* dapat diartikan sebagai model berpikir yang didasarkan atas teks. Dalam hal ini teks sucilah yang memiliki otoritas penuh menentukan arah kebenaran sebuah *khitaab*. Fungsi akal hanya sebagai pengawal makna yang terkandung di dalamnya. Makna yang dikandung dalam, dikehendaki oleh, dan diekspresikan melalui teks dapat diketahui dengan mencermati hubungan antara makna dan lafaz. Hubungan antara makna dan lafaz dapat dilihat dari segi:

- a. Makna *wad'i*, untuk apa makna teks itu dirumuskan, meliputi makna *khas*, '*am* dan *mushtarak*.

⁴⁰ Abu al-Farj Muhammad Ibn al-Nadim, *al-Fihrisat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996), 397.

- b. Makna *isti'mali*, makna apa yang digunakan oleh teks, meliputi makna *haqiqah* (*sarihah* dan *makniyah*) dan makna *majaz* (*sarih* dan *kinayah*).
- c. *Darajat al-wudhuh*, sifat dan kualitas *lafaz*, meliputi *muhkam*, *mufassar*, *nas*, *zahir*, *khafi*, *mushkil*, *mujmal*, dan *mutashabih*; dan
- d. *Turuq al-dalalah*, penunjukan *lafaz* terhadap makna, meliputi *dalalat al-'ibarah*, *dalalat al-isharah*, *dalalat al-nas* dan *dalalat al-iqtida'* (menurut *Hanafiyah*), atau *dalalat al-manzum* dan *dalalat al-mafhum* baik *mafhum al-muwafaqah* maupun *mafhum al-mukhalafah* (menurut *Shafi'iyah*).⁴¹

Untuk itu pendekatan *bayani* menggunakan alat bantu (instrumen) berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan uslub-uslubnya serta *asbab al-nuzul*, dan *istinbat* atau *istidlal* sebagai metodenya. Sementara itu, kata-kata kunci (*keywords*) yang sering dijumpai dalam pendekatan ini meliputi *asl - far' - lafz ma'na* (*mantuq al-lughah* dan *mushkilat al-dalalah*); dan *nizam al-khitab* dan *nizam al-'aql*, *khavar qiyas*, dan otoritas salaf (*saltat al-salaf*). Dalam *al-qiyas al-bayani*, dapat dibedakannya menjadi tiga macam:

1. *al-qiyas* berdasarkan ukuran kepantasan antara *asl* dan *far'* bagi hukum tertentu; yang meliputi *al-qiyas al-jali*.
2. *al-qiyas fi ma'na al-nas*; dan
3. *al-qiyas al-khafi*.

Dalam pendekatan *bayani* dikenal ada 4 macam *bayan*:

1. *Bayan al-i'tibar*, yaitu penjelasan mengenai keadaan, keadaan segala sesuatu, yang meliputi: *al-qiyas al-bayani* baik *al-fiqhi*, *al-nahwi* dan *al-kalami*; dan *al-khavar* yang bersifat *yaqin* maupun *tasdiq*;
2. *Bayan al-i'tiqad*, yaitu penjelasan mengenai segala sesuatu yang meliputi makna *haq*, makna *mutashabbih fih*, dan makna *batil*;

⁴¹Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arabi; Dirasah Tahliiyah Naqdiyah Li Nazmi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1993), 62.

3. *Bayan al-'ibarah* yang terdiri dari: *al-bayan al-zahir* yang tidak membutuhkan tafsir; dan *al-bayan al-batin* yang membutuhkan *tafsir, qiyas, istidlal* dan *khabar*; dan
4. *Bayan al-kitab*, maksudnya media untuk menukil pendapat-pendapat dan pemikiran dari *katib khat, katib lafz, katib 'aqd, katib hukm, dan katib tadbir*.

Dalam pendekatan *bayani*, oleh karena dominasi teks sedemikian kuat, maka peran akal hanya sebatas sebagai alat membenaran atau justifikasi atas teks yang dipahami atau diinterpretasi. Dalam aplikasinya, pendekatan *bayani* akan memperkaya ilmu fikih dan usul fikih, lebih-lebih *qawa'id al-lughahnya*.

Namun, hal itu berarti bukan tanpa kelemahan. Kelemahan mencolok pada nalar *bayani* adalah ketika harus berhadapan dengan teks-teks yang berbeda, milik komunitas, bangsa, atau masyarakat lainnya. Karena otoritas ada pada teks, dan rasio hanya berfungsi sebagai pengawal teks, sementara sebuah teks belum tentu diterima oleh golongan lain, maka ketika berhadapan, nalar *bayani* menghasilkan sikap mental yang dogmatis, defensif dan apologetik, dengan semboyan kurang lebih "*right or wrong is my country*".

2. Model Pemikiran 'Irfani

'*Irfan* mengandung beberapa pengertian antara lain: 'ilmu atau *ma'rifah*; metode ilham dan *kashf* yang telah dikenal jauh sebelum Islam; dan *al-ghanus* atau gnosis. Ketika irfan diadopsi ke dalam Islam, para *ahl al-'irfan* mempermudahnya menjadi pembicaraannya mengenai upaya menyingkap wacana *qur'ani* dan memperluas *'ibarahnya* untuk memperbanyak makna. Jadi pendekatan '*irfani* adalah suatu pendekatan yang dipergunakan dalam kajian pemikiran Islam oleh para *mutasjawwifun* dan '*arifun* untuk mengeluarkan makna *batin* dari *batin lafz* dan '*ibarah*; ia juga merupakan *istinbat al-ma'rifah al-qalbiyyah* dari al-Qur'an.

Nalar akal '*irfani* adalah pemahaman yang bertumpu pada instrumen pengalam batin, *dhawq, qalb, wijdan, basirah* dan intuisi.

Sedangkan metode yang dipergunakan meliputi *manhaj kashfi* dan *manhaj iktishafi*. *Manhaj kashfi* disebut juga *manhaj ma'rifah 'irfani* yang tidak menggunakan indra atau akal, tetapi *kashf* dengan *riyadah* dan *mujahadah*. *Manhaj iktishafi* disebut juga *al-mumathilah* (analogi), yaitu metode untuk menyingkap dan menemukan rahasia pengetahuan melalui analogi-analogi. Analogi dalam *manhaj* ini mencakup: a) analogi berdasarkan angka atau jumlah seperti: $1/2 = 2/4 = 4/8$, dst; b) *tamthil* yang meliputi silogisme dan induksi; dan c) *surah* dan *ashkal*. Dengan demikian, *al-mumathilah* adalah *manhaj iktishafi* dan bukan *manhaj kashfi*. Penggunaan akal '*irfani* juga menolak atau menghindari mitologi. Kaum '*irfaniyyun* tidak berurusan dengan mitologi, bahkan justru membersihkannya dari persoalan-persoalan agama dan dengan *irfani* pula mereka lebih mengupayakan menangkap *haqiqah* yang terletak di balik *syari'ah*, dan yang *batin* (*al-dalalah al-isharah wa al-ramziyah*) di balik yang *zahir* (*al-dalalah al-lughawiyah*). Dengan memperhatikan dua metode di atas, kita mengetahui bahwa sumber pengetahuan dalam '*irfani* mencakup ilham/intuisi dan teks (yang dicari makna batinnya melalui *ta'wil*).

Kata-kata kunci yang terdapat dalam pendekatan '*irfani* meliputi *tanzil-ta'wil*, *haqiqi-majazi*, *mumathilah* dan *zahir-batin*. Hubungan *zahir-batin* terbagi menjadi 3 segi: 1) *siyasi mubashar*, yaitu memalingkan makna-makna ibarat pada sebagian ayat dan lafaz kepada pribadi tertentu; 2) ideologi mazhab, yaitu memalingkan makna-makna yang disandarkan pada mazhab atau ideologi tertentu; dan 3) metafisika, yakni memalingkan makna-makna kepada gambaran metafisik yang berkaitan dengan *al-'illah al-muta'alliyah* dan '*aql kulli* dan *nafs al-kulliyah*.

Akal '*irfani* banyak dimanfaatkan dalam *ta'wil*. *Ta'wil 'irfani* terhadap al-Qur'an bukan merupakan *istinbat*, bukan ilham, bukan pula *kashf*, tetapi ia merupakan upaya mendekati lafaz-lafaz al-Qur'an lewat pemikiran yang berasal dari dan berkaitan dengan warisan '*irfani* yang sudah ada sebelum Islam, dengan tujuan untuk menangkap makna batinnya.

Contoh konkret dari pendekatan 'irfani lainnya adalah falsafah *ishraqi* yang memandang pengetahuan diskursif (*al-hikmah al-batiniyyah*) harus dipadu secara kreatif harmonis dengan pengetahuan intuitif (*al-hikmah al-dhawqiyah*). Dengan pemaduan tersebut pengetahuan yang diperoleh menjadi pengetahuan yang mencerahkan, bahkan akan mencapai *al-hikmah al-haqiqah*.

Pengalaman batin Rasulullah Saw dalam menerima wahyu al-Qur'an merupakan contoh konkret dari pengetahuan 'irfani. Namun dengan keyakinan yang kita pegangi selama ini, mungkin pengetahuan 'irfani yang akan dikembangkan dalam kerangka *ittiba' al-Rasul*. Dapat dikatakan, meski pengetahuan 'irfani bersifat subyektif, namun semua orang dapat merasakan kebenarannya. Artinya, setiap orang dapat melakukan dengan tingkatan dan kadarnya sendiri-sendiri, maka validitas kebenarannya bersifat intersubjektif dan peran akal bersifat partisipatif. Sifat intersubjektif tersebut dapat diformulasikan dalam tahap-tahap sebagai berikut. Pertama-tama, tahapan persiapan diri untuk memperoleh pengetahuan melalui jalan hidup tertentu yang harus ia ikuti untuk sampai kepada kesiapan menerima "pengalaman". Selanjutnya tahapan pencerahan dan terakhir tahap konstruksi. Tahap terakhir ini merupakan upaya pemaparan secara simbolik di mana perlu, dalam bentuk uraian, tulisan dan struktur yang dibangun, sehingga kebenaran yang diperolehnya dapat diakses oleh orang lain.

Implikasi dari pengetahuan 'irfani dalam konteks pemikiran keislaman, adalah mengahmpiri agama-agama pada tataran substantif dan esensi spiritualitasnya, dan mengembangkannya dengan penuh kesadaran akan adanya pengalaman keagamaan orang lain (*the otherness*) yang berbeda aksidensi dan ekspresinya, namun memiliki substansi dan esensi yang kurang lebih sama. Kedekatan kepada Tuhan yang transhistoris, transkultural, dan dan transreligius diimbangi rasa empati dan simpati kepada orang lain secara elegan dan setara. Termasuk di dalamnya kepekaan terhadap problem-problem

kemanusiaan, pengembangan budaya dan peradaban yang disinari oleh pancaran *fitrah ilahiyah*.

3. Model Pemikiran *Burhani*

Burhan adalah pengetahuan yang diperoleh dari indera, percobaan dan hokum-hukum logika. Van Peursen mengatakan bahwa akal budi tidak dapat menyerap sesuatu, dan panca indera tidak dapat memikirkan sesuatu. Namun, bila keduanya bergabung timbullah pengetahuan, sebab menyerap sesuatu tanpa diimbangi akal budi sama dengan kebutaan, dan pikiran tanpa isi sama dengan kehampaan. *Burhani* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio melalui instrumen logika (induksi, deduksi, abduksi, simbolik, proses, dan lain-lain) dan metode diskursif (*batjiniyyah*). Pendekatan ini menjadikan realitas maupun teks dan hubungan antara keduanya sebagai sumber kajian.

Lepasnya pemahaman atas teks dari realita (konteks) yang mengitarinya, menurut Nasr Hamid Abu Zayd, akan menimbulkan pembacaan yang ideologis dan tendensius (*qira'ah talwiniyah mughridah*). Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini, pada akhirnya akan mengarah pada apa yang oleh Khalid Abu Fadl disebut sebagai hermeneutika otoriter (*authoritharian hermeneutic*). Hermeneutika otoriter terjadi ketika pembacaan atas teks ditundukkan oleh pembacaan yang subjektif dan selektif serta dipaksakan dengan mengabaikan realitas konteks.

Realitas yang dimaksud mencakup realitas alam (*kauniyyah*), realitas sejarah (*tarikhiyyah*), realitas sosial (*ijtima'iyah*) dan realitas budaya (*thaqafiyah*). Dalam pendekatan ini teks dan realitas (konteks) berada dalam satu wilayah yang saling mempengaruhi. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terikat dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus darimana teks itu dibaca dan ditafsirkan. Di dalamnya ada *maqulat* (kategori-kategori) meliputi *kulli-juz'i*, *jauhar-'arad*, *ma'qulat-alfaz* sebagai kata kunci untuk dianalisis.

Karena *burhani* menjadikan realitas dan teks sebagai sumber kajian, maka dalam pendekatan ini ada dua ilmu penting, yaitu '*ilmu al-lisan* dan '*ilmu al-mantiq*. Yang pertama membicarakan lafz-lafz, kaifiyyah, susunan, dan rangkaiannya dalam ibarat-ibarat yang dapat digunakan untuk menyampaikan makna, serta cara merangkainya dalam diri manusia. Tujuannya adalah untuk menjaga *lafz al-dalalah* yang dipahami dan menetapkan aturan-aturan mengenai lafz tersebut. Sedangkan yang terakhir membahas masalah *mufradat* dan susunan yang dengannya kita dapat menyampaikan segala sesuatu yang bersifat inderawi dan hubungan yang tetap di antara segala sesuatu tersebut, atau apa yang mungkin untuk mengeluarkan gambaran-gambaran dan hukum-hukum darinya. Tujuannya adalah untuk menetapkan aturan-aturan yang digunakan untuk menentukan cara kerja akal, atau cara mencapai kebenaran yang mungkin diperoleh darinya.

'*Ilmu al-mantiq* juga merupakan alat (*manahij al-adillah*) yang menyamaikan kita pada pengetahuan tentang maujud baik yang wajib atau mungkin, dan *maujud fi al-adhhan* (rasionalisme) atau *maujud fi al-a'yan* (empirisme). Ilmu ini terbagi menjadi tiga; *mantiq mafhum* (*mabhath al-tasawwur*), *mantiq al-hukm* (*mabhath al-qadaya*), dan *mantiq al-istidlal* (*mabhath al-qiyas*). Dalam perkembangan modern, ilmu mantiq biasanya hanya terbagi dua, yaitu *nazariyat al-hukm* dan *nazariyat al-istidlal*.

Dalam tradisi *burhani* juga kita mengenal ada sebutan *falsafat al-ula* (metafisika) dan *falsafat al-thani*. *Falsafat al-ula* membahas hal-hal yang berkaitan dengan *wujud al-'aradi*, *wujud al-jawahir* (*jawahir ula* atau *ashkhas* dan *jawahir thaniyah* atau *al-naw'*), *maddah* dan *surah*, dan *asbab* yang terjadi pada *maddah*, *surah*, *fa'il* dan *ghayah*; dan *ittifaq* (sebab-sebab yang berlaku pada alam semesta) dan *hazz* (sebab-sebab yang berlaku pada manusia).

Sedangkan *falsafat al-thaniyah* atau disebut juga ilmu al-tabi'ah, mengkaji masalah: hukum-hukum yang berlaku secara alami baik pada alam semesta (*al-sunnah al-'alamiyah*) maupun manusia (*al-sunnah al-insaniyah*); dan *taghayyur*, yaitu gerak baik azali (*harakah qadimah*)

maupun gerak maujud (*harakah hadithah* yang bersifat plural (*mutanawwi'ah*). Gerak itu dapat terjadi pada *jauhar* (substansi: *kawn* dan *fasad*), jumlah (berkembang atau berkurang), perubahan (*istihalah*), dan tempat (sebelum dan sesudah).

Dalam perkembangan keilmuan modern, *falsafat al-ula* (metafisika) dimaknai sebagai pemikiran atau penalaran yang bersifat abstrak dan mendalam (*abstract and profound reasoning*). Sementara itu, pembahasan mengenai hukum-hukum yang berlaku pada manusia berkembang menjadi ilmu-ilmu sosial (*social science, al-'ulum al-ijtima'iyah*) dan humaniora (*humanities, al-'ulum al-insaniyyah*). Dua ilmu terakhir ini mengkaji interaksi pemikiran, kebudayaan, peradaban, nilai-nilai, kejiwaan, dan sebagainya.

Oleh karena itu, untuk memahami realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial-keislaman, menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi (*sosiulujiiyah*), antropologi (*antrufulujiyyah*), kebudayaan (*thaqafiiyah*) dan sejarah (*tarikhiyyah*).

Pendekatan sosiologis digunakan dalam pemikiran Islam untuk memahami realitas sosial-keagamaan dari sudut pandang interaksi antara anggota masyarakat. Dengan metode ini, konteks sosial suatu prilaku keberagaman dapat didekati secara lebih tepat, dan dengan metode ini pula kita bisa melakukan reka cipta masyarakat utama. Pendekatan antropologi bermanfaat untuk mendekati masalah-masalah kemanusiaan dalam rangka melakukan reka cipta budaya Islam. Tentu saja untuk melakukan reka cipta budaya Islam juga dibutuhkan pendekatan kebudayaan (*thaqafiiyah*) yang erat kaitannya dengan dimensi pemikiran, ajaran-ajaran, dan konsep-konsep, nilai-nilai dan pandangan dunia Islam yang hidup dan berkembang dalam masyarakat muslim. Agar upaya reka cipta masyarakat muslim dapat mendekati ideal masyarakat, strategi ini pula menghendaki kesinambungan historis. Untuk itu, dibutuhkan juga pendekatan sejarah (*tarikhiyyah*). Hal ini agar konteks sejarah masa lalu, kini, dan yang akan datang

berada dalam satu kaitan yang kuat dan kesatuan yang utuh (kontinuitas dan perubahan). Ini bermanfaat agar pembaharuan pemikiran Islam tidak kehilangan jejak historis. Ada kesinambungan historis antara bangunan pemikiran lama yang baik dengan lahirnya pemikiran keislaman baru yang lebih memadai dan *up to date*.

Kendala yang sering dihadapi dalam penerapan pendekatan ini adalah sering tidak sinkronnya teks dan realitas. Produk ijtihadnya akan berbeda jika dalam pengarusutamaan teks atau konteks. Masyarakat lebih banyak memenangkan teks daripada konteks, meskipun yang lebih cenderung kepada kontekspun juga tidak sedikit.

F. Metode Dakwah NU

1. Dakwah NU Ala Nabi dan Wali Songo

Manusia terlahir dari seorang rahim ibu kemudian menerima pengajaran sesuai dengan kultur yang dimiliki oleh lingkungannya. Secara otomatis, watak primordialis itu akan tumbuh dan berkembang. Kecintaan yang cenderung pada pembelaan akan budayanya sendiri tentu tak dapat dipungkiri adanya. Jadi, semua kebudayaan adalah baik selagi tidak bertentangan dengan agama, seperti kaidah yang selalu digembargemborkan oleh para *khatib* di masjid-masjid NU bahwa adat menjadi hukum selama tidak bertentangan dengan agama.

Pembahasan masalah adat istiadat, sekarang banyak bermunculan aliran-aliran yang antikultural atau dekulturisasi, padahal mereka terlahir di tengah-tengah budaya tertentu, namun mereka malah mengobrak-abriknnya. Seorang dosen di Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga pernah berujar "*billahi, wallaahi, tallahi*, seandainya Nabi Muhammad lahir di Jogjakarta, maka ia tidak akan memakai jubah dan serban, tapi pakai *jarik* dan *blangkon*".⁴²

⁴²Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 43.

⁴²Slamet Efendi Yusuf, et al., *Dinamika Kaum Santri* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), 15.

⁴²Yusu et al., *Dinamika Kaum Santri*, 114.

⁴²Ibid.

Syaikh Ja'far Sadiq (Sunan Kudus) menggunakan prinsip *receptio de contrario* dalam peneraan hukum Islam. Prinsip ini pada dasarnya sangat megedepankan agama, sehingga hampir mengikis budaya yang ada sebelumnya. Berbeda lagi dengan Sunan Kalijaga yang menggunakan teori akulturasi-asimilasi dalam berdakwah, budaya yang lama masih digunakan dengan sedikit pengarah agar budaya yang ada tidak mengarah pada syirik ataupun *bid'ah* (*sayyi'ah*). Cara dakwah ini lebih halus dan tentu saja lebih banyak diiyakan oleh masyarakat luas. Seperti kenduri, selamatan orang meninggal yang semuanya sudah ada sejak masa sebelum islamisasi tanah Jawa. Model dakwah yang demikianlah yang akhirnya diturunkan kepada warga NU.⁴³

Jika kita sedikit menoleh ke belakang, kita bisa tahu bahwa sebenarnya metode dakwah akulturasi asimilasi juga dilakukan oleh Nabi Muhammad. Dalam sebuah hadits *sahih*, yang diriwayatkan oleh al-Imam Hakim dalam kitab *Al-Mustadrak*, Imam Abu Dawud dalam *Sunan Abi Dawud*, Imam Malik dalam *Al-Muwattha'* dan Imam al-Baihaqi dalam *Sunan Al-Kubra* semua meriwayatkan Hadits yang sanadnya berasal dari Buraidah Al-Aslami. "*Dahulu, waktu kami di Jahiliyah, apabila terlahir seorang anak di antara kami, maka kami menyembelih seekor kambing dan melumuri kepala anak tersebut dengan darah kambing itu. Namun ketika Allah mendatangkan Islam, kami menyembelih kambing, mencukur rambut kepala anak tersebut dan melumuri kepala bayi itu dengan minyak za'faran*".

⁴² Ibid., 16.

⁴² Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 91.

⁴² Ibid., 95.

⁴² Ibid., 62.

⁴² Yusuf, at al., *Dinamika Kaum Santri*, 17.

⁴² Ibid.

⁴² Ibid.

⁴² Aziz Masyhuri, *NU dari Masa ke Masa*, 128.

⁴² Maksoem Machfoedz, *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*, (Surabaya: Yayasan Kesatuan Umat, 1982), 31.

⁴² Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 50.

⁴² Ali Maschan Moesa, *Memahami Nahdatul Ulama: Urgensi Besar Membangun kembali Jembatan Putus*, (Surabaya: Pesantren Luhur al-Husna, 2010), 3.

⁴³ Ali Maschan Moesa, *Memahami NU*, (Surabaya: PP al-Husna, 2010), 5.

2. Proses Perkembangan Dakwah NU

Masing-masing daerah, memiliki proses dakwahnya masing-masing. Daerah perkotaan, misalnya dengan komposisi penduduk yang sebagian besar memiliki tingkat ekonomi tinggi, menjadikan dakwah lebih mudah namun tantangan juga terjadi karena tingkat pendidikan tinggi membuat warga semakin kritis dan ini mengharuskan agar para dai benar-benar menguasai agamanya.

Ada pula yang dipercaya melakukan dakwah karena keturunan. Seperti contoh *ascribed status* berupa julukan gus untuk anak-anak kyai tentu saja mendorong para “gus” untuk bisa berdakwah. Namun yang paling menarik rasanya ketika menilik pada proses dakwah di perkampungan.⁴⁴ Pada awalnya, seorang santri yang telah lulus dari pondok pesantren, pulang dengan ilmu yang telah ia pelajari. Di sebuah surau kampung, ia mengajar anak-anak tentang bagaimana cara yang benar untuk membaca al-Qur’an. Setelah itu kepercayaan masyarakat mendongkrak elektabilitasnya sebagai seorang ustadz. Ia dipercaya untuk mengisi pengajian di kampung. Karena kemasyhurannya, akhirnya banyak warga yang datang termasuk warga kampung lain. Karena tempat yang tidak memadai, maka dibuatlah sebuah tempat secara swadaya yang mampu menampung puluhan bahkan ratusan orang. Tanpa disadari seiring berjalannya waktu, telah terlahir sebuah pondok pesantren di kampung itu, dan terlahir pula seorang kyai baru. Bagitulah kiranya proses dakwah yang terjadi di kampung. Hal ini menjadi menarik karena dakwah yang dilakukan memang benar-benar berasal dari nol.

3. Perjalanan Dakwah NU

a. Zaman Dulu

Berawal dari sebuah kegalauan di tengah masyarakat Jombang yang berperilaku asosial, KH. Hasyim Asy’ari mencoba memberi sedikit semurat

⁴⁴Warsono dalam *Disertasi: Wacana Politik Kiai pada Era Pemerintahan Gus Dur; Apakah sebagai Intelektual Organik atau Intelektual Tradisional* (Surabaya: Universitas Airlangga, 2003).

cahaya mentari di bawah kanopi hujan. Tentu saja tidak mudah untuk berhadapan dengan orang-orang “*awam*” Jawa ini. Menaburkan ajaran Islam pada mereka hampir sama seperti melempar kail kecil di lautan yang penuh dengan hiu. Umpan dimakan, mereka kenyang, tali putus dan entah kemana. Namun usaha ini tetap dilakukan oleh KH. Hasyim Asy’ari yang tetap ingin melemparkan kailnya. Awalnya beliau hanya mempunyai beberapa santri yang berasal dari santri-santri yang mondok di tempat ayahnya.⁴⁵

Hidup memang tidak selalu mudah. Keberadaan seekor kucing di tengah jutaan tikus tentu mengundak respon tikus yang hendak balas dendam, ditambah lagi, suasana mencekam penjajahan Belanda yang berusaha membumihanguskan keberadaan orang pandai menjadi polemik tersendiri selain keterbatasan. Dinding pondok yang terbuat dari bambu setiap malam menerima tombak dari pasukan gerilya tidak dikenal, akibatnya para santri harus tidur berdesakan di bagian tengah ruangan jika tidak ingin terkena tombak. Ini adalah embrio NU yang lahir dari perjuangan dakwah yang amat sulit dan pelik.

b. Zamannya Pemerintahan Orde Baru

Sebagai sebuah kebutuhan demi menjaga eksistensi diri, NU terpaksa merasuki kancah politik praktis di era awal orde baru. Kebutuhan NU terhadap politik sebenarnya merupakan sesuatu yang tidak bersifat kekal (*pathok bangkrong*), namun lebih pada kebutuhan berjangka. Dalam suatu kurun waktu tertentu, politik sangat dibutuhkan, namun bisa jadi dalam kurun waktu yang lain, bisa saja terjadi degradasi nilai politik dalam catatan NU.⁴⁶

Pada awal 50’an, NU berpegang pada Masyumi dan kemudian memutar setirnya ke koridor PPP karena keberadaan NU di Masyumi yang hanya dianggap sebatas properti sebab kurangnya SDM yang modern.

⁴⁵Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1983), 159.

⁴⁶ Mujamil Qamar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), 248-260.

Sebelum memakai jas PPP, NU bahkan sempat berdiri sebagai partai politik sendiri dan menempati posisi empat besar dalam pemilu pertama.⁴⁷

Hasilnya PPP menjadi rival kuat bagi partai induk (partai pemerintah) Golkar yang dinahkodai oleh Suharto. Hal ini bukan tanpa alasan, NU dengan massanya yang banyak sangat mengancam stabilitas jumlah partisipan Golkar. Akhirnya, Golkar mengambil keputusan yang sangat konyol, di antaranya adalah dengan mengharamkan para PNS dan pekerja pemerintah memeluk partai lain selain Golkar.

Bukan hanya itu, umat Islam berdakwahpun, harus menerima penjagaan ketat dan apabila isi dakwah menyinggung borok pemerintah, maka sang dai harus rela turun panggung sebelum dijejil sepatu-sepatu kaum militer. Tidak jarang hal ini menghasilkan sebuah penangkapan. Bahkan Gus Dur sempat ditahan gara-gara menganggap pemerintah menghalangi kampanye PPP. Bukan hanya itu, otoritas pemerintah yang absolut juga terjadi di daerah. Berdasar dari pengakuan KH. Imam Shofwan (mantan ketum tanfidziyah PCNU Kab. Pati) pada awal 80'an beliau pernah dihukum dan dianiaya oleh beberapa anggota TNI gara-gara merobek semua bendera Golkar yang sebelumnya berkibar di sepanjang jalan raya Pati-Gembong.⁴⁸

Namun pada era pertengahan 80'an, golok-golok pemerintah melentur seiring keluarnya NU dari politik praktis yang ditandai dengan pagar pembatas kembali ke *Khittah* '26 pada tahun 1984 yang mendeklarasikan bahwa NU kembali pada wujud awalnya sebagai ormas yang fokus pada sosial keagamaan dan *civil society*. Pemerintah dan warga NU melega. Semua anggota NU berhak mengibarkan bendera politiknya masing-masing, dan secara otomatis banyak warga NU yang memakai jas kuning.

⁴⁷ Ibnu Qayyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 63-64.

⁴⁸ Mahrus Irsyam, *Ulama dan Partai Politik* (Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan, 1984), 168-169.

Kebijakan-kebijakan konyol yang dahulu pernah ada-pun kini telah menghilang. Dakwah Islam (khususnya NU) yang dahulu harus melalui perizinan yang begitu rumit, sekarang tinggal laporan di KUA setempat atau bahkan tidak sama sekali. Konten dakwahpun diberi kebebasan. Para PNS dan pegawai pemerintahan bahkan orang Golkar sekalipun tidak takut lagi mengikuti pengajian-pengajian dan majlis-majlis taklim milik NU, gedung-gedung pemerintah boleh digunakan sebagai sarana dakwah NU. Banyak pula kaum modernis yang mengikuti cara salat ala NU dan melakukan *amaliah* serba NU.

Dalam keadaan semacam ini NU merupakan anak emas yang baru lahir. Tidak pelak lagi jika NU mendapatkan perhatian lebih istimewa daripada kakaknya, Muhammadiyah. Terbukti pada awal 1990, NU mengirim 25 mubaligh sebagai wujud apresiasi program pemerintah, mengirim 1000 mubaligh ke tempat-tempat terpencil. Kaum mudapn ikut merayakan “kemerdekaannya”. Salah satunya adalah KOMADA (Korp Dakwah Mahasiswa) yang memiliki program-program rutin. Bahkan pada tahun 1994, KOMADA telah memiliki personil mubaligh sebanyak 180 orang yang 90% berasal dari kaum mahasiswa yang tersebar di 48 wilayah.⁴⁹

c. Zaman Sekarang

Zaman sudah mulai berubah. Untuk sekian dasawarsa terakhir telah banyak revolusi dan evolusi yang ada. Abad 21 merupakan puncak modernitas masa kini yang menciptakan insan-insan hebat dengan segala karyanya yang mampu mengubah dunia. NU akan baik-baik saja jika umatnya baik semua. NU di masa kini tidak sama dengan NU di masa lampau. Perkembangan pesat membuat setiap warga NU harus berpikir ekstra keras bagaimana menjaga eksistensi NU. Jalan yang paling baik untuk ditempuh adalah jalan dakwah.

Dakwah bukan sekadar mengaji bersama, ceramah di atas panggung atau hal-hal lain yang menjadikan superioritas para pendai memuncak. Namun dakwah NU harus dilakukan dalam berbagai aspek jika kita masih

⁴⁹ Ibid.

ingin melihat bendera NU berkibar untuk setidaknya 50 tahun ke depan. Namun kita juga harus mengenal segmentasi objek dakwah. Dengan kendaraan politik misalnya. Kebebasan berkomunikasi sangat memungkinkan seseorang mengemudikan kendaraan politik dengan bendera NU. Targetnya adalah para pemeluk politik. Dengan berpolitik secara baik (secara NU), maka orang-orang politik akan tertarik, dan secara tidak langsung, kita sudah berdakwah. Kemudian media sosial juga bisa menjadi media dakwah dengan target segmen para pemuda. Sangat besar kemungkinan di zaman sekarang ini *majlis ta'lim* hanya diisi oleh kalangan 40 tahunan ke atas, sementara kaum muda sibuk dengan dunianya, dunia maya. Maka sudah saatnya pemuda NU ikut tergerak untuk menyampaikan dakwah secara "gaul" melalui media-media yang disukai oleh target dakwah.⁵⁰

Jadi, di era modern ini, sebenarnya semua profesi, semua kegiatan yang kita lakukan dapat diselipkan dakwah dengan berbagai model baik tersurat maupun secara tersirat. Namun yang patut diketahui adalah integritas menegakkan idealitas *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*.

G. Kesimpulan

NU adalah organisasi kemasyarakatan yang berjuang sepenuh hati untuk menyelamatkan umat. NU berjuang berjuang medan dakwah, pendidikan, sosial, politik dan sebagainya. Belakangan ini, NU dijadikan kiblat Islam di seluruh penjuru dunia. Baik dalam hal nasionalismenya maupun dalam hal kesantunannya. Dalam bidang dakwah, NU menganut sistem dakwah Nabi Muhammad dan para sahabat Nabi, yang elegan, santun, komunikatif budaya dan tradisi, serta tidak melawan arus. NU dulu dan sekarang, bahkan pada masa-masa yang akan datang, tetap berkomitmen untuk mensyiarkan ajaran Rasulullah dan tradisi para sahabatnya. Tepatnya, NU akan memperjuangkan ajaran Ahlussunnah wal Jamaah (aswaja) sampai betul-betul membumi di persada bumi pertiwi ini.

⁵⁰ Imam Suprayogo, *Kiai dan Politik: Membaca Citra Politik Kiai*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), 119-121.

DAFTAR PUSTAKA

- Abadi, M. Nasir. 2014. *Mengenal Model Istinbat Hukum NU* dalam buku Kapita Selekta Dakwah Islamiyah. Surabaya: Kop4.
- Abu al-Farj Muhammad Ibn al-Nadim. 1996. *al-Fihrisat*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1983. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Ismail, Ibnu Qayyim. 1997. *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial* Jakarta: Gema Insani Press.
- Irsyam, Mahrus. 1984. *Ulama dan Partai Politik*. Jakarta: Yayasan Pengkhidmatan
- Ismail, Ibnu Qayyim. 1997. *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. 1993. *Bunyat al-'Aql al-'Arabi; Dirasah Tahliliyah Naqdiyah Li Nazmi al-Ma'rifah fi al-Thaqafah al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. 1994. *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. 1991. *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al'Arabi.
- Al-Jabiri, Muhammad Abid. Tt. *Madkhal Ila Falsafat al-'Ulum*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyah.
- Masyhuri, Aziz . *NU dari Masa ke Masa*.
- Machfoedz, Maksoem. 1982. *Kebangkitan Ulama dan Bangkitnya Ulama*. Surabaya: Yayasan Kesatuan Umat.

- Moesa, Ali Maschan. 2010. *Memahami Nahdatul Ulama: Urgensi Besar Membangun kembali Jembatan Putus*. Surabaya: Pesantren Luhur al-Husna.
- Mokhtar, Affandi. 1999. Dialektika Jam'iyah dan Jama'ah Nahdatul Ulama dalam Kepemimpinan Gus Dur", dalam *Dinamika NU: Perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung (1994) ke Muktamar Kediri (1999)*. Jakarta: Penerbit Harian Kompas Bekerjasama dengan Lakpesdam NU.
- Mas'ud, Abd. Rahman. 2004. *Intelektual Pesantren, Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LkiS.
- Mahfudh, Sahal. 1994. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LkiS.
- M. Aunul Abied Shah (edt). 2001. *Islam Garda Depan: Mosak Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan Media Utama.
- Rifyal Ka'bah. 1998. *Keputusan Lajnah Tarjih Muhammadiyah dan Lajnah Bahtsul Masail NU sebagai Keputusan Ijtihad Jama'i di Indonesia*, Jakarta: Disertasi Doktor Universitas Indonesia.
- Sitompul, Einar Martahan. 2010. *NU dan Pancasila*. Yogyakarta: LKiS.
- Suprayogo, Imam. 2007. *Kiai dan Politik: Membaca Citra Politik Kiai*. Malang: UIN Malang Press.
- Yusuf, Slamet Efendi, et al. 1983. *Dinamika Kaum Santri*. Jakarta: Rajawali Press.
- Warsono. 2003. *Wacana Politik Kiaii pada Era Pemerintahan Gus Dur; Apakah sebagai Intelektual Organik atau Intelektual Tradisional*. Surabaya: Universitas Airlangga.
- Qamar, Mujamil. 2002. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Zahro, Ahmad. 2010. *Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta: LkiS.