

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM PERSPEKTIF NU



M. Ishom El Saha, M.Ag.

Editor Senior Penerbit Nuansa Madani Jakarta
Alumnus Pesantren Futuhiyyah Mranggen dan Pesantren
al-Munawwir Krapyak

Sebuah pertanyaan klasik, tapi tetap aktual, sekiranya pantas untuk diajukan ketika kita berbicara tentang epistemologi hukum Islam dalam perspektif NU. Yaitu, mengapa dalam menetapkan suatu kasus hukum NU terkesan selalu mendahulukan *qaûl* yang terdapat dalam *al-kutub al-mu'tabarah*,¹ dibandingkan al-Qur'an dan al-Sunnah? Tak jarang karena metode inilah NU divonis sebagai Ormas Islam yang mempertahankan taqlid buta. Bahkan tidak kurang dalih yang menyebut bahwa NU sangatlah konservatif di dalam merumuskan suatu ketentuan hukum Islam.

Asumsi ini memang bisa dibenarkan, tapi bisa juga disalahkan. Benar, karena

seringkali dalam tradisi Bahtsul Masa'il NU terjadi *pe-mauqûf*-an suatu masalah hukum Islam, hanya disebabkan ketiadaan nash fiqih yang mengaturnya, yang sebenarnya tidak harus terjadi di tengah dinamisme masyarakat. Bagaimana bisa ada hukum *mauqûf*, padahal kasus hukumnya tetap berjalan? Tapi tidak semuanya salah model istinbat semacam itu, karena *toh* banyak masalah hukum Islam kontemporer yang bisa dijawab oleh NU, seperti masalah perbankan, asuransi, perpajakan, keluarga berencana (KB), kepemimpinan wanita, dsb. Bahkan ada yang menyebutkan, bahwa karakter modernitas dan pluralitas NU banyak diwarnai spirit fiqih bermazhab. Dalam arti kata, dengan

¹Buku-buku (*al-kutub al-mu'tabarah*) itu antara lain; *I'ânah al-Thâlibîn*, *al-Rawdlah al-Thâlibîn*, *Anwâr al-Tanzîl*, *Bughyah al-Mustarsyidîn*, *Hâsiyyah al-Syarwânî 'alâ at-Tuhfah*, *Hâsiyyah al-Bujairimî 'alâ Fath al-Wahhâb*, *Hâsiyyah al-Bâjurî 'alâ Fath al-Qarîb*, *Hâsiyyah al-'Iwâdl 'alâ al-Iqnâ'*, *Hâsiyyah al-Kurdî 'alâ Bafâdhal*, *Radd al-Mukhtâr 'alâ al-Dâr al-Mukhtâr*, *Fath al-Mu'in*, *Asn al-Mathâlib*, *Tanwîr al-Qulûb*, dll.

adanya banyak rujukan qaul imam, NU bebas memilih *qaûl* yang lebih moderat.

Namun demikian, terlepas dari realitas itu, sebenarnya ada tiga masalah krusial dalam kaitannya dengan wacana epistemologi hukum Islam NU. *Pertama*, menyangkut term hukum Islam sendiri. Selama ini ada semacam kerancuan tata makna dalam perbendaharaan hukum Islam, kadangkala disebut syari'ah dan suatu saat diterjemahkan fiqih. Shufi Hasan Abu Thalib (*Bain al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmî*), misalnya, lebih berselera menyebut hukum Islam dengan kata syari'ah daripada fiqih. Sebaliknya Mushtafa Ahmad Zarqa (*al-Fiqh al-Islâm fi al-Tsaubih al-Jadid*) lebih suka menggunakan term fiqih daripada syari'ah. Hal demikian terjadi pula dalam kepustakaan Inggris, di mana hukum Islam terkadang diterjemahkan dengan *Islamic law* (seperti karya JND Anderson, *Islamic Law in the Modern World*), dan terkadang pula dengan memakai istilah *Islamic Jurisprudence* (seperti karya Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*).

Pada tataran ini, kerancuan istilah tersebut tentu saja memberi dampak kepada pemahaman kita terhadap epistemologi hukum Islam. Yaitu, apakah fokus dan sumber utama hukum Islam terletak pada al-Qur'an dan al-Sunnah, ataukah termasuk pula hukum fihiyyah? Apalagi dalam term ijtihad juga dikembangkan wacana yang disebut dengan *ijtihâd istimbâthî* dan *ijtihâd tathbîqî*. Bahkan seorang ulama reformis-progresif,

al-Syatibi, juga memperkenankan penerapan hukum berdasarkan qaul-qaul imam. Realitas ini secara tidak langsung mengisyaratkan, bahwa di kalangan ulama sebenarnya ada kesepahaman dalam menyikapi paradigma *unity-integrity*. Artinya, sebagai satu-kesatuan hukum semestinya hukum Islam tidak ada perbedaan. Hanya saja karena perbedaan pendapat tidak bisa dihindari, maka harus diupayakan pengkajian ulang terhadap masalah khilafiyah itu untuk didapati titik temunya. Di antaranya, seperti yang dilakukan oleh kalangan NU melalui forum Bahtsul Masa'il.

Kedua, masalah klasifikasi isu keagamaan yang diangkat oleh NU. Semenjak tahun 1997, NU tidak lagi hanya memfokuskan diri pada materi pembahasan kasus-kasus fiqih praksis (*al-masâ'il al-dîniyyah al-waqf'iyyah*), seperti ibadah, mu'amalah, dan masalah fiqih lainnya. Tapi NU juga membuka diri untuk merespons persoalan keagamaan kontemporer yang bersifat tematik (*al-masâ'il al-dîniyyah al-maudlû'iyyah*), seperti demokrasi, *civil society*, HAM, dsb.

Menariknya di sini, cara pendekatan NU dalam menyikapi kedua persoalan itu berbeda. Ketika NU membicarakan *al-masâ'il al-dîniyyah al-waqf'iyyah*, maka yang dipakai adalah pendekatan *qaûl al-mazhab*. Sedangkan ketika NU membahas *al-masâ'il al-dîniyyah al-maudlû'iyyah*, maka yang diterapkan ialah kerangka bermazhab secara *manhajî* (bisa disebut pula sebagai *ijtihâd tarjihî/intifâ'î*) melalui *istimbât jamâ'î* (ijtihad kolektif oleh para pakar dari berbagai disiplin ilmu).

Perbedaan pendekatan tersebut secara langsung sangat berpengaruh terhadap produk ketetapan NU. Sebab dalam banyak hal, NU lebih maju dalam merespons *al-masâ'il al-dîniyyah al-mau-dlûi'yyah*, daripada menjawab *al-masâ'il al-dîniyyah al-waqi'iyah*.



disekitarnya. Dan walaupun secara umum, sejak 1992, prosedur penetapan hukum dalam Bahtsul Masa'il mengikuti Keputusan Munas NU "Bandar Lampung",² tapi tidak sedikit dari forum-forum Bahtsul Masa'il

yang telah mengembangkan metodologi tertentu.

Ketiga, yang berkaitan dengan tradisi pengambilah hukum (Bahtsul Masa'il) di lingkungan NU. Sangatlah simplisif bila tolak ukur rumusan hukum Islam versi NU hanya merujuk pada keputusan Lajnah Bahtsul Masa'il yang dibentuk oleh Pengurus NU, mulai dari Anak Cabang hingga Tingkat Pusat. Sebagai Ormas Islam berbasis pesantren, NU sangatlah kaya dengan rumusan hukum Islam-nya, terutama yang dilakukan oleh kalangan NU kultural (santri atau kiai di lingkungan pesantren). Hampir bisa dipastikan di setiap pesantren ada forum Bahtsul Masa'il. Masalah yang dimunculkan pun cukup bervariasi sesuai dengan tingkat problematika masyarakat

Contoh yang paling konkrit ialah forum Bahtsul Masa'il yang dijalankan para santri Ma'had Aly PP Salafiyah Syafi'iyah Situbondo. Lembaga yang beranggotakan "santri-santri nakal" ini sengaja dirancang untuk mendalami fiqh dan berupaya mencari alternatif untuk membongkar kejumudan fiqh. Sadar betul bahwa secara empirik fiqh telah menjadi pedoman masyarakat NU yang terkenal berbasis tradisional, maka para santri Ma'had Aly Situbondo ini tidak bermaksud mencampakkan kitab-kitab fiqh begitu saja. Sebaliknya, mereka justru berupaya membangun kembali fiqh dengan merevitalisasi dan

²Keputusan Bahtsul Masa'il di lingkungan NU dibuat dalam rangka bermazhab kepada salah satu mazhab empat yang disepakati dan mengutamakan bermazhab secara *qaûli*. Oleh karena itu, prosedur penjawaban masalah disusun dalam urutan sebagai berikut: (1) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibârat kitâb* dan di sana terdapat hanya satu *qaûl/wajah*, maka dipakailah *qaûl/wajah* sebagaimana diterangkan dalam *'ibârat* tersebut. (2) Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibârat kitâb* dan di sana terdapat lebih dari satu *qaûl/wajah*, maka dilakukan *taqrîr jamâ'i* untuk memilih satu *qaûl/wajah*. (3) Dalam kasus tidak ada *qaûl/wajah* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhâq al-masâ'il bi nadhâhirihâ* secara *jamâ'i* oleh para ahlinya. (4) Dalam kasus tidak ada *qaûl/wajah* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhâq*, maka bisa dilakukan *istinbâth jamâ'i* dengan prosedur bermazhab secara manhaji oleh para ahlinya.

mengaktualisasinya untuk menjawab masalah-masalah kontemporer.

Ada tiga cara yang mereka pakai dalam rangka merealisasikan idealisme tersebut, yaitu dengan revitalisasi ushul fiqih, diservikasi teks dan perluasan wilayah ta'wil. Revitalisasi ushul fiqih diupayakan oleh mereka karena suatu kegelisahan bahwa selama ini model keberagaman masyarakat Islam pada umumnya —dan pesantren pada khususnya—berlangsung secara statis. Yaitu hanya dengan mengkonsumsi produk—produk fiqih dengan tanpa pernah tahu metodologi yang menghasilkannya. Sementara diversifikasi teks, dengan menghadirkan nash tandingan, dilakukan karena di dalam “kegelapan” metodologi sering terjadi sebuah teks yang digunakan untuk menjustifikasi suatu masalah dengan cara menghapus teks lain. Adapun perluasan wilayah ta'wil, dilakukan untuk menopang keberanian mengungkap kemungkinan pluralitas makna satu kata tertentu yang biasa dibakukan untuk satu terminologi saja.³

Dengan metodologi tersebut, para santri Ma'had Aly Situbondo mampu menyuguhkan untuk masyarakat luas jawaban *masâ'il fiqhiyyah* kontemporer secara *syâmil* dan bertanggungjawab: Melahirkan produk fiqih yang tidak tercerabut dari realitas sosial; fiqih yang mampu berdialog dengan kebutuhan masyarakat; fiqih yang memiliki akar tradisi ke masa lampau, tetapi tetap

memiliki relevansi dengan masa kini. Produk fiqih yang awalnya mereka sosialisasikan lewat lembaran *fiqhiyyah* mingguan, terbit tiap hari Jum'at itu, kini telah dikumpulkan secara kompilatif dalam satu buku berjudul “*Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*”.

Berdasarkan realitas tersebut, sesungguhnya ada dua arus besar perkembangan epistemologi hukum Islam di lingkungan NU, yaitu *restriction of tradisionalist* (tradisional terbatas) yang dianut kelompok sepuh NU dan *social-historical approach* (kontekstual kritis) yang dikembangkan para kawula muda NU. Meskipun keduanya berbeda, tapi secara umum perbedaan itu justru mampu menampilkan NU sebagai Ormas Islam yang mengembangkan persoalan keislaman kontemporer secara dinamis. Pernyataan ini bukan berarti ingin menghindari adanya kritik terhadap epistemologi hukum Islam NU. Namun lebih dari itu kritik konstruktif perlu dilakukan, terutama menyangkut orientasi bermazhab dan disposisi ushul fiqih di lingkungan NU.

Isu-isu Epistemologi Hukum NU

Karakter utama hukum Islam yang dikembangkan NU sejak awal berdirinya pada 1926 adalah fiqih mazhab. Artinya, semua masalah hukum yang berkembang di tengah masyarakat selalu akan dicarikan jawabannya di dalam kitab-kitab fiqih klasik, hasil verifikasi para

³Redaksi Tanwirul Afkar, *Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. xviii-xxii

fuqaha. Sebagai Ormas Islam yang berbasis massa paling banyak di Indonesia, sudah barang tentu cara pandang NU dalam masalah hukum Islam tersebut sangat berpengaruh terhadap tradisi beragama umat Islam di Indonesia. Bagi sebagian kalangan, tradisi tersebut dianggap turut andil menciptakan kondisi stagnan umat Islam, sehingga tidak membuahkan perubahan berarti. Karenanya, pada era 70-an, dimunculkanlah gerakan anti-mazhab atau gerakan non-mazhab yang dipelopori oleh kalangan modernis. Dan sejak itulah, masalah mazhab menjadi polemik besar di kalangan umat Islam Indonesia.

Munculnya polemik seputar persoalan mazhab sebenarnya disebabkan oleh faktor kesalahpahaman umat Islam sendiri. Banyak di kalangan mereka yang tidak menyadari bahwa lahirnya mazhab dalam hukum Islam sebenarnya merupakan suatu fenomena yang alamiah. Bukankah dalam disiplin ilmu lain juga ada mazhab? Bermazhab bukanlah suatu yang tabu. Sebab, mazhab sebenarnya merupakan *manner followed; adopted procedure or policy; road entered upon; opinion; belief; teaching; doctrine; school*.⁴ Mazhab juga bisa dipahami dengan *school*, yang dalam bahasa Arab diartikan sebagai *madrrasah fikriyyah* atau

mazdhab 'aqli.⁵ Jadi, mazhab esensinya adalah aliran pemikiran atau *school of thought*.

Selain itu, ada satu hal terpenting lagi dalam menyikapi fenomena alami tentang eksistensi mazhab. Bahwa dalam kajian ilmu sosial biasanya ada yang disebut dengan teori *backward projection*.⁶ Menurut sebagian kalangan sarjana, teori ini dapat digunakan untuk menjelaskan eksistensi mazhab-mazhab dalam hukum Islam. Berdasarkan teori tersebut, suatu pendapat menjadi mudah diterima oleh masyarakat, jika hal itu datang dari dan/atau bereferensikan tokoh-tokoh atau kelompok-kelompok yang populer di kalangan masyarakat. Dalam konteks bermazhab, mazhab-mazhab tersebut semakin hari semakin kokoh karena kebanyakan umat Islam yang datang setelah imam-imam mazhab itu selalu menyandarkan pandangannya kepada pendapat para imam yang mereka anut. Pada akhirnya secara alami hal itu dapat menciptakan kontruksi suatu mazhab/aliran tertentu, yang semakin hari semakin kuat.

Karena itu, apa yang dilakukan NU sesungguhnya cukuplah wajar. Toh dengan tanpa disadari, kalangan yang menolak eksistensi mazhab sebenarnya juga secara otomatis telah mendirikan

⁴Lih. Hans Wehr, *Arabic-English Dictionary* (New York: Spoken Language Service, 1976), hlm. 313.

⁵Lih. Munir Ba'albaki, *al-Mawrid* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1989), hlm. 818

⁶Baca Akh. Minhaji, *Joseph Schacht's Contribution to the Study of Islamic Law* (Tesis Master, McGill University, 1992), hlm. 6

mazhab baru, yang juga diikuti secara fanatik oleh para pengikutnya. Dalam konteks ini, maka bisa dipahami jika Husain al-Habsyi pernah menulis satu buku berjudul *Risalah Lahimya Mazhab yang Mengharamkan Mazhab-Mazhab*, dalam rangka menanggapi tulisan Ahmad Hassan yang berjudul *Risalah al-Mazhab*.

Semestinya kritik yang patut diajukan terhadap NU adalah sistem pengambilan hukumnya, yang lebih mengedepankan bermazhab secara *qaûlî*. Karena dengan cara demikian, berarti NU lebih melihat mazhab lebih pada hasil yang dicapai dan bukan pada proses penggalan hukum yang dihasilkan (ijtihad). Memang telah menjadi satu paradoks dalam tradisi bermazhab NU, yaitu mengambil *qaûl mazhab*, dengan tanpa menganalisa terlebih dahulu latar belakang historiografi *qaûl (târikh wurûd al-hukm)*. Padahal dalam sistem pengambilan hukum NU ada yang disebut *taqrîr (tarjîh) jamâ'î* untuk menentukan *qaûl râjîh (utama)*. Misalnya, mengutamakan *qaûl jadîd* daripada *qaûl qadîm* Imam Syafi'i, jika ada pertentangan; demikian pula mengutamakan *qaûl* Imam Nawawi daripada *qaûl* Imam Rafi'i kalau terjadi kontroversi. Namun sayangnya, *taqrîr (tarjîh) jamâ'î* yang dilakukan para kyai NU lebih berorientasikan kepada *itsbât al-ahkâm* (menetapkan hukum) daripada *izhhâr al-ahkâm* (mengeluarkan, menyatakan hukum).

Hal demikian tampaknya juga berlaku ketika para kiai NU memakai metode *ilhâq al-masâ'il bi nadhârihâ* atau menyamakan hukum suatu kasus yang tidak ada *qaûl*-nya dengan kasus serupa yang ada *qaûl*-nya. Memang tepat pendapat yang mengatakan, bahwa ketika prosedur *ilhâq* dipakai untuk menjawab suatu kasus hukum, pasti tidak ada nash primer (al-Qur'an dan al-Sunnah) yang berbicara tentangnya. Namun begitu cukup kurang logis, jika *qaûl* yang dijadikan locus hukum (*mulhaq bih*) itu langsung saja di-*isbât*-kan (ditetapkan) dengan tanpa dikritisi terlebih dahulu.

Bagaimanapun juga analisa terhadap teks hukum semestinya perlu dilakukan, sebab tidak mungkin teks itu terbentuk kalau sebelumnya tidak ada latar belakangnya. Makanya teks hukum juga bisa disebut sebagai data sejarah. Padahal menurut R.G. Collingwood,⁷ satu data sejarah itu bagaikan barang mati yang tidak akan mempunyai makna apa-apa terkecuali jika mampu dipahami secara dinamis dan kreatif oleh para sejarawan. Oleh sebab itulah, dalam konteks bermazhab NU secara *qaûliyah* atau *ilhâq al-hukm bi nadzar al-qaûl*, perlu ditradisikan pemahaman yang kreatif dan dinamis terhadap produk-produk hukum fiqhiyah agar sesuai dengan perkembangan masyarakat sekarang.

Kiranya pemikiran ini cukup relevan dengan pernyataan Fazlur Rahman ketika mengungkapkan "*The process of interpre-*

⁷R.G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1946), hlm. 74

tation proposed here consists of a double movement, from the present situation to qur'anic times, then back to the present time".⁸ Atau, dalam bahasa Ali Syari'ati juga disebutkan bahwa dalam rangka memahami ajaran Islam, maka hendaknya umat Islam memahami dua hal, masing-masing: *normative Islam* dan *historical Islam*. Toh kalau mau jujur, pemikiran tersebut sebenarnya jauh-jauh hari telah dipraktikkan oleh ulama fiqih. Buktinya, meskipun mereka bermazhab, tapi mereka mampu menyuguhkan kerangka pikir fiqih yang kontekstual untuk masanya dalam bentuk *syarh*, *mukhtasar*, dan *hâsiyah*.

Mungkin sedikit yang berpikir – termasuk pula warga NU yang banyak mengkonsumsi jenis karya fiqih tersebut, bahwa aktivitas *syarh*, *mukhtasar*, dan *hâsiyah* sebenarnya merupakan kreativitas intelektual yang berkualitas tinggi. Dalam penelitian Wael B. Hallaq disebutkan bahwa hasil karya *fuqahâ fi al-mazhab* tersebut hakikinya bukan sekadar meringkas atau memberikan komentar begitu saja terhadap "kitab induk", tapi justru merupakan hasil dialektika pengarangnya dengan realitas sosial yang dihadapinya.⁹ Tentu saja dengan tidak menanggalkan sisi normatif Islam.

Kontribusi merekalah yang menjadikan sejarah fiqih mampu menempati proses kontribusi utama sebagai disiplin ilmu tersendiri yang memiliki mata rantai yang saling beraturan dan berkesinambungan secara radikal.

Padahal, seperti kata Joseph Schacht, fiqih adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup umat Islam.¹⁰ Penilaian Schacht ini mirip dengan hasil analisa Herbert J. Liobesny yang melihat fiqih sebagai agen paling efektif dan menentukan dalam memperkokoh tertib sosial dan kehidupan komunitas Muslim. Selama berabad-abad, fiqih mampu menduduki posisi yang teramat vital dalam peradaban dan struktur dunia Islam. Prestasi yang diperoleh fiqih boleh dibilang tiada tara bandingnya dalam sejarah umat dan kebudayaan manusia. Sebab peradaban Islam secara unik didasari atas agama, dan agama Islam selalu memberikan tempat utama terhadap fiqih. Karenanya tak berlebihan, masih menurut Liobesny, jika disebut peradaban Islam adalah peradaban fiqih; persis ketika dikatakan peradaban Yunani sebagai peradaban filsafat, dan peradaban Barat modern sebagai peradaban Iptek.¹¹

Kalau memang benar demikian

⁸Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hlm. 5

⁹Wael B. Hallaq, "From Fatw's to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1 (1994), hlm. 17-56; idem, "Usul al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies* 3 (1993), hlm. 172-202.

¹⁰Baca J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1971), hlm. 1

¹¹Herbert J. Liobesny, *The Law of the Near and the Middle East, Reading, Cases, and Materials* (New York: State University of New York Press, 1975), hal 3.

adanya, lantas apa kontribusi NU terhadap kelangsungan peradaban fiqh yang *notabane*-nya merupakan peradaban Islam? Jawabannya tentu saja dengan cara merubah orientasi bermazhab NU. Artinya, jika selama ini NU memakai pendekatan hirarkhis dalam bermazhab, dengan memberikan proporsi yang lebih luas prosedur bermazhab secara *qaûliyah* daripada *manhajiyah*, maka kedua pendekatan itu harus diberlakukan secara sejajar, dalam rangka *checks and balances*.

Dalam konteks inilah, ushul fiqh memainkan peranan penting. Pasalnya, ushul fiqh tidak hanya terdiri dari penalaran dan argumentasi hukum, tetapi mencakup pula kajian tentang logika, teologi, teori linguistik dan —yang tak kalah pentingnya— epistemologi. Apabila teori hukum Barat mengarahkan kajiannya pada masalah-masalah hukum dan legitimasinya dalam suatu konteks sosial dan institusional, maka teori hukum Islam, seperti yang tercakup dalam ushul fiqh, melihat masalah-masalah itu sebagai isu-isu epistemologi. Dalam hal ini, Muhammad Arkoun, Jeanette Wakin, dan Chafique Chehatah juga pernah menyatakan,

bahwa selain kedudukannya sebagai metodologi, ushul fiqh juga merupakan epistemologi hukum Islam. Menurut mereka, ushul fiqh lebih bersifat kegiatan berfikir yang dinamis —tidak statis— daripada sekedar produk yang siap dikonsumsi. Ia lahir secara mandiri dari fiqh dan berkembang tanpa mempengaruhi ilmu hukum atau dipengaruhi olehnya.¹² Secara tersendiri, Schacht juga pernah menyimpulkan bahwa teori ushul fiqh secara langsung hanya memiliki tingkat kepentingan yang kecil bagi doktrin-doktrin positif mazhab-mazhab fiqh.¹³

Elaborasi pengamatan para ahli hukum memang cukup beralasan, karena Ibn Khaldun juga punya persepsi yang sama. Menurutnya, ushul fiqh merupakan ilmu baru dalam Islam, yang kemudian berkembang secara dinamis bersamaan dengan munculnya para cendekia dengan aliran yang berbeda. Ini terlihat dari perkembangan karya-karya ushul fiqh, sebagaimana berikut:

Pertama, aliran mutakallimin yang dimotori Syafi'i —sebagai orang pertama



¹²M. Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought", dalam Klaus Ferdinand dan Mehdi Mozaffari, *Islam: State and Society* (London: Curzon Press, 1988), hlm. 62; Jeanette Wakin, "Interpretation of the Divine Comand in the Jurisprudence of Muwaffaq al-Din Ibn Qadamah", dalam Nicholas Herr, *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J Ziadeh* (Seattle and London: University of Washington Press, 1990), hlm. 33-34.

¹³Seperti dinukil oleh M. Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's life and Thought* (Delhi: International Islamic Publishers, 1989), hlm. 188.

yang men-sistematis-kan qiyas; datang pula kemudian imam Haramain dengan *al-Burhân*-nya, al-Ghazali (*al-Mustashfâ*) –keduanya Asy'ariyah—, Abd al-Jabbar (*al-'Ahd*) yang kitabnya ini disarahi oleh Abu al-Husain al-Basri dengan nama *al-Mu'tamad* –keduanya dari Mu'tazilah; datang pula kemudian dua ulama yang mencoba meringkas isi keempat karya ulama sebelumnya tadi, yaitu masing-masing Fakhr al-Din ibn al-Khatib (*Al-Mahshûl*) –yang juga diringkas oleh Siraj al-Din al-Armali (*Al-Tahshîl*) dan Taj al-Din al-Armali (*Al-Hashîl*); secara berantai kedua kitab ini juga ditulis kembali dengan sistem “muqaddit” dan “qaidah” oleh Syihab al-Din al-Qarafi (*Al-Tanqihât*) dan Al-Baidhawi (*Al-Minhâj*), kedua kitab ini juga kemudian disarahi kembali oleh banyak ulama— dan Saif al-Din al-Amidi (*Al-Ihkâm*).

Kedua, aliran fuqaha yang corak pemikirannya telah dituangkan dalam tulisan Abu Zaid al-Dabusi dan Saif al-Din al-Bazdawi; dan datang kemudian Ibn Sa'ati (*al-Badâ'î*).¹⁴ Dan ketiga, aliran baru (*tharîqah jadîdah*) yang melakukan dekonstruksi terhadap aliran ushul fiqh yang dianggap *status quo*.¹⁵ Aliran ini dipelopori oleh al-Syatibi dan Ibn Khaldun. Dari ilustrasi ini kita dapat memperoleh gambaran tentang sifat

inovatif dan dinamis ushul fiqh sebagai epistemologi atau teori pengetahuan (*theory of knowledge*) hukum Islam.

Cuma yang patut dipertanyakan sekarang adalah bagaimana realitas internal NU dalam memahami eksistensi ushul fiqh? Hingga kini boleh dibilang sangat minim Kiai NU yang menguasai ushul fiqh, dibanding dengan yang mumpuni di bidang fiqh. Berdasarkan hasil penelitian Martin van Bruinessen, hal tersebut terjadi karena ushul fiqh baru dimasukkan ke dalam kurikulum pesantren setelah adanya gerakan pembaruan yang mengusik paham bermazhab. Dan orang pertama di kalangan pesantren yang dianggap mendalami ushul fiqh adalah KH Mahfudz (w. 1919) dari Pesantren Termas.¹⁶

Selain itu, kitab ushul fiqh yang diajarkan di pesantren juga sangat sedikit, dan kebanyakan masih sangat dasar; antara lain, *al-Luma'*, *al-Waraqât*, *Ghâyah al-Wushûl fî 'Ilm al-Ushûl*, dan *Jam' al-Jawâmi'*. Akibatnya, realitas ini secara tidak langsung telah mendorong terjadinya proses disposisi dan disorientasi ushul fiqh. Dengan kata lain, ushul fiqh bukan saja telah ditanggalkan dalam tradisi pengambilan hukum di NU, namun juga dipahami secara statis.

¹⁴Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hlm. 420-421.

¹⁵Haji Khalifah, *Kasf al-Zhunûn 'an Asmâ' al-Kutub wa al-Funûn* (Bairut: Dar al-Fikr, 1994) V:1699; Abdullah Mushtafa al-Maraghi, *al-Fath al-Mubîn fî al-Tabaqât al-Ushûliyyîn* (Bairut: Muhammad Amin Jamd wa Syirkah, 1974) II:204.

¹⁶ Martin van Bruinessen, “Kitab Kuning: Books in Arabic Used in The Pesantren Millieu,” *Bijdragen Tot De Taal* 146 (1990), hlm. 250-251

Revitalisasi Ushul Fiqih

Mengangkat isu revitalisasi ushul fiqih dalam konteks epistemologi hukum Islam NU kiranya sangat menarik. Hal ini terutama dalam rangka menjembatani terjadinya proses transformasi di dalam tubuh Lajnah Bahtsul Mas'ail NU; dari pola pemikiran tradisional terbatas (*restriction of traditionalist*) menuju pemikiran kontekstual kritis (*socio-historis approach*). Tak jarang karena kekurangpahaman terhadap arus transformasi ini, menyebabkan munculnya persoalan baru di lingkungan NU. Misalnya, kalangan "*restriction of traditionalist*" NU "mencurigai" generasi "*socio-historis approach*" NU sebagai "bukan Ahlussunnah Waljama'ah", hanya karena pendekatan mereka berbeda. Atas dasar persoalan inilah, revitalisasi ushul fiqih menjadi sangat urgen dalam rangka mengembalikan dinamika intelektual komunitas NU yang dikenal berbasis tradisional.

Sebagai khazanah tradisional, ushul fiqih sebenarnya paling layak disejajarkan dengan disiplin keilmuan modern. Hanya saja sayangnya, hingga kini banyak kalangan Islam –termasuk NU– yang melihatnya sekadar sebagai metodologi menetapkan hukum. Padahal kalau merujuk kepada alur pemikiran ushul fiqih al-Ghazali, metodologi penetapan hukum (*thurrûq al-istimâr* atau *thurrûq al-ijtihâd*) adalah bagian terkecil dari ushul fiqih. Karena secara umum isu-isu epistemologi lah yang ia kedepankan dalam kitabnya "*al-Mustashfâ*", seperti bahasan tentang *al-tsamârah (al-hukm)*, *al-mutsammir (adillat al-ahkâm)*, dan *al-*

mutstamir (ijtihâd).

Lain halnya dengan al-Syatibi. Dalam kitabnya "*al-Muwafaqat*", bahasan tentang metode penetapan hukum Islam dalam ushul fiqih justru disamakan. Al-Syatibi justru lebih tertarik berbicara ushul fiqih pada tataran isu-isu epistemologisnya; seperti, apakah yang dapat kita ketahui tentang hukum syar'i? Bagaimana caranya kita dapat mengetahui hukum itu (melalui wahyu saja atau melalui akal)? Sejauhmana kepastian kita tentangnya? Bagaimana tingkat-tingkat kepastian pengetahuan kita tentang hukum syar'i itu (masalah *qath'i* dan *zhannî*)? Semua isu-isu epistemologi hukum Islam itu dibahas secara panjang lebar oleh asy-Syatibi dalam tema-tema; *al-manshûsh*, *ma'qûl al-manshûsh*, *maqâshid al-tabî'ah*, dan *sukûl al-Syârî*.

Dimunculkannya dua nama tokoh ushul fiqih, yakni al-Ghazali dan al-Syatibi, sebenarnya cukup representatif untuk mewakili kecenderungan kalangan "*restriction of traditionalist*" NU dan generasi "*socio-historis approach*" NU. Al-Ghazali yang merupakan sosok *genuine* aliran mutakallimin adalah representasi dari pemikir *restriction of traditionalist*. Sementara al-Syatibi yang merupakan pelopor "pembaharu" adalah cocok untuk mewakili pemikir "kontekstual kritis" (*socio-historis approach*).

Pertimbangannya ialah, meskipun keduanya berasal dari aliran yang berbeda, tapi secara substansial mereka berangkat dari alur yang sama; yaitu subyektifisme teistik —yang menilai wahyu (teks) lebih tinggi dari akal.

Persepsi ini pernah disinggung Ignas Goldziher (1916) dalam terjemahan dan *critical study*-nya atas karya al-Ghazali *Fadlâih al-Bathîniyah*, yang mencoba membandingkan pemikiran al-Syatibi dengan al-Ghazali. Dengan melihat berbagai persamaan dan tema-tema umum, Goldziher sampai pada kesimpulan bahwa pemikiran al-Syatibi, dalam banyak hal, sangat dekat dengan al-Ghazali.¹⁷

Secara umum, kalangan NU tergolong penganut paham subyektifisme teistik, layaknya al-Ghazali dan al-Syatibi. Artinya, posisi manusia masih tetap dipandang sebagai subyek dari teks hukum, yang karenanya harus taat kepadanya. Prinsipnya; "tidak ada hukum syar'i tanpa *khitâb* (sapaan) Ilahi." Di sinilah, teks al-Qur'an dan al-Sunnah tetap menjadi medium di mana hukum itu ditetapkan untuk manusia. Hanya saja karena keterbatasan teks, maka hukum diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu hukum nash, hukum qiyas, dan hukum masalahah. *Dus*, baik kalangan "*restriction of traditionalist*" NU maupun generasi "*socio-historic approach*" NU, secara tidak langsung menerima cara pandang ini.

Hukum nash adalah hukum yang langsung ditetapkan berdasarkan nash individu tertentu. Sedangkan hukum qiyas adalah hukum hasil perluasan terhadap nash, dengan cara memasukkan

kasus yang tidak ada nash individualnya ke dalam kategori kasus yang ada nash individualnya. Alasan pembenaran dari perluasan dan pemasukan kasus tanpa nash ke dalam kasus nash itu adalah karena adanya nilai kesamaan antara keduanya yang tercermin dalam illat. Jadi hukum qiyas dasar sesungguhnya adalah nash individu juga.

Lain halnya dengan hukum masalahah. Meskipun ia merupakan perluasan lebih jauh dari nash, tapi esensinya bukanlah nash individual. Hukum masalahah merupakan nash kolektif, berupa kumpulan sejumlah nash yang daripadanya disimpulkan prinsip-prinsip umum syari'ah. Prinsip umum (*al-ashl al-kullî*) itulah yang menjadi dasar hukum masalahah. Legitimasinya sebagai hukum syar'i di sini adalah unsur *mulâ'amah* (*munâsabah*), kesesuaian dengan dan termasuknya ke dalam lingkaran prinsip umum syari'ah. Persoalannya, mengapa sampai terjadi perbedaan pandangan yang drastis antara kalangan "*restriction of traditionalist*" NU dan generasi "*socio-historic approach*" NU?

Paling tidak ada dua alasan yang layak untuk menjawab masalah tersebut. Alasan pertama, karena perbedaan mereka dalam melihat teks.¹⁸ Biasanya kalangan "*restriction of traditionalist*" NU lebih sempit dalam melihat teks, dibandingkan generasi "*socio-historic ap-*

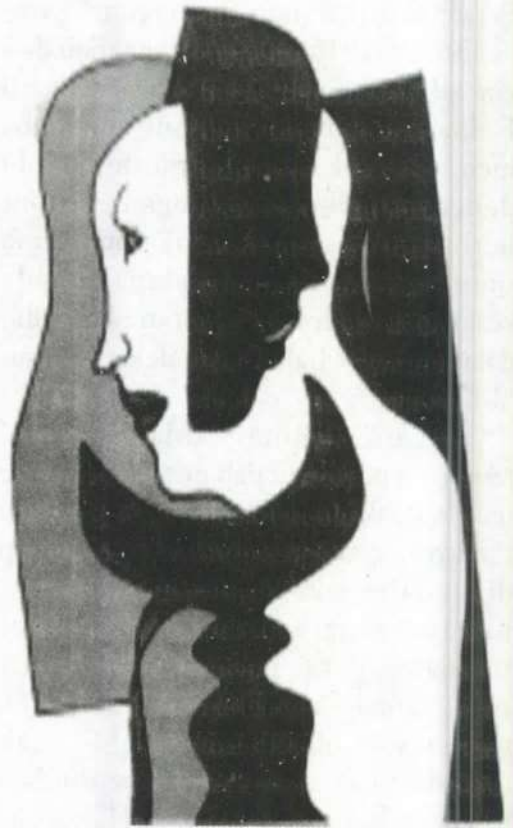
¹⁷Ignaz Goldziher, "The Spanish Arab and Islam", diterjemahkan oleh J. de Semagyi, *Muslim World*. Vol. LIII, hlm. 13.

¹⁸Bandingkan hasil keputusan Forum Bahtsul Masa'il Santri Ma'had Aly Situbondo tentang masalah-masalah yang ada dalam "*Fiqh Rakyat: Pertautan Fiqh dengan Kekuasaan*", dengan hasil keputusan Lajnah Bahtsul Masa'il NU dalam masalah serupa.

proach" NU. Artinya, mereka merasa cukup puas dengan hanya berpegang pada satu atau dua teks individual, tanpa menghubungkannya dengan teks-teks lain dalam tema yang sama. Akibatnya, (1) mereka gampang mengklaim bahwa suatu teks itu *qath'i*, yang sebenarnya bisa menjadi *zhanni* ketika dihubungkan dengan teks-teks lain dalam tema yang sama. (2) mereka gampang menetapkan suatu hukum itu *mauqûf*, yang sebenarnya bisa dicarikan dasarnya melalui teks-teks *zhanni* yang dianalogikan secara induktif.

Cara pandang semacam itu jelas berbeda dengan pola pikir generasi "*socio-historis approach*" NU. Bagi mereka, untuk memperoleh kepastian teks (*qath'i*) tidak bisa dilakukan secara parsial. Kepastian teks baru bisa diterima jika lahir dari penggabungan sejumlah nash dalam tema yang sama. Bahkan prinsip umum yang disimpulkan secara induktif dari teks yang *zhanni* bisa menjadi sama kuatnya bahkan melebihi kekuatan teks "*qath'i*" individual. Dalam konteks ini pulalah, sempat muncul dari kalangan muda NU gagasan untuk memperluas wilayah ta'wil. Gagasan ini dilontarkan dalam rangka menopang keberanian mengungkap kemungkinan pluralitas makna dari satu kata tertentu yang biasa dibakukan untuk satu arti saja.¹⁹

Alasan kedua, yang juga tak kalah pentingnya ialah, perbedaan mereka



dalam memahami realitas teks dan realitas konteks. Bagi kalangan "*restriction of traditionalist*" NU, hukum dinilai sebagai bangunan teks-teks yang meta-insani, trans-historis dan bebas dari determinasi berbagai kekuatan budaya dan masyarakat. Sementara bagi generasi generasi "*socio-historis approach*" NU, hukum harus bergerak dalam dua arah ke titik yang sama. Arah pertama

¹⁹Redaksi Tanwir al-Afkar, *Fiqh rakyat.*, hlm. xvii-xxiii

merupakan analisis tekstual untuk menemukan inti dan illat hukum. Dalam hal ini diperlukan pengkajian atas konteks dan sejarah yang melatarbelakangi lahirnya teks. Adapun arah kedua merupakan analisis terhadap kasus untuk menemukan inti permasalahan yang sebenarnya.

Manakah di antara dua arus besar NU tersebut yang bisa dipertimbangkan dalam upaya merevitalisasi ushul fiqih? Tentu saja lebih tepat memilih alur pikir *socio-historis approach*. Pasalnya, selain alasan teologis bahwa alur pikir *socio-historis approach* juga masih dalam *frame* subyektifisme teistik –yang dianut NU, ia juga bisa mengembangkan ushul fiqih secara dinamis. Nabil Shehaby pernah mengatakan, bahwa usul fiqih merupakan satu subyek yang membahas bukan hanya persoalan hukum dalam artian sempit, tetapi juga aspek-aspek lain yang

berkaitan dengan masalah-masalah kebahasaan, logika, metodologi, epistemologi, dan teologi.²⁰ Karena ushul fiqih merupakan *the queen of all Islamic sciences* itulah, maka ia harus ditunjang dengan model kajian interdisipliner.

Sadar maupun tidak sadar, ushul fiqih sangat membutuhkan ilmu filologi dalam rangka memahami bahasa yang ada di dalam ayat al-Qur'an. Ushul fiqih juga membutuhkan disiplin ilmu sosial lainnya, seperti sosiologi, antropologi, sejarah (disebut pendekatan hermeneutik). Karena pendekatan ini dapat membantu untuk mengkonstruksikan kondisi yang mengitari ketika ayat itu diturunkan dan bagaimana ayat itu dipahami oleh umat dalam perjalanan sejarah Islam, baik dalam konteks yang sama maupun berbeda. Dan, untuk sekarang ini model kajian semacam itu hanya cocok dengan pendekatan *socio-historis approach*.*



²⁰Nabil Shehaby, "Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory," *Journal of the American Oriental Society* 102 (1982), hlm. 27