

KAJIAN USHUL FIQIH DI PESANTREN TRADISIONAL: *Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Kediri*

Abdul Mughits

Staf pengajar PP. Wahid Hasyim Yogyakarta dan Alumnus
Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendahuluan : Artikulasi Posisi Ilmu Ushul Fiqih

Ushul Fiqih (selanjutnya sering disebut ushul), sebagaimana dikatakan Imran Ahsan Khan Nyazee, adalah "ratunya cabang ilmu pengetahuan Islam" (*the queen of Islamic sciences*).

Urgensi disiplin ilmu ini terletak pada posisinya sebagai prasyarat kegiatan ijtihad guna menjawab berbagai persoalan hukum yang muncul. Sedangkan hukum Islam adalah cabang keilmuan Islam yang paling dinamis dan selalu aktual dalam kehidupan manusia. Meskipun ilmu ushul ini lahir di tengah ramainya pertumbuhan dan dinamika cabang-cabang ilmu Islam lainnya, tetapi eksistensinya telah me-



mosisikan hukum Islam sebagai disiplin ilmu yang sangat terhormat. Bahkan, keahlian dalam ilmu ushul ini juga meniscayakan keahlian di bidang ilmu-ilmu lainnya,¹ seperti *'ulum al-tafsir* dan *'ulum al-hadis*.² Dalam sejarahnya, ilmu ushul

ini mengalami berbagai ragam pertumbuhan, penyaringan, modifikasi, dan penerapannya oleh para ulama mulai abad klasik hingga saat ini.

Ushul fiqih tidak lain adalah metodologi hukum Islam itu sendiri. Produknya adalah fiqih. Ushul fiqih selalu mengiringi kelahiran fiqih. Keduanya tidak dapat berdiri sendiri-sendiri, tetapi senantiasa berjaln berkelindan ibarat sekeping mata

¹Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law*, (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), hlm. 1.

²Terutama ketika berbicara tentang kaidah-kaidah bahasa. Lihat Subhi al-Salih, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), hlm. 299-312 dan; al-Salih, *'Ulum al-Hadis wa Mustalahuhu*, cet. IX, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), hlm. 113-114.

uang yang kedua sisinya tak dapat terpisahkan. Oleh karena itu, pemahaman hukum Islam itu harus mengintegrasikan antara ushul dan fiqihnya, bukan fiqih semata.

Tentang urgensi ushul dalam ijtihad ini sudah banyak disinggung oleh para ulama. Abu Ishaq al-Syatibi (w. 790 H) menilai bahwa kaidah ushuliyah itu bernilai *qath'i* karena dikonklusikan secara koraborasi induktif (*al-istiqra' al-ma'nawi*) dari universalitas syari'at (*kulliyat al-syari'ah*) yang bernilai *qath'i*,³ sehingga disiplin ilmu ushul ini menjadi syarat mutlak bagi orang yang hendak melakukan ijtihad⁴ yang tak terbantahkan. Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H) berpendapat bahwa disiplin ilmu yang paling penting bagi mujtahid adalah ushul fiqih. Al-Ghazali sendiri menganggap ushul sebagai sarana latihan metodologis bagi mujtahid.⁵

Dalam khazanah hukum Islam ushul disebut dengan judul yang berbeda-beda, mulai dari istilah aslinya, ushul fiqih,

sampai istilah-istilah lainnya yang semisal.⁶ Meskipun istilah-istilah yang digunakan itu berbeda-beda, tetapi pada dasarnya memiliki tujuan yang sama, yaitu ingin menjelaskan hakikat ilmu ushul itu sendiri. Hanya saja, ketika berbicara tentang isi atau cakupan ilmu ini, maka ada beberapa istilah yang perlu dijelaskan kembali,⁷ seperti penyamaan ushul dengan kajian teori-teori hukum di Barat yang sering menggunakan istilah "jurisprudensi" untuk menunjuk kepada istilah metodologi hukumnya. Sementara istilah tersebut, di Barat, diterapkan ke dalam dua wilayah kajian hukum yang berbeda, yaitu jurisprudensi umum dan jurisprudensi khusus. Jurisprudensi khusus menjelaskan tentang teori-teori hukum materiil yang terkadang melintasi cabang-cabang hukum, seperti konsep hak, konsep kepemilikan, dan konsep kewajiban. Sedangkan jurisprudensi umum menjelaskan konsep-konsep yang lebih luas lagi, yaitu hakikat dan konsep hukum,

³Abu Ishaq Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Mesir: tnp., t.t.), I: 3.

⁴Muhammad Al-Khudari Bek, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1988), hlm. 16.

⁵Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), II: 250.

⁶Al-Syafi'i (150-204 H) sendiri, sebagai 'guru arsitek' ilmu ushul ini, memakai istilah "al-kitab" (yang kemudian disebut *al-Risalah*) untuk menyebut judul kitab ushul-nya. Al-Ghazali (w. 505 H) memakai judul *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Al-'Amidi (w. 631 H) memakai istilah *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Justru pada abad-abad modern ini banyak penulis yang menggunakan istilah aslinya, seperti 'Abd al-Wahhab Khallaf memakai judul *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Muhammad Abu Zahrah dengan judul *Ushul al-Fiqh*, demikian juga Muhammad Hudari Bik, Wahbah al-Zuhaili memakai judul *Ushul al-Fiqh al-Islami* dll. Adapun karya-karya ilmiah dalam bidang ilmu ushul yang berbahasa Inggris ilmu ini disebut dengan banyak title, seperti *Islamic Jurisprudence*, *Islamic Legal Theory*, *Methodology of Islamic Law*, *the Principles of Islamic Jurisprudence* dan *the Foundations of Islamic Jurisprudence*. Lihat Muhammad Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, edisi revisi (Combridge: Islamic Texts Society, 1991).

⁷Nyazee, *op. cit.*, hlm. 1.

alasan menaati hukum, metode penemuan hukum, teori legalisasi, dan sistem hukum. Kaitannya dengan kajian ini yang lebih relevan dengan ilmu ushul adalah istilah terakhir. Sedangkan istilah pertama lebih relevan dengan disiplin fiqh dan teori-teorinya, yaitu *al-qawa'id al-fiqhiyyah* atau *al-qawa'id al-kulliyah*,⁸ yang juga bagian dari ushul.

Dalam analogi hukum modern, ushul sering disebut dengan istilah teori hukum Islam. Sebagai teori, ilmu hukum hanya menjawab pertanyaan, "Apakah hukum itu?" "Bagaimana para hakim itu menemukan dan menerapkan hukum dalam kasus-kasus berat?" Ketika teori hukum itu menganalisis "Apa yang dilakukan oleh seorang hakim", maka ushul meletakkan dasar-dasar metodologis yang harus digunakan dalam menemukan dan menerapkan hukum itu. Jika teori hukum itu berupaya mengetahui dan mencatat proses yudisial, maka ushul adalah ilmu yang menentukannya (*to gov-*

ern it). Dengan kata lain, teori hukum lebih berperan sebagai acuan praktis, sedangkan ushul berperan sebagai acuan praktis dan teoritis sekaligus. Karena, di samping sebagai metodologi, ushul juga merupakan bagian dari epistemologi hukum Islam. Jadi, perbedaan pokok antara keduanya adalah dalam fungsi dan pendekatan. Dalam hal ini, peran ushul fiqh lebih luas dibanding teori hukum atau jurisprudensi umum di Barat.

Dalam menjawab pertanyaan "what is law?" ushul fiqh menjelaskan asal-usul, hakikat, dan sistem hukum Islam. Di samping itu, ushul juga menjelaskan secara terperinci bagaimana hukum itu dianalisis dalam kategori yang berbeda-beda dan bagaimana pengaruh timbal balik antar kaidah-kaidah itu.

Secara epistemologis, hukum Islam harus digali dari sumber-sumbernya. Proses penggalian tersebut kemudian dibantu dan disempurnakan oleh sistem penafsiran yang otoritatif. Ushul dalam hal

⁸Meskipun *al-qawa'id al-ushuliyah* dan *al-qawa'id al-fiqhiyyah* mempunyai fungsi yang sama, yaitu sebagai metode penemuan hukum, namun keduanya memiliki beberapa perbedaan. Pertama, jika *al-qawa'id al-ushuliyah* itu dicetuskan oleh ulama ushul, maka *al-qawa'id al-fiqhiyyah* dicetuskan oleh ulama fiqh. Kedua, jika *al-qawa'id al-ushuliyah* memuat pedoman penggalian hukum dari sumber aslinya maka *al-qawa'id al-fiqhiyyah* merupakan juklak atau operasionalisasi dari *al-qawa'id al-ushuliyah*. Lihat Muhsin Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 98. Ulama yang pertama kali membedakan kedua jenis kaidah itu adalah Syihab al-Din al-Qarafi (w. 684 H). Lihat Al-Qarafi, *al-Furuq*, I:2-3. Lebih rincinya perbedaan dapat dibaca dalam Said Aqil Husin al-Munawwar, "al-Qawa'id al-fiqhiyyah dalam Perspektif Hukum Islam", dalam al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, No. 62/XII/1998ISSN 0126-012X), hlm. 117-119; Tengku Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Madzhab*, cet. 1 (Semarang: PT.Pustaka Rizki Putra, 1997), hlm. 5; Ibn Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, (Riyad: Matba'ah al-Riyad, t.t.), XXXIX: 167; 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-'Ilm, t.t.), hlm. 12-13 dan; Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Ttp.: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1377/1958), hlm. 9-10.



ini memberi prinsip-prinsip metodologis bagi sistem penafsiran tersebut dan berperan sebagai acuan teoritis dan praktis. Jika madzhab-madzhab dalam fiqh merupakan produk dari interpretasi

ulama atas sumber-sumber hukum, maka disiplin ushul inilah yang bisa menjelaskan bangunan metodologi dan produk-produknya yang beragam itu, yaitu fiqh dan wilayah *khilafiyah*-nya.

Namun, urgensi ushul sebagai metodologi hukum Islam di atas, kurang mendapatkan perhatian hampir di seluruh pesantren. Mereka lebih menitikberatkan kajian fiqhnya daripada ushulnya. Bahkan, seolah-olah mereka menganggap bahwa fiqh merupakan *the final truth* dan ilmu praktis yang harus diterima secara *taken for granted*.⁹

Pesantren Tradisional dan Paham Fiqh Madzhabi

Mengkaji Islam tradisional di Indonesia hampir mustahil menafikan kajian tentang pesantren.¹⁰ Pesantren adalah sebuah lembaga pendidikan Islam non-formal¹¹ yang masih banyak melestarikan tradisi dan ajaran ulama masa lalu, utamanya adalah ulama abad klasik (abad VII-XIII M).¹² Keterikatan terhadap tradisi

⁹A. Malik Fajar, "Sintesa antara Perguruan Tinggi dan Pesantren", dalam Nurcholil Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren*, cet. 1 (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997), hlm. 14.

¹⁰Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi dan Kuasa*, (Yogyakarta: LkiS, 1994), hlm. 150; Manfred Ziemek, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 2; Marwan Saridjo dkk., *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia* (Jakarta: Dharma Bhakti, 1980), hlm. 7 dan; M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad, Politik Keagamaan*, (Yogyakarta: Al-Amin Pres, 1416/1996), hlm. 11 dan 22.

¹¹Disebut lembaga non-formal karena eksistensinya berada dalam jalur sistem pendidikan kemasyarakatan. Ia merupakan program pendidikan yang disusun sendiri dan pada umumnya bebas dari ketentuan formal. Lihat M. Nashihin Hasan, "Karakter dan Fungsi Pesantren" dalam *Dinamika Pesantren*, (Jakarta: P3M, 1988), hlm. 110.

¹²Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 1. Pendapat yang berbeda bahwa tradisi itu berasal dari abad pertengahan (abad ke 12-15 M). Lihat Marwan Saridjo dkk., *op. cit.*, hlm. 32. Hal ini dapat dimaklumi karena kitab-kitab syarah di pesantren itu banyak ditulis pada abad pertengahan.

itu menggambarkan fenomena tradisi klasik yang masih hidup pada masa sekarang, walaupun tidak secara total. Tradisi itu ditandai oleh kitab-kitab yang dikaji di pesantren yang merupakan hasil transmisi dari ulama abad klasik dan tengah.¹³ Disiplin ilmu yang paling populer di pesantren adalah fiqh karena menjadi acuan dalam praktik keagamaan sehari-hari.¹⁴

Cabang inilah yang kemudian menjadi penentu ciri khas-tipikal pesantren, yaitu penganut paham fiqh madzhabi. Paham ini secara kultural telah berhasil membangun fanatisme dalam bermadzhab, khususnya madzhab Syafi'i.¹⁵ Di

pesantren, paham ini sudah mentradisi dan mengideologi sampai kitab-kitabnya pun dibakukan yang kemudian dikenal dengan *al-kutub al-mu'tabarah*,¹⁶ kitab-kitab yang dianggap paling otoritatif dalam aktivitas istinbat hukum. Meskipun secara formal kitab-kitab *mu'tabarah* tersebut mencakup empat madzhab Sunni,¹⁷ tetapi dalam praktiknya madzhab Syafi'i-lah yang paling populer.¹⁸

Dalam tradisi pesantren, setidaknya ada empat macam metode *istinbat*,¹⁹ yaitu *qawli*, *taqrir jama'i*, *ilhaqi*, dan *manhaji*. Metode *qawli* adalah perujukan pada kitab-kitab fiqh secara tekstual

¹³Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren, Tarekat dan Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1402/1999), hlm. 17. Kalaupun terdapat kitab-kitab keluaran abad tengah dan modern hal itu berupa ringkasan (*mukhtasar*), menambah catatan pinggir (*hasyiyyah*) dan penjelasan (*syarh*) yang tidak bergeser dari isi kandungannya.

¹⁴*Ibid.*, hlm. 112. Sehingga keahlian dalam fiqh menjadi konotasi yang terkuat bagi kepemimpinan keagamaan Islam di lingkungan tradisi pesantren. Lihat Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren*, cet. 1 (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997), hlm. 8. Sebagai informasi pendukung, dalam kegiatan Lajnah BM NU mulai 1926-1999, dari 505 keputusan terdapat 428 keputusan (84,8%) di bidang fiqh dan 77 (15,2%) adalah non-fiqh. Lihat Ahmad Zahro, "Lajnah. Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, 1926-1999" (Yogyakarta: Disertasi PPS IAIN Sunan Kalijaga, 2001), hlm. 66.

¹⁵ Madjid, *ibid.*, hlm. 13.

¹⁶Kitab-kitab *al-Mu'tabarah* adalah kitab-kitab yang dianggap otoritatif dan diakui di lingkungan pesantren. Lihat Ahmad Zahro, *op. cit.*, hlm. 130.

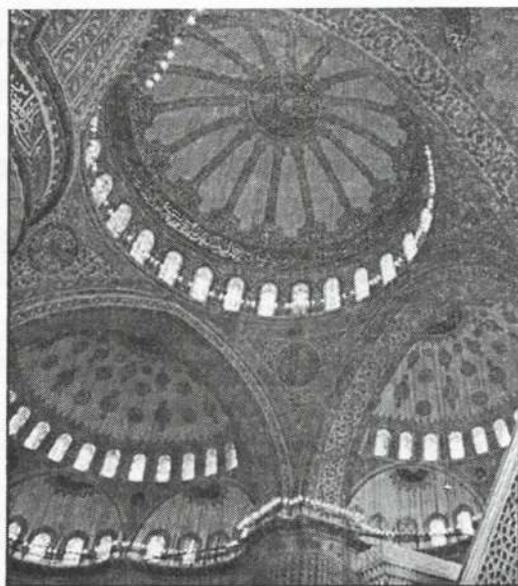
¹⁷Lihat Saifullah Ma'shum (ed.), *Kharisma Ulama, Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 80.

¹⁸Menurut Martin van Bruinessen bahwa jumlah kitab-kitab fiqh yang terpopuler di pesantren kurang lebih 24 kitab. Dari 24 kitab itu yang paling populer adalah *Fath al-Mu'in*, *Taqrib*, *Fath al-Qarib*, *Kifayah al-Akhyar*, *Fath al-Wahhab*, *Safmah* dan *Sullam at-Taufiq*. Lihat Bruinessen, *op. cit.*, hlm. 115.

¹⁹Dalam paham pesantren tradisional dipakai term *istinbat*, bukan *ijtihad*. Alasannya adalah karena otoritas *ijtihad* hanyalah berada di tangan para mujtahidin generasi pertama Islam sampai lahirnya imam-imam madzhab empat. Sedangkan generasi sesudahnya hanya memiliki otoritas menyimpulkan (*mengistinbat*-kan) atau mensintesiskan pendapat para mujtahidin atau imam madzhab, bukan menggali hukum dari sumber aslinya (*ijtihad*). Hal ini menggambarkan betapa sulitnya mencari orang yang sudah memenuhi syarat *ijtihad* menurut paham pesantren, sebagaimana yang sudah ditentukan oleh para ulama terdahulu.

(redaksional) atau hanya dengan mencari ungkapan (*ta'bir*)²⁰ dalam kitab-kitab fiqh. Jika dalam pencarian ini menemukan satu 'aspek pendapat' (*wajh*)²¹ atau *qawl*,²² maka itulah yang diambil. Jika ternyata ditemukan lebih dari satu *wajh* atau *qawl*, maka ditempuh metode *taqrir jama'i*, yaitu menetapkan pilihan salah satu *wajh* atau *qawl* dengan cara bermusyawarah secara kolektif. Jika tidak ditemukan *ta'bir* dalam kitab-kitab fiqh tersebut, maka menggunakan metode *ilhaqi* (*ilhaq al-masa'il bi naza'iriha*), yaitu menyamakan (mengiyaskan) masalah riil (*waqi'iyyah*) dengan ketetapan hukum dalam kitab fiqh karena ada *ratio legis* (illat hukum) yang mirip atau bahkan sama.²³ Terakhir, jika dengan jurus *ilhaqi* ini tetap menemukan kebuntuan karena tidak menemukan *al-ashl* dalam kitab-kitab fiqh, maka ditempuh metode *manhaji* (metodologis), yaitu model penerapan kaidah-kaidah *ushuliyyah* dan *fiqhiyyah* imam madzhabnya secara langsung.²⁴

Dalam praktiknya, metode *qawli* dan *taqrir jama'i* adalah metode yang paling



sering diterapkan dibanding dengan metode *ilhaqi* dan *manhaji*-nya. Hal ini menggambarkan lemahnya peran pesantren dalam menerapkan metodologi hukum Islam atau *ushul al-fiqh*.

Tentu fenomena di atas menyimpan banyak pertanyaan metodologis dan epistemologis, mengapa pesantren berpegang pada metode istinbat yang demikian itu, cenderung *qawli* daripada

²⁰*Ibarah* (*ta'bir*) adalah ungkapan atau bunyi teks dari kitab. Di beberapa pesantren istilah *ta'bir* yang lebih populer digunakan.

²¹*Wajh* (wajah) adalah pendapat ulama madzhab.

²²*Qawl* adalah pendapat imam madzhab.

²³Secara teknis metode ini sama dengan metode qiyas. Tetapi secara teoritis berbeda karena *al-ashl* (sumber) dan hukumnya dalam qiyas itu diambil dari al-Qur'an dan Sunnah yang *qath'i*, sebagaimana yang dipegangi al-Syafi'i (150-204 H/767-820 M), sedangkan *al-ashl* dan hukumnya dalam metode *ilhaqi* diambil dari kitab-kitab fiqh yang bernilai *zann* (prasangka, hipotetik, spekulatif). Satu sisi fenomena ini menunjukkan adanya pertentangan secara metodologis dalam qiyas antara al-Syafi'i dan paham pesantren salaf yang mayoritas mengklaim bermadzhab Syafi'i. Di sisi lain, menunjukkan paham ke-*ta'zim*-an pesantren terhadap hazanah fiqh madzhab Syafi'i, sehingga tidak berani secara *muntasib* menggunakan metode imam madzhabnya.

²⁴Tentang informasi ini dapat dilihat dalam Zahro, *op. cit.*, hlm. 11 dan 153.

manhaji. Adakah hal itu berangkat dari “kesadaran” metodologis? Jika demikian, lalu bagaimana kerangka teoritik dan metodologinya? Faktor apa yang sesungguhnya menentukan kecenderungan itu? Adakah kaitannya dengan tradisi pesantren, seperti ajaran etika, dan struktur sosial yang hidup di pesantren? Kemudian bagaimana dengan kajian

metodologi hukum Islam di pesantren itu sendiri?

Nampaknya kecenderungan *madzhabi* ini juga terjadi dalam cabang ushul dengan melihat kitab-kitab ushul yang diajarkan di pesantren yang seluruhnya *Syafi'iyah*,²⁵ meskipun kitab ushul karya al-Syafi'i (150-204/767-820) sendiri, *Al-Risalah*²⁶ yang merupakan kitab metode ijtihad imam

²⁵Menurut Bruinessen ada tujuh kitab ushul yang paling populer di pesantren, yaitu *Lata'if al-Isyarat*, karya 'Abd al-Hamid al-Qudsi (w. 1334/1916); *Jam' al-Jawami'*, karya Taj al-Din al-Subki (727-771/1327-1369); *al-Luma'*, karya Ibrahim ibn 'Ali al-Syairazi (w. 476/1083), pengarang kitab *Al-Muhazzab*; *Al-Asybah wa al-Naza'ir*, karya Jalal al-Din al-Syuyuti (w. 911); *al-Waraqat*, karya 'Abd al-Malik al-Juwaini (w. 478/1085); *Al-Bayan*, karya 'Abd al-Hamid Hakim (w. 1379/1959) dan *Bidayah al-Mujtahid*, karya Ibn al-Rusyd (520-594/1126-1198) pengikut madzhab Maliki. Lihat Bruinessen, *op. cit.*, hlm. 115. Menurut hemat penulis, meskipun kitab *Bidayah al-Mujtahid* menampilkan beberapa teori ushul para ulama dalam masalah-masalah *khilafiyah* tetapi materi kitab tersebut lebih umum disebut sebagai kitab *fiqh al-muqaran* (fiqh perbandingan) daripada kitab ushul. Sehingga kitab ini termasuk kategori kitab fiqh.

²⁶Menurut Ahmad Muhammad Syakir, pentahkik kitab *al-Risalah*, sebagaimana dikutip Daniel Djuned, bahwa kitab *al-Risalah* yang ada di tangan kita sekarang adalah hasil *imla'* (dikte)-nya yang kedua kalinya di hadapan para murid-muridnya ketika beliau di Mesir lewat jalur riwayat Rabi' ibn Sulaiman, murid al-Syafi'i. *Imla'*-nya yang kedua ini merupakan hasil memorinya dari *imla'*-nya yang pertama ketika masih tinggal di Bagdad. Sedangkan hasil *imla'* yang pertama itu sudah hilang. Penulisan *al-Risalah* itu atas permohonan salah seorang ahli hadis kenamaan di Hijaz, 'Abd al-Rahman ibn al-Mahdi (135-198/813-854). Awalnya kitab itu diberi nama *al-Kitab* lalu dikenal dengan sebutan *al-Risalah* yang berarti “surat” (*epistle*), karena kitab itu disampaikan kepada Ibn Mahdi dengan dikirimkan. Lihat Daniel Djuned, *Suatu Telaah Terhadap Hadis-hadis Kitab al-Risalah Imam al-Syafi'i*, (Jakarta: Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1989), hlm. 42-44. Menurut klaim mayoritas ahli ushul, terutama kalangan ulama Sunni, bahwa *al-Risalah* adalah kitab ushul yang pertama kali ditulis dalam sejarah, sehingga *ipso facto* al-Syafi'i (150-204/767-820), pengarang kitab ini, didaulat sebagai ‘guru arsitek’ atau peletak dasar (*pioneer*) dalam ilmu ushul fiqh. Dalam babak selanjutnya kitab ini menjadi rujukan utama para ahli ushul mutakallimin sesudahnya, terutama madzhab Syafi'i, sehingga menggambarkan adanya kontinuitas sejarah antara *al-Risalah* dengan kitab-kitab sesudahnya. Lihat Ahmed Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), hlm. xv dan 178-216. Klaim ini disangkal oleh Wael B. Hallaq. Menurutnya, kontinuitas itu tidak ada. Hal itu hanya kreatifitas ulama generasi akhir abad II H dan akhir III H karena kitab-kitab ushul *Syafi'iyah* itu baru muncul pada akhir abad III H dan awal abad IV H. Paling tidak, ada kurang lebih satu abad fase kekosongan kitab ushul. Oleh karena itu, *Al-Risalah* tidaklah populer pada masa kelahirannya, apalagi diklaim sebagai sintesis antara dua kubu Islam Rasionalis Kufah dan Tradisionalis Basrah. Klaim terakhir ini juga tidak terbukti, karena dua kubu itu sama-sama tidak tertarik dengan kitab al-Syafi'i tersebut. Lihat Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 44-51 dan; “Was al-Syafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence”, dalam *International Journal of Middle East Studies*, 1993, hlm. 25.

madzhabnya sendiri, tidak termasuk dalam keretanan kitab-kitab ushul tersebut. Demikian pula kitab ushul bermadzhab yafi'i lainnya—yang sebenarnya lebih lengkap—seperti *Al-Mustashfa*-nya Al-Ghazali (420-505 H)²⁷ dan *Al-Ihkam*-nya Al-Amidi (w. 631 H)²⁸ juga kurang populer di pesantren.

Di samping itu, kitab-kitab ushul di pesantren dipelajari tidak lebih hanya sebagai informasi ilmu secara teoritis, belum sampai pada tingkat praktis-aplikatifnya, sehingga nampak sekali kecenderungan *fiqh qawli* daripada *fiqh manhaji*-nya.

Al-Falah Ploso sebagai Pesantren Salaf

Pesantren Al-Falah terletak di desa Ploso kecamatan Mojo kabupaten Kediri Jawa Timur atau 15 km dari kota Kediri dan 22 km dari kota Tulungagung. Tepat di depan gerbang pesantren dilewati jalan pedesaan yang menghubungkan kota Kediri dan Tulungagung. Di sebelah timur (atau belakang) pesantren terdapat sungai besar Brantas dari arah jantung kota Kediri.²⁹ Pesantren Al-Falah termasuk pesantren terbesar di kecamatan Mojo. Jumlah santrinya sekitar 4000 orang yang berasal dari seluruh wilayah nusantara. Mereka mayoritas berasal dari Jawa Timur

dan Jawa Tengah. Di samping santri yang tinggal di dalam pesantren, juga ada sekitar 160 santri luar (*kalong, nglaju, nduduk*), dengan perincian 68 santri putra dan 94 santri putri) yang berasal dari desa-desa sekitarnya.³⁰

Pesantren Al-Falah Ploso mulai dirintis pada pertengahan tahun 1924 oleh seorang santri kelana, Haji Djazuli Usman, penduduk asli Ploso. Pengajian di pesantren yang dirintis H. Djazuli ini merupakan kontinuitas dari pengajian anak-anak (semacam TPA) desa sekitar Ploso yang juga dirintisnya. Pada awal berdirinya, pesantren ini hanya dihuni 12 orang santri. Dalam perkembangannya, jumlah santrinya kian bertambah dan akhirnya menjadi pesantren besar. Oleh karena latar belakang pendidikan pendirinya adalah pesantren *salafi*, maka sistem pendidikan yang diterapkan di Al-Falah juga sistem pendidikan *salafi*.

Secara formal, label *salafi* disebutkan dalam nama pesantren ini, yaitu *al-Tarbiyyah al-Islamiyyah al-Salafiyyah*. Jargon *salafi* ini juga banyak dijumpai dalam *sticker* yang ditempel para santri, seperti "Al-Falah Salafi Abadi". Tetapi, tentang istilah *salafi* ini, pesantren Al-Falah memiliki terminologi sendiri, yaitu mengikuti ulama terdahulu yang termasuk

²⁷Al-Ghazali, *al-Mustashfa*

²⁸Saif al-Din Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Ali ibn Muhammad al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr, 1417/1996)

²⁹Diambil dari data desa Ploso

³⁰Wawancara dengan Sekdes Ploso dan Kadus Ploso, Bapak M. Yasin



dalam lingkup paham Ahlussunnah Waljama'ah (Aswaja), dengan tanpa batas kurun waktu tertentu, yang telah mewariskan ilmu dan ajaran agama. Tentu saja terminologi ini tidak sama dengan terminologi salaf dalam khazanah Islam, yaitu generasi abad I sampai awal abad III H. Pasca generasi ini adalah ulama *Khallaf* (abad III H), ulama *Mutaqaddimun* (abad IV H) dan *Muta'akhhirun* (pasca abad IV H). Sementara pesantren ini justru banyak mewarisi tradisi intelektual dan keagamaan ulama pasca salaf, seperti kitab-kitab terbitan abad IV sampai abad modern. Meskipun demikian, hal itu dapat dipahami bahwa *ittiba'* pesantren terhadap ulama salaf itu tidak harus dalam pengertian tekstualis, tetapi juga dalam pengertian filosofis (*ideal-moral*), termasuk produk pemikiran para ulama pasca salaf yang masih mengacu kepada ajaran ulama salaf. Sebagai contohnya adalah bahwa pesantren ini menganut paham fiqh madzhabi, yaitu secara formal empat madzhab Sunni dan dalam kenyataannya hanya meng-

anut madzhab Syafi'i. Tetapi mereka tidak secara langsung merujuk ke kitab karya al-Syafi'i sendiri, seperti *Al-Umm*. Mereka justru merujuk kitab-kitab *Syafi'iyyah* yang dihasilkan oleh ulama pasca salaf, bahkan produk abad modern.

Paling tidak warisan ulama salaf yang paling menonjol di pesantren ini, sebagaimana juga pesantren-pesantren tradisional pada umumnya, adalah ajaran akidah Aswaja, meskipun penisbahan Aswaja terhadap ulama salaf ini dalam pengertian benih-benih pemikirannya saja, karena aliran *Asy'ariyyah* yang merupakan ajaran pokok Aswaja ini baru muncul pada ahun 300 H. Sementara formalisasi ajaran Aswaja baru muncul belakangan pada abad VI H/XII M. Jadi, sekali lagi, penisbahan pesantren terhadap ajaran ulama salaf tidak sepenuhnya secara tekstualis, tetapi pada umumnya secara filosofis, sehingga kategori sebagai "pesantren salafi" pun juga harus diletakkan dalam pengertian itu. Karena, jika penisbahan itu secara tekstualis, maka sekarang ini hampir tidak ada pesantren salafi.

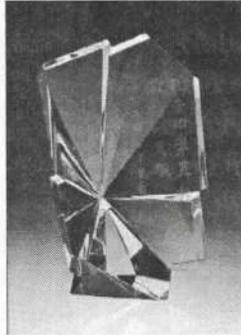
Sementara kategorisasi sebagai "pesantren tradisional" dalam terminologi pesantren yang masih melestarikan tradisi terdahulu, hal itu dapat dilihat dalam beberapa unsur tradisi intern pesantren yang merupakan warisan masa lalu, baik tradisi lokal pra-Islam maupun tradisi ulama pada umumnya, seperti masih menerapkan metode pengajaran *bando-ngan*, *sorogan*, hafalan dan pengagungan terhadap kiai, keluarganya, guru, dan kitab.

Kajian Fiqih dan Ushul Fiqih di PP Ploso

Sebagaimana di pesantren salafi pada umumnya, madzhab Syafi'i merupakan madzhab fiqih yang paling dominan di pesantren Ploso, terutama dalam wilayah *ubudiyah*,³¹ meskipun juga tidak melarang santrinya mempelajari madzhab-madzhab lainnya, terutama yang masih dalam lingkup paham Sunni. Bahkan boleh mengamalkannya asal sudah mampu (*malakah*) secara metodologis, untuk standar pesantren.

Paling tidak ada empat alasan dominasi madzhab Syafi'i di PP Ploso ini, yaitu: (1) kitab-kitab fiqih dan ushul yang diajarkan semuanya *Syafi'iyah*; (2) praktik *ubudiyah* dan sebagian *mu'amalah* masih merujuk ke kitab-kitab *Syafi'iyah*; (3) kitab-kitab fiqih yang menjadi rujukan (referensi) dalam kegiatan *Bahts al-Masa'il* hampir semuanya *Syafi'iyah* dan; (4) madzhab Syafi'i ini sering diverbalkan sebagai madzhab pesantren dalam waktu-waktu tertentu.

Kitab-kitab standar yang dianggap



paling otoritatif di pesantren ini biasanya dikenal dengan sebutan *al-Kutub al-Mu'tabarah*. Menurut "Lajnah Bahts al-Masa'il al-Diniyyah" NU (LBMDNU), pengertian *al-Kutub al-Mu'tabarah* adalah kitab-kitab fiqih madzhab empat (*al-Kutub 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*) yang masih di lingkungan paham Ahlussunnah Waljama'ah (Sunni), yaitu madzhab

Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Sedangkan di pesantren Ploso, pengertian itu belum mencapai rumusan terminologis yang tegas (definitif) dan masih bersifat umum. Sebagian berpendapat bahwa *al-Kutub al-Mu'tabarah* adalah kumpulan kitab-kitab fiqih yang biasa menjadi

rujukan dan populer di pesantren-pesantren salafi.³² Sebagian yang lain berpendapat, kitab-kitab yang disusun oleh para ulama yang memiliki otoritas ijtihad, seperti Al-Ghazali (w. 505/1111), Al-Rafi'i (w. 623 H) dan Al-Nawawi (630-676 H).³³ Kitab-kitab itu dalam anggapan mereka selalu dapat menjawab semua masalah *furu'iyah*.³⁴

³¹Adapun dalam wilayah muamalat, pesantren Ploso juga masih menganut fiqih madzhab Syafi'i tetapi dalam tingkat kajiannya. Sedangkan dalam tingkat aplikasinya terkadang juga merujuk ke kitab-kitab non-*Syafi'iyah*, terutama dalam kebiasaan masyarakat yang bertentangan dengan madzhab Syafi'i. Wawancara dengan ustaz Muhammad Ibrahim, sekretaris pengganti Lembaga Bahts al-Masa'il PP Lirboyo tanggal 3 Agustus 2002.

³²Wawancara dengan ustaz Romzi tanggal 22 Juli 2002.

³³Wawancara dengan ustaz H. Haris tanggal 23 Juli 2002.

³⁴Sebagaimana disampaikan K.H. Nurul Huda ketika membuka acara *Bahts al-Masa'il al-Kubra* antar pesantren se-Jawa Timur, Jawa Tengah dan DIY tanggal 29 Juli 2002.

Sedangkan kitab-kitab fiqh yang diajarkan di Ploso adalah *Mabadi' al-Fiqhiyyah*, *Tanwir al-Hija*, *Riyad al-Badi'ah*, *Sullam al-Taufiq*, *Fath al-Qarib*, *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Wahhab*, *Al-Iqna'*,³⁵ *Riyad al-Salihin*, *Tahrir*, *Risalah al-Jum'ah*, *Qulyubi wa 'Amirah*, dan *Fath al-Wahhab*. Sedangkan kitab-kitab *ushul al-fiqh* yang diajarkan di Ploso adalah *Nazm al-Waraqat*,³⁶ *Lata'if al-Isyarat*, *al-Far'id al-Bahiyah*,³⁷ *Jam' al-Jawami'*,³⁸ dan *Al-Asybah wa al-Naza'ir*.³⁹ Melihat semua kitab tersebut, tampak sekali bahwa Pesantren Ploso masih terikat dengan madzhab Syafi'i.

Mengenai metode pengajarannya, Pesantren Al-Falah masih mengabadikan pola pengajaran sebagaimana berlaku di pesantren-pesantren salafi pada umumnya, yaitu *bandongan*, *sorogan*, dan hafalan. Metode *bandongan* diterapkan untuk kitab-kitab tertentu yang tidak termasuk dalam kurikulum madrasah formal, yaitu *al-Iqna'*, *Riyad al-Salihin*, *Tahrir*, *Risalah al-*

Jum'ah, *Qulyubi wa 'Amirah*, *Fath al-Wahhab* (untuk bidang fiqh), *Jam' al-Jawami'* dan *al-Asybah wa al-Naza'ir* (untuk bidang ushul). Pada umumnya, pengajian *bandongan* ini diselenggarakan setelah shalat fardlu. Metode *bandongan* (dalam pengertian teknis) ini juga diterapkan dalam kelas formal al-Madrasah al-Islamiyyah Riyadah al-'Uqul (MISRIU) ketika guru membacakan kitab pada pertemuan minggu pertama di hadapan para santrinya.

Sedangkan metode *sorogan* diterapkan pada waktu guru meminta 5-6 santri untuk membaca materi kitab yang sudah dibacakan secara *bandongan* pada minggu pertama, ketika santri menyetorkan hafalannya di hadapan guru dan ketika santri secara pribadi membacakan kitab di hadapan guru pembimbing pribadinya. Namun, metode *sorogan* ini relatif tidak begitu diterapkan di Ploso, mungkin karena kendala teknis yang disebabkan jumlah santri yang sangat besar itu.

³⁵Mulai kitab *al-Iqna'* ini seterusnya yang diajarkan secara *bandongan*.

³⁶Kitab karya 'Abd al-Malik al-Juwaini atau Imam al-Haramain (417-478/1085), guru al-Ghazali (420-505 H), ini merupakan komentar (*syarkh*) kitab *Tashil al-Turuqat*, oleh pengarang yang sama. Kemudian kitab *al-Waraqat* ini diberi *syarkh* oleh 'Abd al-Hamid al-Qudsi (w. 1334/1916) menjadi *Lata'if al-Isyarat*.

³⁷Kitab ini termasuk dalam kelompok *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Kitab karya Abu Bakar al-Ahdal al-Yamani ini merupakan ringkasan (*mukhtasar*) dari kitab *al-Asybah wa al-Naza'ir* karya Jalal al-Din al-Suyuti (w. 911 H) dengan sistematika yang sama, yaitu pertama berbicara tentang lima kaidah yang *mu'tabar* di kalangan ulama (*al-qawa'id al-khamsah al-muttafaq 'alaiha*), kemudian dilanjutkan dengan 40 kaidah yang masih diperselisihkan.

³⁸Kitab *Jam' al-Jawami'* adalah karya Tajj al-Din 'Abd al-Wahhab al-Subki al-Syafi'i (727-771/1327-1369). Mulai kitab ini dan seterusnya diajarkan secara *bandongan*.

³⁹Kitab karya Jalal al-Din al-Suyuti (w. 911 H) ini merupakan kitab kaidah fiqh yang sangat lengkap, terutama dalam contoh-contoh penerapannya ke dalam masalah-masalah *furuiyyah*.

Berbeda dengan metode ini, metode *bandongan* dan hafalan lebih banyak diterapkan.

Karena banyak menerapkan metode *bandongan*, pengajian kitab di Ploso, juga pesantren-pesantren salafi pada umumnya, seperti Lirboyo, terkesan masih memegang prinsip asal *katam* dibaca. Prinsip itu berimplikasi pada kurangnya pendalaman materi secara filosofis dan metodologis, terutama dalam kitab-kitab ushul. Meskipun *ushul al-fiqh* merupakan metodologi hukum Islam yang berfungsi sebagai acuan dalam kegiatan istinbat hukum, namun di Ploso cabang ini diajarkan hanya sebatas sebagai bekal ilmu secara teoritis, belum sampai pada tingkat praktis-aplikatifnya.

Sedangkan cabang fiqh diajarkan sebagai bekal ilmu secara teoritis dan ilmu praktis. Karena pengajaran fiqh tersebut dipersiapkan sebagai bekal ilmu terapan, maka perlakuan terhadap fiqh tersebut mengandung pengertian bahwa fiqh dianggap sebagai "kebenaran final" (*the final truth*) yang siap pakai dalam kehidupan beragama. Pandangan yang demikian itu sudah mentradisi sejak lama, sebagaimana di pesantren salafi pada umumnya. Namun demikian, pihak pesantren tetap mengakui keabsahan mengacu pada madzhab *Sunni* lainnya, terutama ketika

dalam pelacakan *ta'bir* kitab-kitab *Syafi'iyah* tidak menemukannya, meskipun hal itu tidak dimasukkan dalam muatan kurikulum pendidikan pesantren. Keabsahan itu sesuai dengan kecenderungan (minat) santri untuk mempelajari madzhab-madzhab fiqh non-Syafi'i yang sangat tinggi dengan alasan untuk menambah wawasan khazanah hukum Islam. Tetapi, dalam musyawarah-musyawarah hukum di pesantren, baik dalam tingkat intern pesantren maupun antar-pesantren, seperti di Forum Musyawarah Pondok Pesantren (FMPP)⁴⁰ se-Karesidenan Kediri, madzhab Syafi'i tetap menjadi satu-satunya pegangan. Tampaknya, dominasi madzhab Syafi'i ini lebih ditentukan oleh tradisi pesantren yang sejak dahulu sudah memasukkan kitab-kitab *Syafi'iyah* ke dalam kurikulum pesantren, sudah terbiasa dijadikan referensi primer, sehingga dirasakan sudah terlanjur mapan (*status-quo*). Hal itu ditopang oleh sistem nilai etika pesantren, yaitu keta'ziman yang amat tinggi terhadap kiai. Ajaran itu mengandung pengertian bahwa santri harus menerima sepenuhnya kebijakan kiai, termasuk komitmennya untuk melestarikan tradisi, seperti pelestarian paham fiqh madzhab Syafi'i. Sehingga benih-benih pemikiran ke arah pengembangan dalam bentuk

⁴⁰FMPP didirikan pada tahun 1980 oleh pesantren Lirboyo dan Ploso dalam rangka membangun jaringan intelektual dalam bidang fiqh antar pesantren se-karsidenan Kediri, meskipun kegiatan bahts al-masa'il sudah diselenggarakan jauh sebelumnya.

kajian kritis, metodologis, dan perbandingan sedikit sekali tumbuh. Hal itu terbukti dalam kajian ushulnya yang kurang mendapat perhatian serius, meskipun juga masih terikat dengan kitab-kitab ushul *Syafi'iyah*.

Urgensi Ushul Fiqih

Hampir semua pesantren salafi menganggap bahwa ushul merupakan cabang ilmu keislaman yang sangat penting untuk dipelajari, karena ilmu ini merupakan metode istinbat. Hasil penerapan ilmu ushul itu adalah fiqh itu sendiri. Tetapi, mereka masih berbeda dalam memandang aspek-aspek pentingnya ilmu ushul ini, terutama dalam dataran aplikasinya.

Pesantren Ploso berpendapat bahwa ushul itu penting sebatas sebagai ilmu pengetahuan, belum sampai pada tingkat aplikasinya. Menurutnya, bahwa penerapan kaidah-kaidah *usuliyah* (*ushul al-fiqh*) dan *fihiyyah* (*kulliyah*) secara langsung termasuk wilayah terlarang bagi para santri atau orang selevel kita. Kerangka teoritiknya adalah bahwa penerapan ushul itu identik dengan kegiatan ijihad, sementara orang yang memiliki otoritas berijihad adalah mereka yang sudah memenuhi syarat-syarat standar berijihad, yaitu para *mujtahid mustaqill* dan *mujtahid mutlaq gair mustaqil*. Oleh karena itu, ushul hanya merupakan ilmu terapan yang khusus bagi para *mujtahid mustaqill* (*al-a'immah al-mujta-*

hidin, pendiri madzhab-madzhab fiqh), *mujtahid mutlaq*, dan *mujtahid* dalam madzhab (*mujtahid fi al-madzhab*). Otoritas penerapan ushul secara langsung itu ditentukan karena mereka dianggap telah memenuhi syarat-syarat standar sebagai *mujtahid*. Jadi, ushul bukanlah ilmu terapan bagi para ulama yang levelnya di bawah para ulama *mujtahid*, apalagi orang-orang dalam tingkatan kita. Level kita hanyalah sebagai *muttabi'* saja dan tidak mungkin mencapai derajat *mujtahid* tersebut, mengingat syarat-syarat standarnya yang sangat berat dan mustahil terpenuhi, sehingga *ipso facto* kita tidak memiliki otoritas sama sekali dalam menerapkan ushul yang dianggap identik dengan aktivitas ijihad itu.⁴¹ Karena beratnya dalam memenuhi syarat-syarat ijihad itu, maka pesantren menganggap bahwa pintu ijihad sudah tertutup.

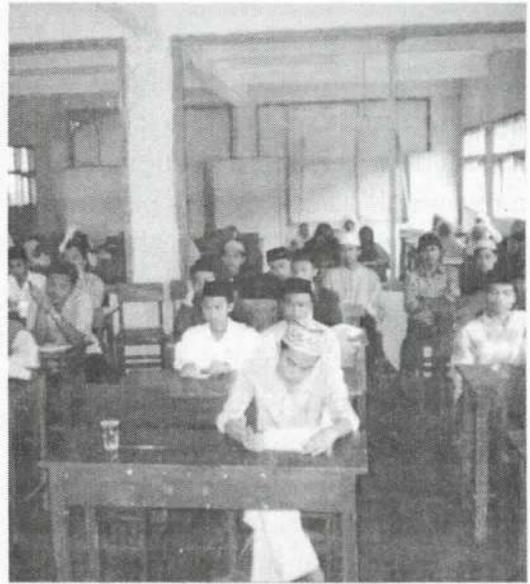
Paham tertutupnya pintu ijihad (*insidad bab al-ijihad*) itu selalu dinisbatkan kepada fatwa sebagian ulama *Syafi'iyah*, seperti Imam Al-Rafi'i (w. 623/1226), pengarang kitab *al-Muharrar, Syarh al-Kabir (al-'Aziz)*, dan *Syarh al-Saghir*, atau Al-Nawawi (w. 676 H), pengarang kitab *Minhaj al-Thalibin*. Kedua Imam ini dianggap paling otoritatif dalam menjelaskan pemikiran imam madzhabnya, di samping juga kitab-kitab fiqihnya dianggap karya paling populer di kalangan pesantren salafi. Keduanya mengklaim bahwa tertutupnya pintu ijihad itu sudah

⁴¹Wawancara dengan ustaz H. Layyitil Habibi tanggal 25 Juli 2002.

menjadi konsensus ulama pada masanya sehingga harus diikuti.

Di samping itu, kelemahan memenuhi syarat-syarat ijtihad tersebut, seperti dalam tata bahasa Arab, misalnya, juga akan berimplikasi pada ketidakmampuan kita dalam memahami suatu kaidah yang dirumuskan oleh para ulama terdahulu. Menurutny, bahwa suatu kaidah itu memiliki banyak kemungkinan arti (*mumkinat*). Sedangkan arti yang dimaksud oleh ulama perumus kaidah tersebut hanyalah satu. Jadi, masih banyak pengecualian (*mustasnayat*) arti di mana kita tidak mungkin dapat memetakan batas wilayahnya.⁴² Sehingga jika tetap memaksakan untuk menerapkan kaidah tersebut, maka dapat dipastikan kita akan salah dalam memilih arti yang dimaksud oleh kaidah tersebut, sehingga hasilnya pun juga akan salah, campur aduk, saling bertentangan, dan tidak jelas arahnya.⁴³ Kesalahan dengan kesengajaan seperti ini oleh sebagian santri Ploso dianggap terlalu melecehkan ulama perumus kaidah tersebut dan para ulama yang sudah mencapai derajat mujtahid, yang sesungguhnya memiliki otoritas menerapkan kaidah tersebut.⁴⁴

Tetapi, pandangan terhadap larangan menerapkan ushul itu tidak selamanya



demikian. Dalam praktiknya, ushul dan kaidah *fiqhiyyah* itu pernah diterapkan di PP. Ploso, terutama ketika tidak mendapatkan *ta'bir-ta'bir* kitab fiqh, meskipun sangat jarang sekali dan bersifat kasuistis. Seperti ketika menjawab pertanyaan tentang para pejabat negara yang melakukan kunjungan ke luar negeri yang terkesan menghambur-hamburkan uang negara, sementara rakyatnya dalam keadaan miskin. Oleh karena tidak menemukan *'ibarah* dalam kitab-kitab fiqh, mereka menggunakan teori prioritas maslahat yang merujuk langsung kepada kitab *Ushul al-Fiqh* karya Muhammad Abu Zahrah.⁴⁵

⁴²Wawancara dengan ustaz Ramzi dan ustaz Saiful Anas pada tanggal 23 Juli 2002 di Maktabah.

⁴³Wawancara dengan ustaz A. Bulqin, ustaz senior dalam bidang fiqh dan ushul al-fiqih asal Ngawi pada tanggal 30 Juli 2002.

⁴⁴Wawancara dengan ustaz Saiful Anas dan ustaz H. Haris tanggal 23 Juli 2002.

⁴⁵Laporan hasil Bahts al-Masa'il Kubra 3 se-Jawa Timur, Jawa Tengah dan DIY di PP. Ploso pada tanggal 29 Juli sampai 1 Agustus 2002.

Di samping itu, penerapan kaidah-kaidah *fiqhiyyah* yang diambil dari kitab *al-Asybah wa al-Naza'ir* karya Jalal al-Din al-Suyuti (w. 911 H) juga sering mewarnai musyawarah *Bahts al-Masa'il* para santri. Sebagian mereka juga mengakui bahwa dalam bermusyawarah, santri sering menggunakan teori-teori ushul, seperti masalahat, *istihsan*, *'urf*, dan *zara'i*, sebagai pertimbangannya, terutama dalam wilayah muamalat,⁴⁶ meskipun itu sebatas perbincangan filosofisnya saja, dan tidak diformalkan dalam laporan tertulisnya. Misalnya, ketika membahas masalah jual beli yang tanpa akad tetapi hanya dengan isyarat, seperti dengan cara tukar-menukar barang (*tabadul*, *mu'atah*), yang sudah menjadi kebiasaan suatu masyarakat. Hal itu diperbolehkan dengan alasan karena sudah menjadi *'urf* (adat kebiasaan) masyarakat. Padahal kalau kita merujuk ke kitab-kitab *Syafi'iyyah*, pada umumnya tidak membolehkan bentuk jual beli dengan cara demikian itu.

Fenomena di atas, di satu sisi menunjukkan inkonsistensi pesantren dalam memegang teguh prinsip istinbat yang melarang penerapan ushul secara langsung dan inkonsistensi dalam berpegang pada madzhab Syafi'i yang secara metodologis menolak dalil-dalil *istihsan*, masalahat,

zara'i dan *'urf*. Di sisi lain, ini menunjukkan bukti adanya dinamika metode istinbat hukum di pesantren salafi seperti di PP. Ploso. Hal itu juga menunjukkan bahwa prinsip yang dibangun itu tidak berangkat dari suatu "kesadaran" metodologis dan epistemologis yang kokoh, sehingga sangat mungkin terjadi perubahan atau pergantian.

Paham dalam *ushul al-fiqh* di atas berimplikasi pada konsep sistematika sumber hukum menurut pesantren. Ustaz Abdul Manan menganalogikan dengan sistem perundang-undangan di Indonesia. Bahwa Pancasila dan UUD 1945 adalah sumber dari segala sumber hukum di mana orang yang mempunyai otoritas menafsirkan kedua sumber tersebut adalah orang-orang yang sudah kapabel dan memang mempunyai otoritas untuk itu, yaitu para wakil rakyat yang duduk di lembaga legislatif dan eksekutif. Kita sebagai rakyat biasa tentu saja tidak bisa langsung merujuk ke Pancasila, UUD '45, dan GBHN dalam masalah-masalah perbuatan hukum sipil, kecuali merujuk kepada kitab-kitab hukum praktis, seperti hukum perdata, pidana, dagang dll., yang merupakan derivat dan penafsiran dari sumber-sumber tersebut oleh orang-orang yang memegang otoritas untuk itu, yaitu legislatif dan eksekutif.⁴⁷

⁴⁶Penerapan itu dapat digambarkan dalam kitab *Tuhfah Rahabah*, kitab koleksi masalah-masalah *funu'iyyah* yang pernah diselesaikan di pesantren Ploso. Kitab ini terdiri dari empat juz. Khususnya dalam urusan muamalat, yaitu sebanyak 113 soal, 79 (69,91 %) kasus diselesaikan dengan metode *qauli*, 23 (20,35 %) kasus dengan *ilhaqi*, 3 (2,65 %) kasus dengan *manhaji*, 3 (2,65 %) kasus dengan *qauli* bercorak eklektik, 2 (1,76 %) kasus dengan gabungan antara *qauli* dan *manhaji* dan 3 (2,65 %) dengan *manhaji* bercorak eklektik.

⁴⁷Wawancara dengan uztaz Abdul Manan tanggal 1 Agustus 2002.

Menurutnya, kedudukan ushul itu berada di atas *qa'idah fiqhiiyyah* dan berada di bawah nash dan ijma', sehingga kalau dalam pencarian *ta'bir* kitab-kitab fiqh ternyata tidak menemukannya, maka biasanya kaidah yang dipakai terlebih dahulu adalah *qawa'id fiqhiiyyah*. Sebenarnya, para santri mengakui pentingnya ushul dalam kegiatan istinbat hukum. Bahkan, mayoritas mereka menghendaki agar cabang ilmu ushul ini dikembangkan di pesantren. Mereka juga punya minat membaca *muqaran fi al-ushul*, *muqaran al-mazahib fi al-fiqh*, agar dapat mengetahui rahasia-rahasia pendapat para ulama, baik secara filosofis maupun metodologis. Tetapi, ketika ditanya tentang kebolehan ushul diterapkan secara langsung dalam forum bahtsul masa'il, mereka kebanyakan tidak sepakat. Di antara alasan mereka adalah karena kita belum mencapai derajat mujtahid, otoritas yang bisa menerapkan kaidah *usuliyyah* secara langsung. Tetapi ketika ditanya tentang generasi saat ini yang memiliki otoritas menerapkan ushul secara langsung, kebanyakan santri menganggap kiai atau ulama pada umumnya memiliki otoritas itu, meskipun mereka tidak secara tegas memasukkan mereka ke dalam golongan mujtahid. Dalam konteks ini, tampak sekali ketertarikan dan pembenaran (*tasdiq*) santri terhadap kiai dan para ulama pada umumnya. Mereka tetap menganggap kiai sebagai orang yang "selalu" benar

dalam perbuatan dan ucapannya, meskipun berlawanan dengan pandangan/pendapat santri sendiri.

Relevansi Penerapan Ushul dengan Tertutupnya Pintu Ijtihad

Pelacakan data-data sejarah menunjukkan bahwa klaim yang menyatakan tertutupnya pintu ijtihad sudah menjadi konsensus ulama tidaklah terbukti. Meskipun klaim itu dilontarkan oleh sebagian ulama *Syafi'iiyyah*, seperti Al-Rafi'i dan Al-Nawawi, namun sebagian besar ulama *Syafi'iiyyah* lainnya, seperti Al-Ghazali, Al-'Amidi dan Al-Razi menolak pendapat itu. Begitu juga hampir semua ulama *Sunni* dan *Syi'i* juga menolak pendapat tertutupnya pintu ijtihad itu, terutama ulama *Hanbaliyyah*, seperti Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Bahkan dikatakan bahwa ulama *Mutaqaddimun* (abad III H) dan *Muta'akhkhirun* (abad IV H) juga menolak terjadinya kekosongan mujtahid dalam suatu masa. Hal ini cukup menjadi bukti bahwa tertutupnya pintu ijtihad itu belum menjadi konsensus ulama, sehingga tidak harus diikuti.

Alasan lainnya adalah bahwa pada masa Al-Zarkasyi (745-794 H), 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam dan Ibn Daqiq al-'Id dinilai sebagai ulama yang mencapai derajat mujtahid, sebagaimana riwayat al-Syaukani.⁴⁸ Kenyataan sejarah ini menggugurkan argumentasi kubu ekstremis yang mengatakan bahwa syarat-syarat

⁴⁸Al-Syaukani, *Irsyad al-Fukhul*, hlm. 253.

ijtihad mustahil dipenuhi oleh ulama pasca ulama pendiri madzhab. Apalagi pasca *al-Aimmah al-Mujtahidin* adalah periode di mana ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh seorang mujtahid itu sangat mudah diperoleh karena sudah banyak yang dibukukan.⁴⁹ Di samping itu, jika Allah mengosongkan orang sebagai penegak hukum dengan *hujjah* (ijtihad), maka sama halnya telah menghapus *taklif*, karena *taklif* harus ditopang oleh *hujjah* (dalil-dalil yang digali secara langsung dari sumber-sumber syar'i). Jika *taklif* ini hilang, maka secara otomatis syari'at ini menjadi batal.⁵⁰ Sementara hukum ijtihad itu sendiri adalah fardu kifayah dalam rangka menyelesaikan berbagai persoalan aktual (*waqi'iyah*) yang selalu muncul, oleh karena itu bersifat mutlak dilakukan bagi orang yang otoritatif.

Jadi, secara formal ijtihad tidak pernah tertutup dalam sejarahnya dan isu tentang tertutupnya pintu ijtihad juga tidak pernah disepakati ulama. Jika paham tersebut masih bertahan di pesantren, itu dimungkinkan karena dianggap sebagai bagian tradisi keislaman yang diimpor dari Timur Tengah. Fatwa tentang tertutupnya pintu ijtihad oleh Imam Al-Rafi'i ini tidak dapat dilepas dari kitab fiqh karyanya yaitu *al-Muharrar* dan derivatnya yang populer di pesantren. Sejak semula, kristalisasi tradisi ini disokong oleh

komitmen para ulama untuk membangun dan memelihara mata rantai (transmisi) intelektual dengan ulama sebelumnya yang sangat menentukan lestarynya ajaran Islam Timur Tengah di Indonesia.

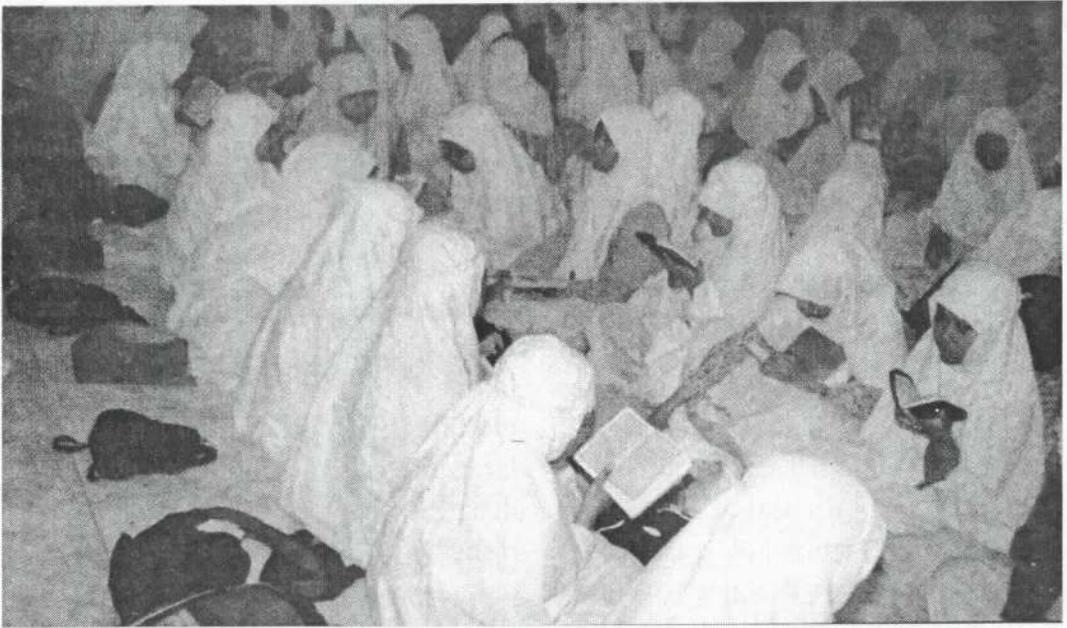
Jika argumentasi di atas diterima, maka fatwa tertutupnya pintu ijtihad ini tidak ada relevansinya dengan penerapan ushul secara langsung, karena penerimaan tersebut mengandung pengertian bahwa ijtihad itu berlaku mutlak dan ijtihad identik dengan penerapan kaidah-kaidah *usuliyyah* dan *fiqhiyyah*, baik secara implisit maupun eksplisit. Artinya, setiap orang memiliki otoritas untuk menerapkan kaidah *usuliyyah* secara langsung asal sudah memenuhi syarat-syarat sebagai mujtahid.

Satu hal yang perlu ditegaskan adalah bahwa syarat-syarat itu tidak lain adalah rumusan para ulama yang bersifat *ikhtiyari*, besar kemungkinan untuk diupayakan. Apalagi para ulama berpendapat bahwa syarat-syarat itu bukanlah harga mati yang harus dipenuhi secara apa adanya. Ada sisi-sisi yang menghendaki hal itu diberi kelonggaran, seperti dalam memenuhi syarat harus hafal ayat-ayat dan hadis-hadis hukum, hal itu oleh al-Ghazali dikatakan, cukup dengan kecakapan (profesionalitas) dalam menunjukkan tempat-tempat ayat dan hadis hukum tersebut secara teknis,⁵¹ tidak harus hafal seluruhnya. Apalagi tentang jumlah ayat-

⁴⁹Nadiyyah Syarif al-'Umri, *al-Ijtihad fi al-Islam*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1406/1986), hlm. 237.

⁵⁰Al-Syaukani, *op. cit.*, hlm. 253.

⁵¹Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, II: 350-351.



ayat dan hadis-hadis hukum ini juga masuk dalam wilayah *khilafiyah*.

Dinamika Kajian Hukum Islam di Pesantren

Pesantren Ploso merupakan prototipe pesantren salafi yang secara dominan bercorak *fiqh qawli* ketimbang *fiqh manhaji*, sehingga fiqh di pesantren ini diposisikan sebagai cabang keilmuan yang sangat terhormat. Sebaliknya, cabang ilmu ushul tidak banyak dikembangkan.

Tetapi, di kalangan pesantren tradisional, sebenarnya sudah ada dinamika dalam kajian hukum Islam, terutama perhatiannya terhadap *ushul al-fiqh*. Seperti PP. Lirboyo Kediri sudah mulai menempatkan ushul sebagai disiplin ilmu yang sangat penting bagi seorang ahli istinbat, terutama ketika menghadapi

pertentangan (*ta'arud*) antar *qaul* atau *wajih* ulama dalam satu masalah, yakni dalam rangka memilih pendapat mana yang lebih otoritatif. Bagi santri Lirboyo, ushul merupakan bekal secara filosofis dalam kegiatan istinbat, meskipun tidak harus diformalkan dalam laporan ter-tulisnya, karena sebagian mereka masih sependapat dengan Pesantren Ploso bahwa penerapan ushul itu identik dengan ijtihad yang pintunya sudah ditutup. Gejala tentang urgensi ushul ini muncul sejak diadakannya kursus kitab *Lubb al-Ushul*, mulai tahun 1990-2000. Bahkan belakangan ini telah terbit buku kumpulan *masa'il fiqhyyah* yang diselesaikan dengan pendekatan *ushuli* (*manhaji*), sebagai sintesis dari kajian fiqh dan kursus ushulnya. Sedangkan dalam penguasaan fiqh, pesantren ini tidak jauh berbeda dengan Pesantren Ploso.

Dinamika pemikiran fiqh juga terjadi di Ma'had Aly PP. Salafiyyah Syafi'iyah Sukorejo Situbondo. Ma'had Aly ini didirikan pada tahun 1990 oleh pengasuh PP. Salafiyyah Syafi'iyah sendiri, yaitu K.H.R. Syamsul Arifin. Kajian hukum Islam di pesantren ini sudah diorientasikan kepada kajian *manhaji* (metodologis), dengan menerapkan metode *maudlu'i* (tematik), sehingga lebih mendalam. Pendapat yang berkembang di sini adalah bahwa fiqh tidak selalu dapat menjawab perkembangan zaman, oleh karena itu harus dikawinkan dengan ushulnya. Bahkan dalam kegiatan istinbat, terutama oleh santri secara individual, sering menerapkan ushul secara langsung, karena pintu ijtihad senantiasa terbuka, sehingga tidak ada relevansinya antara penerapan ushul secara langsung dengan fatwa pintu ijtihad sudah tertutup.

Karena kajian ushul di pesantren Ma'had Aly ini sangat dominan, sehingga penguasaan fiqhnya relatif lebih kurang jika dibandingkan dengan dua pesantren di atas. Dan karena dalam forum-forum *bahts al-masa'il* antarpesantren salafi sampai sekarang masih berpegang kepada *fiqh qauli* sehingga pendapat yang dilontarkan oleh delegasi Ma'had Aly yang dengan pendekatan *manhaji* itu sering ditolak (*di-radd*) oleh forum karena tidak menunjukkan secara langsung *ta'bir* ('*ibarah*) fiqhnya dan dianggap *sembrono* karena terlalu berani menerapkan ushul secara langsung. *Counter* terhadap corak kajian *manhaji* di Ma'had Aly yang dianggap sudah terlalu *kebablasan* untuk standar pesantren salafi, juga sering datang dari para alumni pesantren sebelum tahun 1990-an, para kiai dan pesantren salafi sekitar Situbondo, terutama pesantren Miftahul Ulum Sidogiri Kraton Pasuruan yang dalam kajian hukum Islam masih secorak dengan Lirboyo dan Ploso. ■