



MARZUKI WAHID

Ketua LAKPESDAM-NU Cirebon.
Kini staf Pengajar pada Fakultas Syari'ah
IAIN Sunan Gunung Djati
dan *Fellow Researcher* pada INCRÉS
(*Institute for Culture and Religion Studies*)
Bandung

Membaca Tradisi *Bahtsul Masâ'il* NU

Tanggapan Atas Tulisan Husein Muhammad, Rifyal Ka'bah Dan Imam Yahya**

Pengantar

'Menggoda', mengikuti diskursus-polemik "Tradisi Istinbath Hukum NU" di Jurnal *Tashwirul Afkar* ini. Tiga tulisan telah dimuat secara berurutan (edisi No. 4, 5, dan 6 Tahun 1999) mendiskusikan topik tersebut. Tulisan pertama selaku penggelinding, bola polemik adalah KH Husein Muhammad, berjudul "Tradisi Istinbath NU: Sebuah Kritik". Tulisan kedua menanggapi tulisan pertama adalah Dr. Rifyal Ka'bah, MA, berjudul "Formulasi Hukum di Kalangan NU". Sedangkan tulisan ketiga, Imam Yahya, berjudul "Fiqh Sosial NU: Dari Tradisionalis Menuju Kontekstualis". Tulisan terakhir ini *nggak* jelas menanggapi siapa, tetapi cukup baik memberikan perspektif lain tentang

substansi *bahtsul masâ'il*, yang ia sebut "tengah menuju kontekstualis-kritis".

Sebetulnya fokus masalah diskusi ini tidak terlalu jelas, kecuali keluhan lama dan gugatan-gugatan umum tentang (sebagian) sikap keberagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dan tradisi pengambilan keputusan hukumnya, yang secara tidak langsung menyangkut juga paradigma berfikir orang NU. Akan tetapi, ada dua hal, setidaknya, yang membuat wacana ini menarik dan penting dikembangkan terus.

Pertama, ada upaya serius dari polemik ini untuk membaca ulang secara kritis dan dekonstruktif terhadap semua tradisi dan seluruh aparat pengetahuan kita yang selama ini kita agungkan sebagai kekayaan intelektual Islam (*al-turâts al-islâmi*). Meski

baru pada *domain* fikih, diskursus ini penting digelar, sebab *domain* inilah yang mendominasi dan melandasi hampir seluruh ruang gerak NU, lebih-lebih jika menengok sejarah awal kelahirannya. Berani membongkar dan berhasil menyelesaikan satu kerja ini bisa dikatakan telah ikut *ndandani* (mereparasi) 'lokomotif' pemikiran NU, yang berarti setengah "PR" NU terselesaikan. Sebab, tradisi *bahtsul mas'âl* sesungguhnya bukan sekadar praksis pengambilan hukum semata, melainkan menyangkut pola pikir dan paradigma pemikiran (*manhaj al-fikr*) yang signifikan bagi warga Nahdlatul Ulama.

Kedua, di balik pagelaran diskursus ini, terutama untuk kalangan-dalam (*inner community*) NU, terdapat ruang kesediaan untuk menerima pembaharuan pemikiran dan kritik atas bangunan pengetahuan dan paradigma pemikirannya yang selama ini tampak dimapankan. Tentu saja kesediaan semacam ini bukan barang baru bagi NU, tetapi desakan-desakan seperti polemik saat ini harus terus-menerus dilakukan. Kegelesahan intelektual memang merupakan kesadaran lama di kalangan warga NU, tetapi hingga Mukhtamar NU ke-30 di Kediri baru-baru saja tak kunjung memperoleh penyelesaian tuntas dan memuaskan. Malah dalam beberapa hal tampak mengalami 'kemunduran', terutama menyangkut asas keorganisasiannya.¹ Karena itu, membuka ruang diskursif lebar-lebar bagi penalaran kritis merupakan satu cara terbaik bagi transformasi pemikiran dalam NU.

Tulisan berikut selain ingin *urun rembug*, meramaikan polemik, juga sekadar memberikan bacaan lain perihal hukum Islam

dan *bahtsul mas'âl* dalam *jam'iyah* NU yang menjadi fokus diskusi kita kali ini.

Jaringan Tradisi *Bahtsul Mas'âl*

Studi tentang *istinbâth al-ahkâm* di lingkungan NU memang akan memusatkan perhatian kita kepada tradisi intelektual yang berkembang di dalam forum *Bahtsul Mas'âl*—selanjutnya disebut BM.² Hal ini secara jelas dapat dilihat dari konsideran Keputusan Munas Alim Ulama Lampung 1992:

Nahdlatul Ulama sebagai organisasi Islam yang besar di Indonesia mempunyai tanggung jawab besar pula dalam memajukan kehidupan beragama Islam di Indonesia. Sebagai organisasi Islam yang mempunyai tradisi keilmuan yang akrab dengan "khozanan lama" (al-kutub al-mu'tabarah), secara fungsional salah satu tugas yang dipikulnya adalah memberikan petunjuk pelaksanaan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan. Forum yang diselenggarakan untuk membahas masalah-masalah dalam rangka tugas itu adalah forum bahtsul mas'âl.

Dalam melaksanakan tugas tersebut, khozanan lama (al-kutub al-mu'tabarah) tersebut selalu menjadi rujukan andalan. Segala persoalan disebabkan agar dicarikan penyelesaian melalui rujukan tersebut. Di samping adanya bukti tentang keandalan al-kutub al-mu'tabarah tersebut untuk menyelesaikan soal kontemporer (kekinian, al-mustahdatsah) dan mas'âl waq'iyyah, kini setidaknya semakin banyak ulama NU yang mengandaikan apabila al-kutub al-mu'tabarah itu tidak memberikan penyelesaian yang tuntas dan langsung terhadap persoalan-persoalan tersebut.

Telah menjadi kesadaran bersama bahwa membiarkan persoalan tanpa jawaban adalah tidak bisa dibenarkan, baik secara i'tiqâdiy maupun secara syar'iy. Oleh karena itu, segala yang menghambat proses pengambilan keputusan

dalam *bahtsul masa'il* seharusnya segera ditanggulangi.³

Dengan konsideransi demikian, (sebagian) tradisi intelektual NU yang telah berjalan semenjak NU berdiri dibakukan lewat apa yang dikenal “Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam *Bahtsul Masail* di Lingkungan NU”, produk keemasan Munas Lampung. Sistem inilah sesungguhnya fokus diskusi kita. Kang Husein—panggilan akrab KH Husein Muhammad—cukup mengagumkan memberikan tinjauan kritis atas relevansi Sistem ini dengan intelektualisme NU ke depan. Sebagai orang-dalam NU dan pelaku *bahtsul masâ'il*, tulisan ini patut mendapat apresiasi yang tinggi dalam tradisi-kritis intelektualisme NU. Tak kurang dari dua intelektual NU dan non-NU menanggapi tulisan tersebut. Tinjauan kritis atas kritik itu tidak saja penting, melainkan menjadi keharusan dalam sebuah *intellectual discourse* untuk keluar dari ideologisasi dan sakralisasi pengetahuan. Memang adalah suatu keharusan, NU mempunyai suatu rumusan metodologi pengambilan hukum (*manâhij istinbâth al-ahkâm li nahdlatil ulama*). Tetapi, keharusan ini bukan untuk diideologikan dan disakralkan, menentang segala perubahan, melainkan untuk mempertegas keberadaan NU itu sendiri sebagai organisasi sosial-keagamaan (*jam'iyah dîniyyah ijtimâ'iyah*).

Secara formal-substansial, kita tahu bahwa forum BM semacam itu telah diselenggarakan sejak Muktamar I NU di Surabaya, 13 Rabiul Tsani 1345 H/ 21 Oktober 1926. Ada 27 *masâ'il* yang berhasil disepakati sebagai *ittifâq al-ahkâm li nahdlatil 'ulamâ* saat itu.⁴ Akan tetapi, sebagai sebuah

tradisi, forum BM diduga kuat telah berjalan mendahului NU. Jauh sebelum NU berdiri, pesantren-pesantren beserta kiai pengasuhnya selaku penopang berdirinya NU, telah mempraktikkan model musyawarah untuk memperoleh hukum dari kitab-kitab kuning yang sehari-hari dipelajarinya.

Signifikansi demikian tampak dari kenyataan forum-forum BM yang hanya efektif diikuti oleh kalangan pondok pesantren *an sich* atau alumni dari institusi pendidikan keagamaan tradisional ini. Sebab, hampir seluruh perangkat metodologi dan referensi-referensi (*marâji'*), serta model *halaqah* yang digunakan dalam pembahasan BM paralel atau setingkat dengan keserjanaan akademik pondok pesantren. Bahkan, dalam kualifikasi tertentu kepiawaian dan kemahiran berlagu dalam forum BM menjadi parameter intelektualitas dan kedalaman ilmu keagamaan seseorang untuk bisa menduduki jajaran kepengurusan Syuriah di *jam'iyah* NU, sesuatu yang biasanya dijabat oleh kalangan pesantren..

Sementara dalam kehidupan NU, forum BM boleh dikatakan merupakan inti dari kegiatan-kegiatan NU oleh karena wujud NU sebagai *jam'iyah dîniyyah ijtimâ'iyah* (organisasi sosial keagamaan). Karena itu, ada atau tidak ada lembaga formal BM, di daerah-daerah, baik yang diselenggarakan oleh setiap Pengurus Wilayah NU yang berjumlah 26, Pengurus Cabang NU yang berjumlah lebih dari 300, Pengurus Majelis Wakil Cabang tingkat Kecamatan, Pengurus Ranting, maupun setiap Pondok Pesantren-Pondok Pesantren di lingkungan NU, tradisi kajian hukum semacam ini tetap

berjalan. Forum BM diselenggarakan secara periodik, dan biasanya terbatas untuk wilayah kepengurusannya. Praktis, BM di lingkungan NU bukan saja forum penting bagi pencarian dan perumusan hukum yang *mawqûf* dan *wâqî'iy* di tengah-tengah kehidupan masyarakat kontemporer, melainkan telah menjadi tradisi keorganisasian biasa. Hebatnya, BM di NU tidak bersifat hirarkis-struktural, termasuk kekuatan pengikat hukum dari hasil keputusan BM. Ini secara tegas dinyatakan dalam Keputusan Munas Lampung:

"Seluruh keputusan BM di lingkungan NU yang diambil dengan prosedur yang telah disepakati dalam keputusan ini, baik diselenggarakan dalam struktur organisasi maupun di luarnya mempunyai kedudukan yang sederajat dan tidak saling mem-batalkan".⁵

Dalam hitungan angka, secara formal organisatoris di tingkat nasional—mulai dari Mukhtamar I sampai dengan Mukhtamar ke XXX di Lirboyo Kediri, Nopember 1999 baru saja—pertemuan BM telah 39 kali diselenggarakan: melalui 30 kali Mukhtamar, 3 kali Konferensi Besar Syuriah, 5 kali Musyawarah Nasional Alim Ulama dan 1 kali Rapat Dewan Partai (sewaktu NU berstatus partai politik).⁶ Forum BM berskala nasional artinya pertemuan BM diselenggarakan oleh PBNU dengan melibatkan seluruh Pengurus Cabang dan Wilayah NU beserta ulama-ulama terkemuka se-Indonesia.

Mencermati kenyataan demikian, kiranya penting menata terlebih dahulu cara pandang kita terhadap forum BM. Hemat saya, sekurang-kurangnya ada tiga pemahaman yang bisa digunakan untuk mendekati BM di lingkungan NU. *Pertama*,

pemahaman bahwa BM merupakan bagian dari mata rantai tradisi intelektual NU. *Kedua*, pemahaman BM sebagai satu bentuk tradisi akademis pondok pesantren. Dan *ketiga*, BM sebagai suatu institusi atau forum pengambilan keputusan hukum Islam secara kolektif dari *jam'iyah* NU.

Tiga pendekatan pemahaman ini penting dikemukakan agar dapat melihat BM secara utuh sesuai dengan konteks sosial perkembangannya. Tentu saja secara sendiri-sendiri, pendekatan ini mempunyai penalaran dan penjelasannya. Tetapi, dalam tubuh NU tampaknya memisahkan secara ketat tiga pendekatan pemahaman ini akan mengalami kesulitan, oleh karena ketiganya telah berkelindan dan membentuk semacam 'jaringan tradisi'. Mata rantai tradisi intelektual NU dalam perkembangannya segaris lurus dengan tradisi akademis yang berkembang di pondok pesantren-pondok pesantren. Memisahkan dua hal ini sama sulitnya dengan memisahkan NU dengan keberadaan pondok pesantren. Demikian juga dengan mengabaikan dua tradisi ini dari fungsinya sebagai forum ilmiah pembahasan *mas'âl dîniyyah ijtimâ'iyah* dari perspektif fikih.

Akan tetapi untuk kepentingan analisis, pemahaman demikian perlu dilakukan biar tidak tumpang tindih dan diketahui secara jelas jaringan tradisi dan genealogi basis sosial pengetahuannya. Dari kaca mata ini, saya melihat tiga *polemicists*, Husein Muhammad, Rifyal Ka'bah, dan Imam Yahya, membaca tradisi BM dalam pendekatannya yang berbeda: Kang Husein melihatnya sebagai satu bentuk tradisi akademik pondok pesantren sehingga selalu mengkaitkan BM dengan mitologi

dan 'keyakinan-keyakinan' yang berkembang dalam alam pikiran orang pesantren, lengkap dengan kekecewaannya; sementara Rifyal memandangnya sebagai suatu forum pengambilan keputusan hukum Islam bagi *jam'iyah* NU *an sich* sehingga tampak selalu menempatkan BM dari sisi *formal decisions* yang diambil PBNU; sedangkan Imam lebih mendudukan BM sebagai bagian dari tradisi intelektual NU secara umum, karenanya ia lebih banyak mengupas aspek perubahan dan semangat intelektualnya, yang berujung pada soal "kategorisasi" atau "label" akedemis.

Tentu saja secara ekstrim, masing-masing bisa dipahami sekaligus bisa dikritik, berdasarkan perspektif yang berbeda. Kelemahannya secara konseptual, termasuk tulisan ini barangkali, tidak menawarkan "sesuatu yang baru" untuk BM ke depan. Walhasil, sebagaimana umumnya pemikiran para intelektual kita, sejauh ini hanya berhenti pada analisis dan kritik. Gempuran demi gempuran mereka memang canggih dan rasional, tetapi sebatas itu: tanpa memberikan tawaran konseptual dan metodologis yang (sama sekali) baru. Karena kaum intelektual kita, barangkali, kurang memiliki akses yang cukup terhadap substansi pemikiran Islam itu sendiri. Kritikan mereka bertumpuk-tumpuk, tetapi tidak pernah memasuki daerah substansi yang sebenarnya.

Terlepas dari kategori perspektif ini, memang secara metodologis diperlukan satu perubahan dan pembaharuan, dan itu harus segera kita cari. Di sini saya melihat apa yang Kang Husein keluhkan tentang forum BM, sesungguhnya juga persis mengeluhkan 'tragedi ilmiah' tradisi

akademis pondok pesantren kita. Yakni, bahwa mereka seolah-olah "bingung karena kehausan di tengah laut" atau malah ibarat "ayam mati di lumbung padi". Dari sini, saya kira tidak keliru karena Kang Husein—seperti dikatakan di muka—tengah memahami BM dalam posisinya sebagai refleksi akademis keserjanaan pondok pesantren dalam pengambilan keputusan hukum Islam.

Jika Kang Husein menggugat mengapa metode BM di lingkungan NU sangat berkecenderungan pada teks kitab-kuning *oriented*, yakni condong mencari jawaban hanya lewat *ibârat al-kutub al-mu'tabarab* (*inda al-nahdliyyîn*) tanpa ada upaya untuk menganalisis masalahnya secara lebih luas dan mendalam dengan melibatkan faktor-faktor sosial yang melingkupinya, maka tentu penjelasannya adalah karena tradisi akademik pondok pesantren kita hingga sekarang masih kuat mengajarkan hal itu.

Al-Ma'lûm bi al-dlarûriy, tanpa mengurangi keunggulannya yang lain, bahwa hampir sebagian besar materi pengajaran di pondok pesantren selain ilmu alat (*nahu, sharaf, balâghah, badî'*) adalah fiqh-fiqh madzhab syafi'iyah. Sekadar menyebut contoh beberapa di antaranya adalah *Taqrîb* karangan Abu Syuja' al-Isfahaniy (w. 593 H/1197 M), *Bughyatul Mustarsyidîn* karya Sayyid Abd Rahman Ba'lawi, *I'ânatut Thâlibîn* karangan al-Dimyathi (w. 1893 M), *Fath al-Qarîb* karya Ibn al-Qasim (w. 918 H/1512 M), *Fath al-Mu'in* karya Zaynuddin al-Malibari (w. 975 H/1567 M), *Iqnâ'* karya Khathib Syarbiniy (w. 977 H/1569 M), *Kifâyatul Akhyâr* karangan Taqiyuddin al-Dimasyqi (w. 829 H/1426 M), *al-Muhadzdzab* karya al-Syairazyi (w. 467 H/1083

M) dan sejenisnya. Selebihnya, pesantren-pesantren tertentu yang mengajarkan kitab-kitab *ushûl al-fiqh* dan *qawâ'id fiqhîyyah* secara intens—untuk tidak mengatakan sedikit. Kalaupun kitab *ushûl al-fiqh* diajarkan di pesantren-pesantren, maka materi kitab itu masih dalam koridor madzhab syafi'iyah juga. Contohnya yang umum diajarkan adalah *Lathâ'iful Isyârah* dan *Jam'ul al-Jawâmî'* karya al-Subkiy (w. 769 H), *al-Waraqât fîy Ushûl al-Fiqh* karya al-Juwaini (w. 478 H/1085 M), *al-Luma' fîy Ushûl al-Fiqh* karya al-Syairaziyy (w. 467 H/1083 M), dan lain-lain. Demikian juga dalam pengajaran kitab *qawâ'id fiqhîyyah*, biasanya yang umum diajarkan adalah *al-Asybah wa al-Nadhâ'ir* karangan al-Suyuthiy (w. 911 H/1505 M), dan sejenisnya.

Sementara kitab-kitab lain yang bermadzhab Hanafiy, Malikiy, maupun Hanbaliy, jarang diajarkan kepada santrinya, seperti *al-Muwâfaqât fîy Ushûl al-Syarî'ah* karya al-Syathibiy al-Malikiy (w. 790 H), *Rawdlatun Nâdhîr wa Jannatul Munâdhîr* karangan Ibn Qudamah al-Hanbaliy (w. 620 H), *Kitâb al-Mu'tamad fîy Ushûl al-Fiqh* karya al-Bashriy al-Mu'taziliy (w. 436 H/1044 M), *Kanzul Wushûl Ilâ Ma'rifat al-Ushûl* karya al-Bazdawiy al-Hanafiy (w. 482 H), *al-Ihkâm fîy Ushûl al-Ahkâm* karya Ibn Hazm al-Dhahiriyy, dan sejenisnya. Apalagi kitab-kitab bermadzhab al-Dhahiriyyah dan Syi'ah; kalaupun ada yang mengajarkan, kira-kira bisa dihitung jari. Literatur-literatur (*syâfi'iyah*) itulah yang menguasai alam pikiran orang-orang pesantren. Oleh karena itu, wajar jika dalam pelaksanaan BM, kitab-kitab itulah yang dominan dipakai sebagai rujukan utama. Itu tidak lain karena (di dalam) forum-forum BM bukan

sekadar karena didominasi oleh—melainkan memang milik— orang-orang pesantren. Jadi, memang pada dasarnya refleksi dari pengetahuannya.

Dalam hirarki kitab-kitab itu, orientasi tokoh memang lebih dominan ketimbang orientasi pemikiran dan produk pengetahuannya. Oleh karena itu, jika dalam keputusan Munas Lampung memposisikan pendapat Imam Nawawi dan Imam Rafi'iy di atas pendapat yang didukung oleh mayoritas ulama kiranya bisa dipahami. Akan tetapi anehnya, dalam kenyataan pembahasan BM—seperti juga diakui Kang Husein—pemikiran-pemikiran Imam Nawawi atau Imam Rofi'iy, lebih-lebih Imam Madzhab, hampir tak terlihat dominan. Kitab-kitab mereka jarang menjadi rujukan keputusan hukum. Pemilihan pendapat (*qawl/wajh*) untuk menjawab masalah dilakukan secara acak, seketemunya. Seleksi atas kitab yang *mu'tabar* dan *ghairu mu'tabar* pun sangat tidak jelas. *Marâjî'* yang muncul adalah kitab-kitab yang biasa dibaca di pesantren secara turun temurun.

Itulah bagian tradisi pesantren, di mana pengetahuan seseorang diukur oleh jumlah buku-buku yang telah pernah dipelajarinya dan kepada ulama mana ia telah berguru. Jumlah buku-buku standar dalam tulisan Arab yang dikarang oleh ulama terkenal yang harus dibaca telah ditentukan oleh lembaga-lembaga pesantren.⁷

Segala kitab yang merupakan penopang utama tradisi keilmuan pesantren tersebut ditulis sekitar pada abad ke-10 sampai dengan abad ke-15 M, suatu kurun kebrilyanan intelektual fikih. Meski beberapa karya penting ditulis sebelum

periode tersebut, dan beberapa karya baru dengan corak yang sama terus ditulis, tetapi sejak akhir abad ke-15, pemikiran Islam boleh dikatakan sudah tidak mengalami kemajuan yang berarti.⁸ Artinya, kalangan pesantren—dalam satu hal—sebetulnya sudah tepat memilih sejumlah materi pengajaran yang diambilkan dari *al-turâts*—meminjam istilah Hasan Hanafi untuk mengartikan warisan intelektual—pada masa keemasannya. Tetapi lagi-lagi persoalannya adalah metodologi bacaan kita yang sering mendudukkan *al-turâts* sebagai benda, atau hasil pemikiran yang final, *al-ready for use*, tanpa mempedulikan *raison d'être* dan konstruksi sosial-budaya-politik di mana produk pemikiran itu terbentuk.⁹ Akibatnya, seperti dibilang Hanafi, “kita dalam realitas kontemporer ini kembali dari kemajuan ke belakang, mewarisi tradisi debat daripada pembuktian, praduga daripada keyakinan, serta *a priori* daripada *a posteriori*.”¹⁰ Para pendukung BM dalam hal ini harus diakui masih cukup kuat, sehingga memahami dan ‘menghukumi’ *al-qadlâyâ al-mu’âshirah* (realitas kontemporer) cukup dengan suatu ‘*ibârat*’ dari beberapa atau salah satu kitab kuning yang dianggap *mu’tabar* itu. Di sini, saya sepakat bahwa pendekatan sejarah sosial hukum Islam menjadi penting diterapkan pada penalaran BM.

Barangkali terlalu simplistis, mengembalikannya persoalan hanya pada tradisi akademik pesantren, karena *tob* yang terlibat dalam pembahasan BM dalam kenyataannya terdapat orang-luar alumni pesantren di Indonesia, meski bisa dihitung jari. Keterlibatan kalangan luar pesantren atau kalangan pesantren yang bersekolah

di luar membuat warna dinamis pembahasan BM. Pengembangan literatur keagamaan dan perluasan metode pengambilan keputusan hukum dalam BM dilakukan secara gradual.

Dengan demikian, benar kata Imam Yahya bahwa kekurangan BM melibatkan konteks sosial-historis dan metodologi *ushûl al-fiqh*—seperti juga dikeluhkan Kang Husein—bukan karena semata-mata kapabilitas individu peserta BM, melainkan lebih pada pengaruh sistem pendidikan di lingkungan NU, pondok pesantren-pondok pesantren, yang masih *fiqh oriented* dengan varian *syafi’iyyah centris*,¹¹. Sebab jika kapabilitas individu peserta BM, sebetulnya tak diragukan lagi bahwa dewasa ini NU memiliki banyak tokoh yang kritis, progresif, dan radikal dalam berfikir.¹² Mereka ini umumnya berada di luar lingkungan pondok pesantren, jika tidak di lingkungan kampus perguruan tinggi dan di lembaga-lembaga swadaya masyarakat. Akan tetapi, karena hampir seluruh pondok pesantren masih menggunakan wacana fikih *syâfi’iyyah*¹³ sebagai *mainstream* pengajaran pokoknya (*restriction of traditionalist*), di mana posisi pesantren di NU ibarat fondasi dalam sebuah bangunan, sehingga akselerasi perubahan pun harus bertahap dengan kesabaran yang tinggi.

Oleh karenanya, di antara problem yang kita hadapi adalah bagaimana mensinergikan tradisi dominan akademik pesantren yang cenderung *fiqh oriented* dan *personal centris* dengan tradisi akademik di luarnya, misalnya tradisi ilmiah di perguruan tinggi yang relatif liberal dalam pencarian kebenaran. Dari segi basis orang, NU sebetulnya mempunyai dua-duanya; hanya

saja kalangan akademisi selama ini memang harus diakui tidak pernah mendapatkan tempat yang laik di jajaran kepengurusan NU, hingga Muktamar yang terakhir. Selain itu, keterlibatan kaum muda yang dewasa ini mempunyai legitimasinya sendiri dalam perkembangan intelektual penting diberi tempat dalam proses BM, sehingga tidak melulu kaum tua.

Selanjutnya, sebagai bagian dari mata rantai tradisi intelektual NU, BM tidak sentral dan bukan pokok. BM hanya sebagian kecil dari gerbong gerakan intelektual dan pemikiran keislaman dalam NU. Banyak kelompok-kelompok lain dalam NU yang serius melakukan kajian, penelitian, dan pengembangan pemikiran keagamaan.¹⁴ BM tampaknya lebih mengkonsentrasikan pada kajian dan penelitian hukum Islam, baik yang *wâqî'iyah* maupun *mawdlâ'iyah*. Dari sisi pengembangan pemikiran atau *production of knowledge*, BM malah sulit ditempatkan. Kecenderungannya yang bersifat reaktif dan konservatif, terdapat kendala yang berarti bagi BM untuk menjadi lokomotif pembaharuan pemikiran di NU.

Pengetahuan kita mengenai asal usul BM sangat sedikit. Kita bahkan tidak mengetahui secara pasti kapan tradisi itu muncul untuk pertama kalinya. Bagaimana gambaran *intellectual geneology* BM tidak terlacak secara baik. Kecuali bila kita mengkaitkannya dengan tradisi intelektual pesantren yang lebih memfokuskan orientasi keilmuannya pada *Haramayn*, dan Mekah sebagai pusatnya.¹⁵ Mencermati kitab-kitab rujukan (*references, marâjî'*) yang digunakan, teknis pengkajian, dan tokoh-tokoh awal yang terlibat, kiranya tidak

terlalu meleset jika BM memang menjadi bagian dari tradisi akademik pesantren.

Keputusan Lampung: Beberapa Catatan

Saya kira melihat BM tidak bisa *digebyah-nyah* (pukul rata) dari periode ke periode. Paralel dengan perkembangan sosial, BM pun mengalami perkembangan yang sangat berarti bagi pendewasaan kelembagaan dan perangkat metodologis yang menyertainya, meski selalu tertinggal jauh. Garis demarkasi perkembangan ini adalah pra dan pasca Munas Alim Ulama Lampung 1992. Keputusan Munas Lampung 1992 merupakan perkembangan baru bagi pembaharuan sistem pengambilan keputusan hukum di NU. Meski lebih pada rekonseptualisasi praktik-praktik BM sebelumnya, tetapi dengan diperkenalkannya bermadzhab secara *manhaji*, penggunaan *ilhâq al-masâ'il bi nadhâ'irihâ*, dan *istinbâth jamâ'iy* dalam pengambilan keputusan hukum diakui sebagai langkah maju, beranjak selangkah dari sebelumnya. Tetapi umumnya sebuah gerakan pembaharuan pemikiran, tak ada satu pun yang sekaligus sempurna, termasuk keputusan Munas Lampung itu.

Catatan-catatan kritis dari Husein, Rifyal, dan Imam tentang Sistem Pengambilan Keputusan Hukum (SPKH) Lampung dalam konteks ini sungguh sangat berarti. Tetapi, tanpa berpretensi tidak menyetujui catatan mereka, saya juga ingin memberikan catatan atas catatan mereka. *Pertama*, adalah benar pendapat Rifyal bahwa langkah baru (yang cukup progresif) di NU dalam memutuskan hukum sudah dimulai.¹⁶ Terutama dalam menjawab

mas'âl mawdlû'yyah, seperti masalah bank, asuransi (Munas Lampung), kepentingan umum, lingkungan hidup, kehidupan kebangsaan-kenegaraan (Muktamar Cipasung), demokrasi, HAM, gender, reksadana (Munas Lombok), status uang negara, gender dan Islam, dan lain-lain (Muktamar Kediri), *istinbâth jamâ'iy* telah dilakukan. Dalam pembahasan ini, BM mengeluarkan sejumlah *qawâ'id ushûliyyah* dan *qawâ'id fihiyyah* dalam menafsirkan sejumlah *nushûs* al-Qur'an dan al-Sunnah, sesuai dengan SPKH Lampung. Bahkan berbagai *marâjî'* yang *ghairu mu'tabar* dan *mu'âshirah* pun digunakan, seperti *al-Fiqh al-Islâmîy wa Adillatuhu* karya Wahbah al-Zuhaili, *Fiqh al-Zakat* dan *Fiqh al-Shiyâm* karya Yusuf Qardlawi, *Yas'alûnaka fîy al-Dîn wa al-Hayât* karangan asy-Syarbasiy, *Fatâwâ Syar'yyah* Husain Muhammad Mahluf, *al-Muhallâ* karya Ibn Hazm, *al-Ihkâm fîy Ushûl al-Ahkâm* karangan al-Amidiy, *Madkhal al-Fiqh al-'Am* karya Mushthafa Ahmad Zarqa, dan sebagainya.

Lebih dari itu, kerangka analisis masalah pun digunakan. Sering dilupakan bahwa dalam SPKH Lampung ada satu diktum yang maju dan cukup bagus untuk pertimbangan sebuah hukum, yang sering kita sebut "analisis sosial". Dinyatakan:

Terutama dalam memecahkan masalah sosial, Bahtsul Masa'âl hendaknya mempergunakan kerangka pembahasan masalah (yang sekaligus tercermin dalam hasil keputusan), antara lain sebagai berikut:

1. Analisis masalah (sebab mengapa terjadi kasus ditinjau dari berbagai faktor), yaitu (a) faktor ekonomi, (b) faktor budaya, (c) faktor politik, (d) faktor sosial lainnya.

2. Analisis Dampak (dampak positif dan negatif yang ditimbulkan oleh suatu kasus yang

hendak dicari hukumnya ditinjau dari berbagai aspek), antara lain: (a) secara sosial ekonomi, (b) secara sosial budaya, (c) secara sosial politik, (d) dan lain-lain.

3. Analisis Hukum (fatwa tentang suatu kasus setelah mempertimbangkan latar belakang dan dampaknya di segala bidang. Di samping putusan *fihi/yuridis formal*, keputusan ini juga memperhatikan pertimbangan Islam dan hukum positif). (a) Status hukum (al-ahkâm al-khamsah/sah batal), (b) Dasar dari ajaran *Abussunnah wal Jama'ah*, (c) hukum positif.

4. Analisis Tindakan, Peran, dan Pengawasan (apa yang harus dilakukan sebagai konsekuensi dari fatwa di atas. Kemudian siapa saja yang akan melakukan, bagaimana, kapan, dan di mana hal itu hendak dilakukan, serta bagaimana mekanisme pemantauan agar semua berjalan sesuai dengan rencana). (a) Jalur politik (berusaha pada jalur kewenangan negara dengan sasaran mempengaruhi kebijaksanaan pemerintah), (b) Jalur budaya (berusaha membangkitkan pengertian dan kesadaran masyarakat melalui berbagai media massa dan forum seperti pengajian, dan lain-lain), (c) Jalur ekonomi (meningkatkan kesejahteraan masyarakat), (d) Jalur sosial lainnya (upaya meningkatkan kesehatan masyarakat, lingkungan, dan sebagainya).

Singkatnya, saya ingin mengatakan bahwa 'gugatan-gugatan' Kang Husein telah dijawab oleh dinamika perkembangan BM itu sendiri, khususnya dalam *mas'âl mawdlû'yyah*. Tanpa dilakukan perubahan diktum Munas Lampung, kenyataan telah menunjukkan perubahan sendiri. Tanpa ada perubahan teks, realitas tetap berubah. Itulah uniknya NU: antara teks organisasi dengan realitas tidak selalu sinkron, dan itu berjalan biasa-biasa saja.

Hal itu yang menjadi catatan saya kedua.

Yakni, bahwa dalam tubuh NU terdapat problem manajerial keorganisasian (*jam'iyyah*) yang serius. NU sebenarnya lebih tepat disebut *jamâ'ah* (paguyuban) ketimbang *jam'iyyah* (patembayan).¹⁷ Roda keorganisasian NU *gembos* sehingga berjalan lamban, akibatnya tidak setiap aspirasi dan perkembangan warganya senantiasa diakomodasi menjadi kepentingan organisasi. Karena itu, mencermati NU dari sisi keputusan-keputusan formal organisasinya *an sich* adalah sesuatu yang kurang tepat. Kaitannya dengan BM, saya ingin mengingatkan bahwa diktum Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Munas Lampung sudah tidak relevan lagi dengan kenyataan perkembangan NU dewasa ini. Melihat *istinbâth* hukum NU hanya merujuk kepada keputusan Munas Lampung sudah bisa dipastikan meleset. Sebab, NU dengan BM-nya dewasa ini telah melampaui (*beyond*) keputusan Munas Lampung.

Penutup

Ada beberapa hal yang menjadi catatan saya untuk BM ke depan. *Pertama*, selama ini, Forum BM lebih banyak melihat keabsahan sebuah hukum dari sudut normatifnya, melalui penelitian '*ibârat al-kutub al-mu'tabarâh*, tanpa perlu meneliti lebih jauh kebenaran suatu hukum dari sudut empiris dan *maqâshid*nya. Ke depan, dalam melakukan *ijtihad* atau *istinbâth jamâ'iy*, Forum BM perlu mempertimbangkan sisi *istinbâth al-ahkâm* dan *tathbiq al-ahkâm* (antara *ijtihad istinbâthiy* dan *ijtihad tathbiqiy*).

Kedua, BM menetapkan bahwa jika kitab-kitab fiqh tidak lagi menyediakan jawaban terhadap *masâ'il fiqhiiyyah mustahdatsah*, maka perlu dilakukan *istinbâth*

secara *jamâ'iy* oleh para ahlinya dengan menggunakan *qawâ'id ushûliyyah* dan *qawâ'id fiqhiiyyah* sebagai pintu masuknya. Permasalahannya, *qawâ'id* yang mana yang mau diterapkan? Bukankah masing-masing imam madzhab memiliki *qawâ'id*nya sendiri. Terlebih lagi bahwa *qawâ'id fiqhiiyyah* adalah kaidah *aghlabiyyah-aktsariyyah*; karena itu, sesungguhnya tidak bisa dijadikan sebagai sandaran dalam menetapkan sebuah hukum. *Qawâ'id fiqhiiyyah* itu, sebenarnya sekunder bukan primer. Ia dibangun dari sebuah tradisi. Di sini, perlu *ittifâq* untuk memilih *qawâ'id* mana.

Ketiga, konsep *ilhâq al-masâ'il bi nadhb'irihâ* yang ditawarkan oleh BM kiranya perlu pemikiran ulang yang mendalam. Sebab, dalam konsep *ilhâq* yang dijadikan *mulhaq bih* adalah *aqwâl al-'ulamâ'*, sementara *aqwâl al-'ulamâ'* kita tahu pasti terkait dengan konstruk sosial budaya masyarakat di mana ia dirumuskan. Karenanya, ia rentan terhadap perubahan. Bagaimana mungkin menganalogikan sesuatu yang baru kepada sesuatu yang rentan terhadap perubahan (*mutaghayyir*), sementara kita hendak mendapatkan kepastian hukum. Bagaimana, sesuatu yang gampang berubah dapat dijadikan sebagai cantolan hukum. Karena itu, dari sisi metodologis, konsep *ilhâq* itu rapuh.

Karena itu, yang perlu dikembangkan ke depan bukan lagi *ilhâq*, tapi justru *qiyâs*. *Qiyâs* tidak hanya menjadi monopoli ulama terdahulu, melainkan juga dapat dilakukan secara *jamâ'iy* oleh ulama sekarang. Dengan melakukan *qiyâs* secara *jamâ'iy* oleh para ahlinya ini, NU melalui BM dapat terhindar dari pemutusan hukum secara serampangan. Dan, ketakutan berlebihan yang

melanda sejumlah ulama NU untuk melakukan *qiyâs*, dengan cara *jamâ'iy* dapat ditanggulangi. Biasanya, ketakutan dan pesimisme itu terjadi jika seseorang dalam keadaan sendiri (*fardiy*). *Qiyâs jamâ'iy* ditujukan dalam menentukan 'illat hukum pada masa sekarang, terutama dalam bidang-bidang sosial, ekonomi, politik, dan budaya, yang tidak ditetapkan oleh *nash* secara langsung. 'Illat suatu hukum yang dihasilkan dari *ijtihad* para ulama *mujtahidin* bisa mengalami perubahan.

Keempat, selama ini BM belum melakukan kritik terhadap *ta'bîr*, bahkan justru seolah-olah mendogmakan. Dimaklumi, *ta'bîr* mempunyai keterbatasannya, lokalitasnya, dan subyektifitasnya sendiri. Sementara persoalan-persoalan yang menunggu terapi dari fikih Islam terus melaju, tanpa henti (*al-nushûs tatanâhâ wa al-waqâi' ghayr mutanâhiyyah*). Karena itu, kritik terhadap *ta'bîr* perlu dilakukan sebelum dijadikan sandaran untuk memutuskan hukum.

Demikianlah, kebesaran jiwa *jam'iyah* NU memang di antaranya adalah pengakuannya secara terang-terangan dan penghargaannya yang tinggi terhadap para ulama dan produk intelektual klasik yang umumnya terkodifikasi ke dalam kitab kuning (*al-kutub al-qadimah*). Para kiai hanyalah pembaca tradisi. Tetapi, tidak berarti dengan mensakralkannya?❖

** Saya berhutang budi kepada Abd Moqsih Ghazali yang mengiringi sebagai *sparing partner* dalam diskusi penulisan paper ini.

1 Nahdlatul Ulama yang dulu, melalui Mukhtamar ke-27 1984 di Situbondo, mempelopori asas tunggal Pancasila. Yang oleh banyak kalangan diakui NU mampu memimpin umat dalam

menyelesaikan masalah krusial hubungan Islam dan Pancasila dalam konteks negara modern, *nation-state*. Mukhtamar ke-30 1999 lalu, malah hendak kembali lagi ke asas Islam, meski kemudian dilakukan kompromi-kompromi untuk merumuskan asas ini. Ini berarti kembali hendak mementahkan pemikiran briliyan KH Achmad Shiddiq tentang Islam sebagai akidah dan Pancasila sebagai asas dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Progresifitas NU lalu patut diuji kembali.

2 Oleh AD/ART NU Pasal 16, Lajnah Bahtsul Mas'âl Diniyyah dijelaskan bertugas menghimpun, membahas, dan memecahkan masalah-masalah yang *mawqûf* dan *waq'iyyah* yang harus segera mendapatkan kepastian hukum.

3 Keputusan Munas Alim Ulama Tahun 1992 NU Nomor: 01/Munas/1992 tentang Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahtsul Masail di Lingkungan Nahdlatul Ulama. Acara Munas Alim Ulama dan Konferensi Besar NU ini diselenggarakan di Bandar Lampung, 16-20 Rajab 1412/21-25 Januari 1992.

4 Lihat K.H.A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu-1926 s/d Keduapuluh Sembilan-1994*, (Surabaya: kerjasama PP. RMI—Dinamika Press, 1997), hlm. 1-19.

5 Keputusan Munas Alim Ulama Tahun 1992 NU Nomor: 01/Munas/1992 tentang Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dalam Bahtsul Masail di Lingkungan Nahdlatul Ulama, tentang Hirarki dan Sifat Keputusan Bahtsul Masail.

6 Bandingkan dengan K.H.A. Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan Hasil Mukhtamar dan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama Kesatu-1926 s/d Keduapuluh Sembilan-1994*, (Surabaya: kerjasama PP. RMI—Dinamika Press, 1997), hlm. 415-416.

7 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, cet. VI, (Jakarta: LP3ES, 1994), hlm. 22.

8 Lebih jauh untuk memahami antropologi Kitab Kuning berikut genealogi keilmuannya hingga ke Indonesia, bisa baca Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, terutama "Pesantren dan Kitab Kuning: Kesenambungan dan Perkembangan Tradisi Keilmuan Islam di Indone-

sia", cet. III, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 17-40.

9 Untuk membongkar bacaan kitab kuning sesuai dengan konstruk sosial-budaya-politik lebih jauh, sebagai pengantar awal bisa dibaca tulisan Affandi Mochtar, "Tradisi Kitab Kuning: Sebuah Observasi Umum"; Chozin Nasuha, "Epistemologi Kitab Kuning"; Husein Muhammad, "Kontekstualisasi Kitab Kuning: Tradisi Kajian dan Metode Pengajaran"; Ulil Abshar-Abdalla, "Humanisasi Kitab Kuning: Refleksi dan Kritik atas Tradisi Intelektual Pesantren", dalam Marzuki Wahid, Suwendi, Saefuddin Zuhri (Editor), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), hlm. 221-298.

10 Hasan Hanafi, *al-Turâts wa al-Tajdîd Mawqifunâ min al-Turâts al-Qadîm*, cet. IV, (Beirut: al-Mu'assasat al-Jam, 1980), hlm. 156-158.

11 Lihat Imam Yahya, "Fiqh Sosial NU: Dari Tradisionalis Menuju Kontekstualis", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 6 Tahun 1999, (Jakarta: Lakpesdam, 1999), hlm. 104.

12 Sekadar menyebut beberapa orang sebagai contoh adalah MA Sahal Mahfudz, Masdar F Mas'udi, Sa'id Aqiel Siradj, A Malik Madani, Husein Muhammad, Yusuf Muhammad, A Muhith Muzadi, Nur Iskandar Albarsani, Machasin, dan lain-lain. Meskipun mereka kadang terlibat dalam proses BM, tetapi mereka ini rata-rata bersarang di kampus-kampus (akademisi), bukan di pesantren-pesantren. Akibatnya, otoritas keputusannya dianggap tidak sekuat mereka yang *mangku* pondok pesantren, akibat kuatnya tradisi akademik pesantren dalam BM.

13 Kuatnya wacana fikih Syafi'iyah, tidak terlepas dari dinamika fikih Indonesia abad 17 dan 18. Hal ini dapat dipahami karena, *pertama*, proses Islamisasi di Indonesia sejak abad ke-12 dan 13 merupakan saat-saat di mana perkembangan hukum Islam berada dalam masa krisis dengan penutupan pintu ijtihad sebagai titik terendahnya, walaupun pada fase berikutnya banyak tokoh yang menggugat hal tersebut. Para ahli tidak berani lagi berfikir bebas dan kreatif, tapi lebih disibukkan oleh berbagai aktivitas pemikiran untuk mendukung madzhabnya masing-masing. *Kedua*,

secara kebetulan para "aktivis" yang melancarkan proses Islamisasi di Indonesia, sebagaimana disinyalir oleh para sejarawan, adalah mereka yang bermadzhab Syafi'iy, walaupun pada perkembangan berikutnya tidak semua umat Islam Indonesia menyandarkan perilaku keagamaannya pada kerangka pemikiran fikih Imam Syafi'iy, terutama pada awal abad ke-20 ketika gerakan pembaharuan menemukan momentumnya. Baca Rumadi, "Pembentukan Tradisi Hukum Islam di Indonesia, Survei Singkat pada Abad XVII-XVIII", *Tashwirul Afkar* Edisi No.4 Tahun 1999 (Jakarta: Lakpesdam-NU, 1999), hlm. 72-73.

14 Sekadar menyebut contoh untuk beberapa lembaga di Jawa, yaitu LKIS Yogyakarta, eLSAD Surabaya, LAKPESDAM-NU Jakarta, P3M Jakarta, LKPSM Yogyakarta, ILHAM Semarang, INCREs Bandung, Klub Pengajian BILDUNG Cirebon, ISIS Jakarta, dan lain-lain.

15 Hipotesis ini diungkap dari kenyataan banyaknya ulama-ulama pesantren (kiai-kiai) di Indonesia yang menjadikan Mekah atau Madinah sebagai bagian penting dari pengembaraan keilmuannya. Lebih dari itu, sebagai muara terakhir orientasi keilmuannya, sebelum mengajar di pesantrennya. Kuat keyakinan bahwa semakin lama *muqim* di Mekah atau Madinah, maka semakin matang penguasaan keilmuannya dan tinggi kealimannya. Sebut saja misalnya Syech Cholil Bangkalan, Kiai Mahfudz Termas, Kiai Hasyim Asy'ari Tebuireng, Kiai Wahab Chasbullah, Kiai Bisri Syansuri Jombang, Kiai Munawir Krapyak, Kiai Abbas Cirebon, Kiai As'ad Ayamsul Arifin Situbondo, Kiai Ali Maksum Krapyak, Kiai Ahmad Shiddiq Jember, dan lain-lain.

16 Rifyal Ka'bah, "Formulasi Hukum di Kalangan NU", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 5 Tahun 1999, (Jakarta: Lakpesdam-NU, 1999), hlm. 75.

17 Uraian ini untuk kondisi mutakhir NU, baca Affandi Mochtar, "Dialektika "Jam'iyah" dan "Jama'ah" Nahdlatul Ulama dalam Kepemimpinan Gus Dur" dalam Marzuki Wahid, Abd. Moqsith Ghazali, Suwendi (Penyusun), *Dinamika NU: Perjalanan Sosial dari Muktamar Cipasung (1994) ke Muktamar Kediri (1999)*, (Jakarta: Kerjasama Kompas-Lakpesdam, 1999), hlm. xiii-xix.