

KITAB MU'TABAR DAN GHAYR MU'TABAR VERSUS ARUS LIBERATIF GENERASI BARU NU



KH. Husein Muhammad

Pengasuh Pondok Pesantren Dar al-Tauhid
Arjowinangun, Cirebon

Tidak diketahui dengan pasti, bahkan hingga saat ini, kapan istilah *al-kutub al-mu'tabarah* dan *ghayr al-mu'tabarah* muncul dalam khazanah keilmuan Islam. Kita juga tidak tahu siapa yang pertama kali memperkenalkannya. Meski demikian, istilah ini sangat populer di tengah-tengah masyarakat pesantren dan dalam forum-forum *bahts al-masa'il* NU. Ada kemungkinan kuat bahwa istilah itu lahir bersamaan dengan dekrit (*qarar*) penutupan pintu ijtihad yang dikeluarkan pemerintahan Musta'shim Billah. Dekrit Khalifah Abbasiyah terakhir ini kemudian ditindaklanjuti dengan perintahnya kepada para ulama fiqih di madrasah *al-Mustanshiriyyah* agar mereka tidak mengajarkan pemikiran-pemikiran fiqih di luar

imam mazhab yang empat.¹ Keputusan khalifah ini lebih dilatarbelakangi oleh kepentingan politis ketimbang kepentingan ilmiah. Barangkali dapat dipastikan bahwa keputusan tersebut merupakan upaya pemerintah untuk melakukan *counter* ideologi terhadap Mu'tazilah, sebuah aliran Islam rasionalis yang masih berkembang cukup kuat sampai masa itu. Pemikiran teologis Mu'tazilah untuk beberapa saat lamanya telah menjadi pemikiran *mainstream* masyarakat dan kemudian menjadi ideologi (mazhab) negara dalam pemerintahan Dinasti Abbasiyah sejak Khalifah Al-Makmun berkuasa. Pada masa-masa itu, sejarah mencatat puluhan bahkan ratusan ulama, di antaranya adalah Imam Ahmad ibn Hanbal yang

¹ Abd al Hadi Abd al Rahman, *Sulthah al-Nash: Qira'ah fi Tauzhi' al-Nash al-Dini*, (Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi), hlm. 129

mengalami tekanan dan tindakan represif penguasa akibat penolakannya atas kasus *khalq al-Qur'an*.

Sejak dekrit tersebut dikeluarkan, aktifitas intelektual kaum muslimin yang sebelumnya begitu bebas praktis menjadi terhenti. Problem-problem sosial yang bergerak dalam perubahan yang terus menerus terpaksa harus dijawab dengan merujuk sepenuhnya kepada pikiran-pikiran empat imam madzhab tadi. Aktifitas intelektual kaum muslimin hanya bergerak dan berputar-putar pada wilayah pikiran-pikiran dan ideologi Ahlussunnah Waljama'ah melalui proses penukilan, '*taqrir*', '*syarh*', dan paling jauh adalah penseleksian dan penilaian (*tarjih* dan *takhrij*) di seputar produk pikiran-pikiran mereka. Dunia muslim kemudian mengenal apa yang disebut *taqlid*. Taklid (pengikutan) orang awam terhadap para ahli Islam (mujtahid) tidak sekadar "*taqlid mahdhy*", melainkan kemudian berkembang menjadi "*taqlid jamid*". Pada taklid yang disebut terakhir, seorang pengikut madzhab tertentu tidak lagi boleh bertaklid kepada madzhab yang lain. Siapa saja yang berpindah madzhab dikenakan sanksi, "*man intaqala min madzhab ila madzhab akhar uzzira*". Ini berbeda dengan masa sebelumnya di mana taklid berlangsung secara bebas (*taqlid mutlaq*). Begitulah proses keberagaman masyarakat muslim terus berlangsung dalam suasana ketegangan politis dan keterkungkungan intelektual. Secara perlahan tapi pasti, aktifitas intelektual kreatif mengalami proses degradasi.

Suasana ini kemudian tersosialisasikan demikian massif dari generasi ke generasi berikutnya hingga saat ini.

Mu'tabar Versus Ghayr Mu'tabar

Para ulama pesantren dan para pengikut jam'iyah Nahdatul Ulama merupakan bagian dari arus besar masyarakat muslim dunia yang terus mempertahankan konsep pemikiran keagamaan semacam itu. Para ulama dan Jam'iyah NU dalam banyak forum, terutama dalam pengajian dan forum bahtsul masail di seluruh tingkatannya selalu menekankan agar dalam keputusan fatwa yang disampaikan kepada masyarakat, harus didasarkan pada kitab-kitab yang *mu'tabar*. Keputusan yang diambil bukan dari kitab-kitab yang *mu'tabar* dianggap tidak valid. Tetapi, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan kitab-kitab *mu'tabar* itu? Nahdlatul Ulama mencoba menjelaskan bahwa kitab-kitab *mu'tabar* itu adalah kitab-kitab yang tidak bertentangan dengan akidah Ahlussunnah Waljama'ah.

Sepanjang mengikuti proses bahtsul masail, baik yang dilangsungkan di pesantren-pesantren maupun di forum jam'iyah Nahdlatul Ulama, saya kesulitan untuk memahami secara persis kitab-kitab mana saja yang masuk dalam kategori *mu'tabar* dan *ghayr mu'tabar*. Kategori *al-kutub al-mu'tabarah* yang dapat dipahami tampaknya adalah kitab-kitab yang diajarkan atau dibaca di pondok-pondok pesantren yang diterima dari guru demi guru dalam rangkaian yang bersambung. Kitab-kitab yang dibaca oleh seorang guru



di pesantren kepada santrinya adalah kitab-kitab yang dibaca oleh guru kiai bersangkutan, demikian seterusnya. Dengan bahasa yang lain mungkin dapat dikatakan bahwa kitab *mu'tabar* itu adalah kitab-kitab yang menjadi bacaan baku dalam tradisi keilmuan di pesantren. Tidak pula diketahui secara tepat apakah para santri memahami apa, siapa, kapan, di mana, mengapa, dan bagaimana perspektif kitab-kitab tersebut ketika dikaitkan dengan Aswaja. Apa yang diketahui mereka barangkali adalah bahwa kitab-kitab tersebut ditulis oleh para ulama terkemuka, hebat, dan memiliki otoritas yang tak tertandingi. Bagi masyarakat pesantren, kitab-kitab tersebut memiliki tingkat validitas yang tinggi sebagai sumber legitimasi keagamaan bagi pandangan dan perilaku keseharian hidup

mereka. Bahkan, boleh jadi kitab-kitab tersebut dianggap memiliki kredibilitas yang *untouchable*. Maka, ketika mereka hendak mengajukan kritik atasnya, tradisi pesantren mengajarkan perlunya kehati-hatian dan ketakdziman yang penuh kepada para *muallif* atau *mushannif* kitab tersebut. Ajaran-ajaran dalam kitab-kitab tersebut dinyatakan sebagai sepenuhnya kebaikan dan perlu diamalkan.

Melalui pengamatan cermat atas kitab-kitab fiqih di pesantren, lebih lanjut diketahui bahwa dalam praktik di lapangan, fiqih yang terdapat dalam kitab-kitab tersebut hampir sepenuhnya didominasi oleh pandangan-pandangan fiqih madzhab Syafi'i. Mazhab fiqih *Ahlussunnah wal Jama'ah* yang selama ini dirumuskan sebagai pandangan-pandangan fiqih mazhab empat: Abu Hanifah, Malik ibn Anas, Al-Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal, dengan begitu, secara faktual mengalami reduksi ketika ia hanya dibatasi pada pandangan-pandangan fiqih mazhab Syafi'i. Bahkan, dalam pengamatan lebih lanjut, ternyata pandangan-pandangan fiqih Al-Syafi'i yang dikembangkan di pesantren semakin menyempit lagi hingga menjadi pandangan fiqih *Syafi'i Iraqi*² dan selanjutnya mengalami verifikasi melalui pandangan-pandangan

² Pola fiqih Syafi'i Iraqi dalam kajiannya lebih menekankan pada pembacaan/pemahaman teks secara harfiah dan menghindari masuknya pemikiran logika (*mantiqi*). Imam Nawawi dan gurunya; Imam Ibnu Shalah melancarkan kritik yang sangat keras terhadap para ulama yang menggunakan logika Aristotelian bahkan mengharamkannya. Ibnu Shalah juga menyerukan kepada pemerintah agar mengusir para dosen filsafat dari madrasah atau menyuruh mereka bertaubat. Lihat Ali Sami Nasyar, *Manahij al-Bahts 'ind Mufakkiri al-Islam*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, t.t), hlm.183. Tokoh utama (Imam) aliran ini adalah Abu Hamid al-Isfiryani.

Imam Nawawi dan para Syafi'iah lainnya. Para santri jarang membaca atau dibacakan kitab-kitab fiqh mazhab Syafi'i Khurasan³ dengan tokoh besarnya Abu Bakar 'Abdullah ibn Ahmad al-Qaffal al-Shaghbir al-Marwazi (327-417 H). Rumusan hirarkis pengambilan keputusan fiqh dalam bahtsul masa'il NU tampak memberikan prioritas pada pandangan-pandangan fiqh Imam Nawawi dibandingkan pandangan fiqh Imam Rafi'i atau bahkan pandangan *jumhur al-ulama'* (mayoritas ulama). Rumusan ini dikutip dari kitab "*Tanat al-Thalibin fi Syarh Fath al-Mu'in*". Dengan begitu, pandangan yang muncul dari luar mazhab Syafi'i-Nawawi seringkali ditempatkan pada posisi subordinat, atau setidaknya diperdebatkan status *mu'tabar* tidaknya ketika berhadapan dengan pandangan fiqh Nawawi, meskipun pandangan fiqh di luar mazhab fiqh Syafi'i-Nawawi ini lebih relevan. Resistensi paling nyata diarahkan terhadap pikiran-pikiran Ibn Taimiyah dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (691-751 H). Para santri pada umumnya

seringkali tidak mengetahui bahwa dalam dunia muslim, Ibn Taimiyah adalah tokoh *sunni-salafi* terkemuka pengikut pemikiran Ahmad ibn Hanbal, sementara Ibn al-Qayyim adalah salah seorang guru Ibn Katsir.⁴ Pandangan negatif terhadap dua tokoh ini kemudian diikuti dengan "larangan" membaca dan menjadikan kitab-kitab mereka sebagai acuan. Dengan kata lain, kitab-kitab Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim al-Jauziyah dianggap *ghayr mu'tabar*. Demikian juga terhadap kitab *Bidayat al-Mujtahid* karya Ibn Rusyd al-Maliki, *Subul al-Salam* karya al-Shan'ani (karena ia seorang Syi'ah Zaydiyah), atau *Fiqh al-Sunnah* karya Sayed Sabiq, dan banyak lagi tanpa ada kejelasan argumentasi penolakannya.

Eksklusifisme Ilmiah

Dalam dunia ilmiah, kategorisasi kitab-kitab menjadi *mu'tabar* dan *ghayr mu'tabar* dapat dianggap sebagai bentuk eksklusivisme ilmiah. Ini menyalahi tradisi dan prinsip dalam ilmu pengetahuan. Ilmu Pengetahuan meniscayakan pencarian

³ Pola fiqh Syafi'i Khurasani dalam kajiannya mengapresiasi penggunaan logika Aristotelian. Abu Hamid al-Ghazali pernah menyatakan: "*Inna man la yuhithu bi al-Mantiq fa la tsiqata bi 'ulumih ashlan*" (Siapa saja yang tidak memahami ilmu mantiq, ilmunya tidak dapat dipercaya sama sekali). Ucapan ini mengundang reaksi keras para ulama Sunni yang lain, antara lain Abu Ishaq al-Marghinani Abu al-Wafa Ibn Aqil (513H/1119M), Al-Qusyairi, Al-Thurthusi Al-Maziri, Ibn Shalah, dan Imam Nawawi. Lihat, *ibid*, hlm. 180. Kitab-kitab fiqh Syafi'i Khurasani antara lain adalah *Nihayah al-Mathlab* (Imam Haramain); *Al-Basit*, *al-Wasith*, dan *al-Wajiz* (Al-Ghazali), *Al-Ilmam fi Adillah al-Ahkam* (Izzuddin bin Abdissalam), dll.

⁴ Ibn Katsir pernah mengatakan: "Aku terus mengikuti beliau (Ibn al-Qayyim) siang dan malam. Dia rajin shalat, banyak membaca Al-Qur'an, budinya baik, pengasih... Aku tidak pernah melihat orang yang paling banyak ibadahnya selain dia." Dalam sebuah diskusi yang diikuti kiai, saya pernah menyampaikan pandangan dua ulama besar ini. Begitu selesai, saya diajak bicara dan diperingati untuk berhati-hati.

kebenaran obyektif dari mana pun datangnya demi kemaslahatan masyarakat. Ilmu pengetahuan dengan begitu sejatinya tidak bisa membatasi diri pada otoritas-otoritas ilmiah tertentu. Ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang inklusif, terbuka. Adalah menarik ketika kita membaca *manaqib al-Syafi'i* yang ditulis oleh Abu Abdullah al-Hakim, "*Manaqib al-Syafi'i*", yang menyebutkan bahwa ketika Imam Al-Syafi'i ditanya Harun al-Rasyid mengenai keahliannya dalam ilmu kedokteran, ia menjawab: "Aku memahami apa yang dikatakan oleh bangsa Romawi seperti Aristoteles, Porporius, Epicurus, Galenus, dan lain-lain."⁵ Bahkan menurut Sami Nasyar, ada dugaan kuat bahwa teori *qiyas ushuli* Al-Syafi'i mirip dengan *qiyas tamtsili ala Aristoteles*.⁶ Dengan kata lain, adalah sangat mungkin terjadi bahwa teori-teori ushul fiqh Al-Syafi'i dipengaruhi teori logika Aristotelian. Inklusifitas ilmiah dalam Islam sesungguhnya mendapatkan landasan argumen dari, misalnya, hadis Nabi Saw. yang cukup populer: "Hikmah (ilmu pengetahuan) merupakan barang orang mukmin yang hilang. Jika ia menemukannya di mana saja, maka ia berhak mengambilnya".⁷ Atau dalam hadis populer yang lain: "Carilah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina".⁸

Pada sisi lain, kemaslahatan yang dicari dari sebuah keputusan hukum bagi kehidupan sosial tidaklah selalu tetap dan *mandeg*. Ia bergerak sejalan dengan keniscayaan dinamika kehidupan. Keputusan yang maslahat pada suatu tempat dan suatu waktu tidak selamanya merupakan keputusan yang maslahat pada ruang dan waktu yang lain. Jika kemaslahatan adalah basis bagi keputusan fiqh seperti yang menjadi komitmen para imam madzhab, maka ia tentu menjadi maslahat pada ruang dan zaman mereka. Kita dapat mengambil keputusan mereka sepanjang keputusan itu maslahat bagi ruang dan waktu kita kini dan di sini. Sebaliknya, kita tidak selalu dapat mengambilnya jika ternyata ia tidak memberikan kemaslahatan bagi kehidupan kita kini dan di sini. Itulah sebabnya kita dapat memahami mengapa terjadi pandangan-pandangan yang berbeda antara satu ulama dengan ulama lainnya, meskipun dari teori dan rujukan yang sama.

Progresifitas Generasi Baru NU: Menggugat Kemapanan

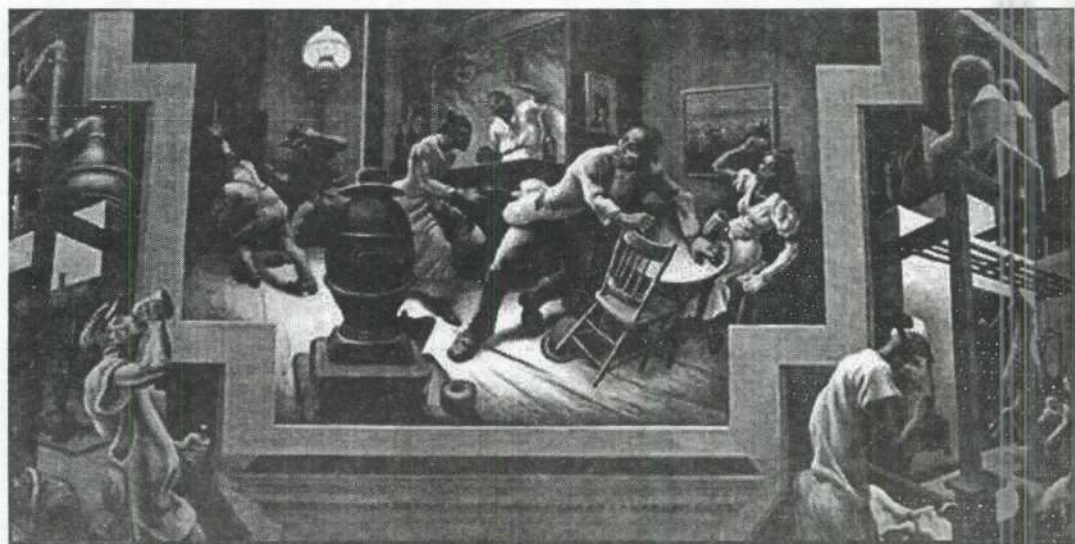
Sungguh sangat menarik ketika kita membaca dinamika intelektual yang diperlihatkan generasi baru NU. Ada arus

⁵ Ali Sami Nasyar, *op. cit.*, hlm. 85. Lihat pula Ibn al-Qayim al-Jauziyah, *Miftah Dar al-Sadah*, juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 232

⁶ Ali Sami Nasyar, *ibid*, hlm. 85

⁷ Al-Ajluni, *Kasyf al-Khafa*, juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), hlm. 363

⁸ *Ibid*, hlm. 138. Menurut Al-Mizzi, meskipun statusnya dhaif, hadis ini jalur riwayat yang beragam sehingga jika digabungkan bisa bernilai *hasan*.



besar kegelisahan atas warisan intelektual yang diterima mereka selama ini, baik dari pesantren maupun NU. Mereka melihat dengan jernih keterasingan pikiran-pikiran tradisional pesantren dari proses modernitas yang terus tumbuh dan berkembang dalam gelombang yang sangat dahsyat. Kitab-kitab *mu'tabar* yang selama ini didoktrinkan sebagai mampu menjawab segala-galanya bagi problem kehidupan masyarakat ternyata tidak terbukti. Pikiran-pikiran konservatif yang ingin dipaksakan tengah menghadapi gempuran modernitas yang tak terelakkan. Pada sisi yang lain, dalam sejumlah kasus, kitab-kitab *mu'tabar* itu sudah tidak lagi dapat dijadikan rujukan, karena para peserta bahtsul masa'il kemudian merasa perlu mencari jawaban dan rujukan di luar tradisi ketika harus memberikan jawaban yang relevan dengan konteks kontem-

porer, misalnya kasus kepemimpinan publik perempuan. *Al-Kutub al-Mu'tabarah* ternyata tidak menyediakan jawaban yang memuaskan dan relevan bagi masalah ini kini dan di sini. Bahkan, bukan hanya soal kepemimpinan publik perempuan, dalam soal posisi perempuan pada jabatan kehakiman pun mayoritas pandangan fiqh Ahlussunnah Waljama'ah juga memperlihatkan jawaban yang tidak memihak kepada atau tidak bersahabat dengan perempuan.⁹ Demikian juga dalam masalah *miqat* di Bandara King Abdul Aziz, *Mabit* di Mu'aishim, dan *Ramy al-Jamarat qabl al-zawal*. Aneh memang jika kemudian ada keputusan fiqh NU dan pesantren yang mengabsahkan semua masalah tersebut dan mengapresiasi pikiran-pikiran baru di luar "*al-kutub al-mu'tabarah*". Realitas baru ternyata tidak tunduk pada diktum-diktum fiqh

⁹Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan Refleksi Kiyai atas Wacana Agama dan Gender*, (Yogyakarta: LKiS, 2001)

yang ada dalam kitab-kitab yang selama ini menjadi rujukan pe-santren. Disadari atau tidak, para ulama NU telah menggugat sendiri tradisinya. Tampaknya, realitas sosial baru yang dialami generasi baru ini telah mendorong pemaknaan-pemaknaan baru dalam pemikiran keagamaan.

Keterasingan *al-kutub al-mu'tabarah* dari realitas baru dan pandangan apresiatif para ulama NU terhadap pikiran-pikiran baru tersebut diamati oleh generasi baru NU sebagai kondisi yang membingungkan pada satu sisi, tetapi juga menggembirakan pada sisi yang lain. Membingungkan karena ada inkonsistensi di dalamnya, dan menggembirakan karena ada respons dan apresiasi yang positif atas realitas-realitas baru, dan ini tentu saja sebuah kemajuan yang tidak disangka-sangka. Bagi mereka, pernyataan orang bahwa kitab kuning menyediakan jawaban bagi semua persoalan kehidupan benar-benar sangat apologetik, tidak realistik, dan ahistoris. Teks-teks hukum betapa pun banyaknya tetaplah tidak akan mampu menampung persoalan-persoalan hidup dan kehidupan jika ia difahami apa adanya. Ini sesungguhnya telah disadari oleh para ulama dahulu. Al-Syihristani misalnya mengatakan :

“Peristiwa dan kejadian-kejadian dalam ibadah dan kemasyarakatan merupakan hal-hal yang tidak bisa dihitung. Kita pasti tahu bahwa tidak setiap kejadian ada dasar teksnya. Kita juga tidak dapat memperkirakan hal itu. Jika teks-teks tersebut terbatas dan kejadian-kejadian tidak terbatas dan bahwa sesuatu yang terbatas tidak akan menampung yang tak terbatas, maka ijtihad dan berfikir analogis adalah konsekuensi niscaya sehingga persoalan-persoalan tersebut dapat diberikan jawabannya.”¹⁰

Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Imam al-Haramain dalam kitabnya, *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Ia mengatakan: “Teks-teks yang memuat hukum dibanding dengan persoalan-persoalan kehidupan bagaikan setetes air di hadapan lautan yang tak pernah kering”.¹¹ Imam Al-Suyuti juga tampak menyimpan kegelisahan melihat kon-servatisme intelektual. Ia kemudian mengkritisi keadaan tersebut melalui bukunya, “*Al-Radd ‘ala man Akhlada ila al-Ardh wa Jahila bi anna al-Ijtihad fi Kulli ‘Ashr Fardh*”. Maka, meskipun Khalifah al-Musta’shim mendeklarasikan pintu ijtihad tertutup, realitas sejarah tetap saja melahirkan sejumlah besar para pemikir muslim yang kreatif semacam Ibnu Hazm, Ibnu Jarir

¹⁰ Faruq Abu Zaid, *Al-Syari’ah al-Islamiyah Baina al-Muhafizhin wa al-Mujaddidin*, hlm. 29

¹¹ Abd al-Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *Al-Fikr al-Ushuli Dirasah Tahliliyah Naqdiyah*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 1984), hlm. 28.



al-Thabari, Abu Tsaur,¹² Imam al Ghazali, Fakhr al-Din Al-Razi, dan lain-lain.¹³

Arus Besar yang Tidak Perlu Dicemaskan

Saya sepenuhnya percaya bahwa apa yang dilakukan generasi baru NU dan pesantren tersebut di atas tidak dalam kerangka “merusak” keberagaman masyarakat. Mereka, menurut saya, justru sedang mencari cara bagaimana menyikapi kehidupan masyarakat muslim yang terpuruk dan terombang-ambing oleh wacana-wacana keagamaan yang tidak menentu, sambil tetap setia pada paradigma besar dan *grand design* wacana keagamaan para pendahulu mereka (*al-salaf al-shalih*). Paradigma besar dan *grand design* tersebut adalah keadilan, kesetaraan, kebebasan, demokrasi, dan kemaslahatan umat.

Pencarian itu ditempuh melalui bacaan-bacaan baru karya pemikir

muslim kontemporer seperti Arkoun, Hassan Hanafi, Abid al-Jabiri, Nasr Hamid Abu Zayd, Ahmad Abdullahi al-Na'im, Abd al-Karim Souroush, Farid Esack, dan sebagainya. Bahkan lebih jauh mereka juga membaca karya-karya para pemikir Barat seperti Michel Foucault, Gadamer, Habermas, Derida, dan lain-lain. Para generasi baru NU tersebut bercokol dan menyebar di mana-mana: Lakpesdam, LKiS, P3M, Rahima, Fahmina Institute, dan sebagian lagi tengah belajar di banyak negara muslim, terutama Mesir dan selalu berdiskusi di KMNU. Mereka adalah “anak-anak kandung” Gus Dur. Mereka hadir mengusung arus besar untuk sebuah perubahan yang dikehendaki. Arus besar ini menurut hemat saya tidak perlu dicemaskan, karena mereka sesungguhnya tengah bergerak ke arah menghidupkan kembali keilmuan Islam yang sudah sejak lama tenggelam dan tertimbun dalam sejarah kepentingan-kepentingan. Hal yang lebih penting dari itu adalah mencerdaskan umat dan membangkitkan mereka dari ketertindasan yang panjang.

Jika kita masih tetap komitmen pada teologi Aswaja, maka yang diperlukan bagi kita sekarang adalah membuka selebar-lebarnya dan seluas-luasnya bagi para santri untuk membaca dan mengeksplorasi khazanah dan warisan intelektual Sunni yang sangat kaya-raya. Warisan

¹² Dalam kitab *al-Farq bayn al-Firaq*, Al-Baghdadi menggolongkan mereka ke dalam golongan Ahlussunnah Waljama'ah.

¹³ *Pakar-Pakar Fiqih Sepanjang Sejarah*, terjemahan dari kitab *Thabaqat al Ushuliyin*, oleh Husein Muhammad, (Yogyakarta: LKPSM NU, 2001)

intelektual itu sesungguhnya menyediakan pikiran-pikiran besar yang memungkinkan mereka menemukan jawaban-jawaban bagi penyelesaian problem-problem kontemporer. Ini berarti, kategorisasi *mu'tabar* dan *ghayr mu'tabar* sebagaimana yang kita pahami selama ini agaknya tidak relevan untuk diperdebatkan. Kita berharap agar seluruh pemikiran kaum Sunni yang sangat besar jumlahnya itu dipandang absah adanya. Keterbukaan sumber-sumber informasi ilmiah dengan begitu menjadi sangat penting. Dengan demikian, pesantren ke depan diharapkan dapat menambah daftar keputusannya secara lebih terbuka sambil terus menghidupkan kembali tradisi intelektualnya yang dulu pernah sangat dinamis dan dialektis; tradisi *munadzarah*, *mudzakarah*, dan *munaqasyah*.

Hal penting lain adalah soal pembacaan kita pada literatur klasik warisan ulama Sunni tersebut. Saya kira ada baiknya kita memperhatikan kembali rumusan-rumusan tentang pengambilan keputusan bahtsul masa'il yang dihasilkan oleh Munas NU di Lampung 1992. Dalam sistem pengambilan keputusan bahtsul

masa'il tersebut, kajian dan pembacaan atas teks tidak semata-mata diarahkan untuk mendapatkan jawaban literal, harfiyah, qawli, melainkan juga membaca secara kritis atas aspek yang dikaji dengan melibatkan analisis sosial-budaya atau menurut Al-Syathibi dalam *al-Muwafaqat* disebut sebagai "*muqtadhayat al-ahwal*".¹⁴ Munas Lampung menyebutnya sebagai analisis kontekstual dan melalui pendekatan *manhaji*. Pembacaan secara kontekstual atas sumber-sumber ilmiah klasik menurut saya tidak perlu dicurigai sebagai upaya mengakomodasi realitas-realitas yang menyimpang. Ia sangat dibutuhkan sebagai cara melahirkan jawaban yang lebih relevan dengan konteks kehidupan sambil tetap memberi arah yang baik, bahkan lebih baik. Ini barangkali sejalan dengan paradigma yang diusung NU selama ini, "*al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah*", pasca "*al-muhafazhatu 'ala al-qadim al-shalih*". Adalah sangat disayangkan jika hasil-hasil keputusan Munas Lampung ini diabaikan begitu saja oleh para santri di pondok-pondok pesantren dan NU sendiri. *Wallahu A'lam.* []

¹⁴ Abu Ishaq al Syathibi, *Al Muwafaqat fi Ushul al Syari'ah*, (Mekkah: Dar al Baz li al Nasyr wa al Tauzi'), juz III, hlm. 347.