



IMAM YAHYA

Staf Peneliti  
pada Institute for Social  
Institutions Studies (ISIS) Jakarta,  
sedang menyelesaikan studi  
di Pascasarjana IAIN Jakarta.

## Fiqh Sosial NU: dari Tradisionalis Menuju Kontektualis

**B**ahtsul masail Nahdlatul Ulama (NU) yang dilaksanakan sejak 13 Robi al-tsani 1345/ 21 Oktober 1926 saat NU berdiri, merupakan suatu forum di lingkungan NU yang berfungsi menghimpun, membahas, dan memecahkan masalah-masalah *waqi'iyah* (aktual) yang terjadi di tengah masyarakat. Lewat forum ini, hukum atas masalah-masalah aktual itu dapat ditemukan berdasarkan nash al-Qur'an dan al-Sunnah (*al-nushûsh al-syar'iyah*) baik melalui penelusuran pendapat-pendapat ahli hukum dalam *al-kutûb al-mu'tabarah* (kitab klasik yang diakui keabsahannya), maupun dilakukan secara langsung *istinbâth* hukum dari *al-nushûsh al-syar'iyah*.

Sebagai sebuah lembaga fatwa, *bahtsul*

*mas'âl* menyadari bahwa tidak seluruh peraturan-peraturan syari'at Islam dapat diketahui secara langsung dari nash al-Qur'an (*al-nushûsh al-syar'iyah*), melainkan banyak aturan-aturan syari'ah yang membutuhkan daya nalar kritis melalui *istinbâth* hukum. Tidak sedikit ayat-ayat yang memberikan peluang untuk melakukan *istinbâth* hukum baik dilihat dari kajian kebahasaan maupun esensi makna yang dikandungnya.<sup>1</sup>

Dalam menetapkan hukum, konteks sosial kemasyarakatan, baik berupa konteks geografis maupun kontek zamannya,<sup>2</sup> menjadi tolak ukur yang praktis. Dalam kasus ulama NU, konteks waktu dan tempat di Indonesia menjadi pertimbangan pokok para ulama dalam mengakomodasi ber-

bagai wacana perubahan sosial yang berkembang, di samping harus membunkahkan nilai-nilai teologis yang terkandung dalam *maqâshid syari'ah*.

Penulis melihat apa yang telah ditulis dalam dua kali penerbitan Afkar edisi terakhir menarik dikaji ulang. Pertama, Husein Muhammad, seorang kiai di Pesantren Dar al-Tauhid yang belakangan getol melakukan advokasi terhadap hak-hak perempuan, melihat bahwa para ulama NU belum banyak berani melakukan kajian sosial-historis dan metodologis, sehingga ia menyimpulkan bahwa ulama NU masuk dalam kategori *al-muhafadzah ala al-qadim al-shalih* belum merambah *wa al-ahdzu bi al-jadid al-aslah*. Sementara Rifyal Ka'bah, doktor ilmu hukum lulusan Universitas Indonesia, memberikan masukan tentang sempitnya wilayah garapan *bahtsul masa'il*. Baginya kenapa *bahtsul masa'il* tidak berbicara hukum-hukum *qadha'iyyah*. Padahal dalam pembangunan hukum di Indonesia, salah satu sumbernya adalah hukum Islam apalagi secara mayoritas Islam lebih banyak di bandingkan dengan umat lain.

Paling tidak ada dua hal yang menjadi sorotan, metodologi pengambilan keputusan dan wilayah kajian. Ciri tradisionalisme (*al-muhafidhiyyah*) dalam metodologi LBM yang menurut Husein Muhammad masih ragu-ragu ditinggalkan, sebetulnya bisa dimaklumi kalau kita melihat kondisi riil di tengah ulama-ulama NU di daerah. Sebagian tokoh-tokoh perumus LBM yang ada di daerah adalah para kiai-kiai sepuh yang secara metodologis tidak terbiasa menggunakan konsep ushul fiqh. Apa yang dikembangkan selama ini masih *fiqh oriented*

sebagaimana mereka dapatkan di pesantren-pesantren pada tempo dulu.

Benar memang faktor kurang keberanian menjadi pokok utama lemahnya metodologi LBM. Tetapi keberanian untuk *istinbath* hukum itu juga sangat dipengaruhi oleh kemampuan analisis pelaku BM terhadap teks-teks klasik yang dikuasai. Di samping itu juga kurangnya informasi kontemporer berkaitan dengan isu-isu yang melatarbelakangi munculnya persoalan sekarang ini.

### Dari Tradisional Terbatas Menuju Kontekstual Kritis

Metodologi penetapan hukum atau *istinbath* hukum dalam wacana hukum Islam<sup>3</sup> merupakan *sparepart* yang paling penting dan berpengaruh pada produk hukum yang dihasilkan. Para ulama ushul membahas metodologi penetapan hukum itu dalam pembahasan *adillat al-ahkâm* yakni dalil-dalil yang menjadi dasar dan metode penetapan hukum. Al-Ghazali misalnya, menjelaskan secara panjang lebar dalam satu pasal (*qutub*) tentang *al-mutsmir (adillat al-ahkâm)*. Ia menyebutkan ada empat macam *adillah*; al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma, serta dalil-dalil akal dan *istishâb*.<sup>4</sup>

Sebetulnya istilah *istinbath* hukum dalam lembaga *bahtsul masa'il* NU tidak banyak dikenal. Bagi ulama NU term ini lebih berkonotasi pada *istikhrâj al-hukm min al-nushûsh* (mengeluarkan hukum dari nash-nash primer, al-Qur'an dan as-Sunnah) yang dilakukan oleh mujtahid mutlaq, dan sangat berat untuk dilakukan. Sebagai gantinya adalah dengan istilah *ittifaq* hukum.<sup>5</sup> Ini bisa dilihat dari tulisan-tulisan atau pernyataan tokoh NU. Salah satunya

adalah;

*Istinbâth* hukum langsung dari sumber primer yang cenderung kepada pengertian *ijtihad mutlaq*, bagi ulama NU masih sangat sulit dilakukan karena keterbatasan-keterbatasan yang memang disadari, terutama dalam ilmu-ilmu penunjang dan pelengkap yang harus dikuasai oleh seorang mujtahid. Sementara *ijtihad* dalam batas madzhab di samping lebih praktis dapat dilakukan oleh semua ulama NU yang telah mampu memahami *ibarat* kitab-kitab fiqh yang sesuai dengan terminologinya yang baku.<sup>6</sup>

Secara definitif NU memberikan arti *istinbâth* hukum dengan upaya mengeluarkan hukum *syara'* dengan *al-qawaid al-fiqhiyyah* (*the general principles of the law*) dan *al-qawaid al-ushuliyah* (*Islamic legal theory*) baik berupa *adillah ijmaliah*, *adillah tafshiliyyah* maupun *adillah ahkam*.<sup>7</sup> Dengan demikian produk hukum yang dihasilkan PBNU merupakan hasil *ijtihad* ulama atas nash-nash al-Qur'an dan as-Sunnah yang sesuai dengan prinsip-prinsip mujtahid tempo dulu.

Rumusan sistem pengambilan keputusan *Bahtsul Masa'il* NU sebagaimana diungkapkan KH Husein Muhammad itu, bukan merupakan teori baru dalam *al-qa'idah al-ushuliyah*. Namun rumusan tersebut merupakan teknik dalam prosedur pengambilan keputusan berdasarkan produk keilmuan serta metodologi empat madzhab dalam rangka menuju *istinbâth* hukum yang sebenarnya. Meskipun demikian hasil rumusan tersebut merupakan mata rantai *istinbath* hukum dalam lintas sejarah intelektual fiqh NU yang sangat berharga.

Di kalangan NU, rumusan di atas dikenal sebagai metode *istinbâth* hukum dalam kerangka bermadzhab, yakni mengikuti pendapat-pendapat atau jalan pikiran yang ditempuh oleh seorang Imam mujtahid dalam rangka menerapkan sesuatu hukum dari nash al-Qur'an dan as-Sunnah. Tentunya kerangka ini tak lepas dari faham para ulama NU terhadap konsep *ijtihad* yang diintrodusir dari kitab-kitab ushul fiqh secara tektual.<sup>8</sup>

Dengan definisi *ijtihad* yang signifikan dan persyaratan mujtahid serta penjenjangan yang demikian kompetitif, ulama NU mengambil sikap bermadzhab.<sup>9</sup> Secara konsisten sikap ini ditindak lanjuti dengan rumusan metodologi penetapan hukum dalam bahtsul masa'il dalam konteks bermadzhab baik secara *qauli* maupun *manhaji*.

Bermadzhab secara *qauli* diimplementasikan dalam dua rumusan pertama metode penetapan hukum. Tahap pertama adalah memakai satu *ibarat* yang ditemukan dalam teks kitab klasik. Tahap ini diterapkan dalam kasus ketika jawaban hanya ada satu *qaul*<sup>10</sup> atau *wajah*, maka langsung dipakai pendapat yang ada.

Dalam kasus ini para ulama langsung merujuk kepada teks-teks salaf sebagai rujukan awal. Namun apabila dalam suatu masalah muncul dua pendapat maka tahap selanjutnya adalah *taqrir jama'i*, yakni mencari kompromi pendapat (*al-jam'u*) atau memilih satu *qaul* atau *wajah* yang lebih kuat.

Konteks ini yang sering dijadikan dasar untuk mengklaim bahwa ulama NU selalu menggunakan taqlid. Lagi-lagi ini karena faktor referensi yang digunakan oleh ulama NU. Para ulama sepakat bahwa *taqlid* itu

boleh dilakukan oleh orang awam, tetapi menurut Imam Nawawi, *taqlid* itu juga bisa dilakukan oleh para ulama yang masuk dalam kategorisasi mujtahid madzhab.<sup>11</sup> Selanjutnya berkaitan dengan *taqlid*, Imam Nawawi dalam kitab *Raudhab* mengelompokkan ulama menjadi dua; *pertama*, ulama awam, dan *kedua*, ulama-ulama yang sampai pada tingkat mujtahid. Mereka itu tidak boleh *taqlid* kepada ulama lain. Selanjutnya adalah mereka yang berada di tengah-tengah antara keduanya, yakni tidak sampai kepada tingkatan mujtahid tetapi mereka mengetahui metodologi yang dipakai imamnya. Dalam istilah beliau, mereka yang berada di tengah itu disebut *muqallid*,<sup>12</sup> yakni orang yang *taqlid* kepada imam madzhab.

Dengan berpegang pada pendapat Imam Nawawi yang memperbolehkan seorang *mujtahid madzhab* bertaqlid kepada *mujtahid mutlaq*, maka ulama NU sering memosisikan dirinya untuk senantiasa bermadzhab. Namun demikian sikap bermadzhab ulama NU bukan saja bermadzhab secara *qauli*, di mana ulama NU hanya mengintrodusir produk-produk pemikiran ulama terdahulu, tetapi dalam kerangka bermadzhab secara *manhaji*. Maksudnya adalah bermadzhab dengan menggunakan metodologi seorang mujtahid dalam mengaktualisasikan pesan-pesan al-Qur'an dan as-Sunnah.

Format metode *istinbâth* hukum yang dirumuskan secara *manhaji* adalah *ilhâq al-masail bi nadzariha secara jama'i*, atau biasa disebut *ilhâq*. Secara semantik *ilhâq* itu sama dengan *qiyâs* yakni menyamakan.<sup>13</sup> Sedangkan dalam arti ishtilahi mempunyai perbedaan. *Ilhâq* berarti; *istikbraj al-hukum*

*min aqwal al-ulama* (mengeluarkan hukum dari ibarat pendapat-pendapat para ulama).

Imam al-Subuki dengan kerangka *qawâ'id al-fiqhiyyah*, memandang *ilhâq* sebagai :

*"menetapkan hukum pada perma-salaban kulli (universal) karena ditetapkannya hukum pada sebagian besar juz'i (parsial)-nya".<sup>14</sup>*

Di kalangan NU, penggunaan *ilhâq* untuk menetapkan hukum hampir sama dengan *qiyâs*. *Ilhâq* diartikan dengan menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab dalam kitab, dengan hukum suatu masalah serupa yang telah dijawab oleh teks kitab (menyamakan dengan jawaban yang telah ada). Sedangkan *qiyâs* menyamakan hukum suatu masalah yang belum ada hukumnya dengan suatu persoalan yang telah ditemukan hukumnya dalam al-Qur'an dan as-Sunnah. Keduanya mempunyai empat elemen pendukung, dalam *qiyâs* dikenal; *ashl, furu', hukum ashl, dan illat hukum*.<sup>15</sup> Dan elemen *ilhâq* terdiri dari; *mulhiq, mulhaq alaih, hukum mulhiq* dan kesamaan *illat hukum*.

Contohnya antara lain adalah dalam menentukan hukum boleh tidaknya seorang wanita menjadi seorang kepala desa. Dalam mencari dasar hukum para ulama NU mengambil ibarat dari berbagai kitab salaf yang membahas tentang boleh tidaknya seorang perempuan menjadi hakim. Status wanita menjadi hakim menjadi kontroversi karena terdapat beberapa pendapat. Dengan bijaksana Imam Sya'rani mengemukakan pendapat ulama salaf bahwa tiga imam salaf melarang wanita menjadi hakim, sementara Abu Hanifah memperbolehkan wanita

menjadi hakim. Ibarat yang dikemukakan;

Oleh karena itu imam yang tiga (Malik ibn Anas, as-Syafi'i, dan Ahmad ibn Hambal) menyatakan bahwa menyerahkan kekuasaan kehakiman kepada seorang perempuan itu tidak boleh, beserta pendapat Abu Hanifah bahwa *tauliyat* kehakiman kepada seorang wanita dalam segala masalah itu sah, dan juga kesaksian seorang wanita itu diterima.<sup>16</sup>

Dalam kasus ini *ilhâq* dilakukan dalam mencari hukum wanita menjadi kepala desa dengan hukum seorang wanita untuk menjadi hakim, yang sudah merupakan interpretasi (*qiyâs*) dengan boleh tidaknya seorang wanita menjadi pemimpin negara. Andaikata ulama NU melakukan *qiyâs*, maka persoalan wanita menjadi kepala desa itu harus diqiyâs kepada hukum wanita menjadi kepala negara.

Rumusan terakhir dalam kerangka madzhab secara *manhaji* adalah dengan *istinbath jama'i* (ijtihad yang disepakati oleh beberapa mujtahid dalam satu masalah),<sup>17</sup> yakni upaya menggali nilai-nilai hukum dari nash al-Qur'an dan as-Sunnah secara kolektif, yakni beberapa orang pakar dengan disiplin ilmu yang berbeda.

Keinginan melakukan *istinbath jama'i* tidak hanya ada pada ulama di Indonesia, tetapi menjadi gejala internasional yang terjadi di berbagai belahan dunia. Salah satu bukti nyata adalah keputusan Lembaga Penelitian Universitas Al-Azhar Mesir pada tahun 1964 tentang pentingnya *ijtihad jama'i*.<sup>18</sup>

Rumusan metode penetapan hukum ini nampaknya tidak banyak difungsikan oleh kalangan ulama NU. Namun biasanya implementasi metodologi ini dianggit

untuk mencari hukum pada masalah-masalah *diniyah maudlu'iyah* (tematik), seperti ketika mengintrodusir HAM (Hak Asasi Manusia) yang menjadi wacana di kalangan global, baik di Timur maupun Barat, tidak merujuk pada hasil ijtihad ulama salaf, tetapi langsung merujuk pada nilai-nilai universalitas Islam, yakni melestarikan hak dasar yang lima.

Dari aspek sumber daya manusia, *bahtsul masa'il* di tingkat PBNU-pun banyak didominasi oleh para kiai-kiai fuqaha, bukan ahli ushul, sehingga warna fiqihnya sangat mewarnai hasil *ittifaq* hukum yang dihasilkan. Aktifitas pencarian teks-teks fiqih lebih nampak dari pada menggunakan *reasoning ushuliyah*.

Ketika John L. Esposito secara jeli mendeskripsikan ide-ide Abdurrahman Wahid, ia membuat potret dinamika pemikiran keagamaan di Indonesia menjadi tiga kategori; *restriction of traditionalist*, *modernist scripturalism*, dan *socio-historical approach*.<sup>19</sup>

Pertama *restriction of traditionalist* yang berarti pola pemikiran keagamaan tradisional yang sempit. Kedua *modernist scripturalism*, yaitu gerakan yang menamakan dirinya kelompok modern. Pola ini menggunakan pemahaman keagamaan yang tekstual dari ajaran-ajaran suci. Dengan demikian kelompok ini lebih terpaku pada pemahaman doktrin secara tekstual, tidak pada inti ajaran yang menjadi maqashid as-syari'ah. Dan kelompok terakhir adalah *socio historis approach*, yakni kelompok yang menurut Esposito, merupakan kelompok yang diidolakan untuk mempersiapkan masyarakat muslim modern atau neo-modern.

Dengan kategorisasi di atas posisi masyarakat NU sedang mengalami perubahan pesat dari masyarakat *restriction of traditionalist* menuju masyarakat neo-modernis. Hal ini dapat dilihat dari perkembangan fundamental dalam pemikiran hukum Islam, yakni evolusi dari pola *madzhab qauli* menuju terciptanya pola *madzhab manhaji*.

Kedua, munculnya kesadaran pluralitas madzhab dalam pemahaman keagamaan, baik secara teoritis maupun praktek. Pengenalan terhadap karya-karya fiqh non-Syafi'iyah sudah menjadi suatu kewajiban bahkan kebutuhan, baik di pesantren-pesantren NU maupun lembaga pendidikan lain yang bernaung di lembaga Ma'arif NU.

*Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sabiq, *Bidayat al-Mujtahid* karya Abu al-Walid Muhammad ibn Muhammad Ibn Rusyd (w. 1198 M) atau *Al-Fiqh ala Madzhabib al-Arba'ah* karangan al-Jaziri, mulai banyak dipelajari di berbagai pesantren NU. Begitu juga kitab-kitab Ushul Fiqih seperti *Al-Muwafaqat Imam Syatibi* (w. 790 H), *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam Ibn Hazm* (w. 456 H/ 1064 M) sudah banyak dijadikan sebagai referensi di pesantren. Sebagai efeknya adalah pola *bahtsul masa'il* yang sekarang banyak didominasi kiai muda, yang merujuk pada kitab-kitab yang sangat plural.<sup>20</sup>

Dalam menetapkan hukum memindahkan komplek makam misalnya, Munas alim ulama tidak hanya merujuk pada kitab *Mughni al-Muhtaj* karya Ibn Hajar (w. 937 H) atau *Nihayat al-Muhtaj* karya Imam Imam Romli (w. 1004 H) yang Syafi'iyah, tetapi juga merujuk pada kitab *al-Muhalla* karangan Ibn Hazm (w. 456 H/ 1064 M)

dan *al-Fiqh al-Madzhabib al-Arba'ah* karya al-Jaziri. Ini merupakan satu lompatan besar bagi NU untuk mengkritisi kitab-kitab klasik dengan pendekatan yang kritis dan ilmiah.<sup>21</sup> Kitab klasik tetap dirujuk selama materi pembahasan yang ada masih acceptable di masa sekarang ini. Apabila tidak ada dalam khazanah klasik maka dicari alternatif baru dengan menggali pada doktrin utama yang *interpretable*.

Dengan berbagai data di atas, sangatlah beralasan apabila NU tidak terlalu revolusioner dalam mengadakan pembaharuan hukum Islam di Indonesia, tidak seperti organisasi keagamaan modernis pada umumnya yang reaksioner. Ulama-ulama NU tetap memakai ajaran-ajaran Ahlussunnah wal jamaah yang mengikuti empat imam madzhab Sunni

Dari deskripsi analisis di atas, nampak jelas bahwa di zaman sekarang ini kita tidak bisa melepaskan sama sekali konsep-konsep klasik.<sup>22</sup> Pilihan NU merupakan *win-win solution* -sebuah solusi yang tidak mudah-, mengganti sebagian atau menerima sebagian (*ma la yudraku kullahu la yutraku kulluhu*).

Kritik Husein memang benar, bahwa bahtsul masa'il kurang melibatkan konteks sosial historis dan metodologi ushul fiqh. Tetapi bila dikaji secara detail dan integral kelemahan ini bukan pada individu-individu pelaku bahtsul masa'il, tetapi lebih pada sistem pendidikan di lingkungan NU yang masih *fiqh oriented* apalagi dengan *syafi'iyah sentries*. Mayoritas pondok pesantren di lingkungan NU masih menggunakan wacana *ikhtilaf fuqaha* Syafiiyyah sebagai mainstream pendidikan pokoknya (*restriction of traditionalist*).

Upaya yang harus dilakukan adalah sosialisasi ide desakralisasi fiqh baik melalui restrukturisasi kurikulum pesantren atau institusi pendidikan lain di lingkungan NU, maupun penguasaan metodologi pengajaran agama yang humanis.

Persoalan kedua yang menarik adalah apa yang dikritisi Rifyal Ka'bah tentang tidak adanya putusan-putusan yang bersifat *qadhaiyyah*. Apalagi, lanjut Rifyal, bila dikaitkan dengan tulisan Gus Dur yang melihat strategi perjuangan hukum Islam tidak harus dengan paradigma legal-formalistik.

Tentang wilayah kajian LMB yang tidak menjangkau pada garapan *qadhaiyyah* ini berkaitan dengan mainstream perjuangan NU di Indonesia. Dalam tulisannya, Benedict Anderson mengakui bahwa NU adalah kelompok yang ingin "memperhatikan dan memperluas suatu pola kehidupan religius". Kesimpulan Anderson ini memberikan gambaran bahwa apa yang dikembangkan oleh NU adalah nilai-nilai yang terkandung dalam Islam, bukan menampilkan wajah Islam yang formal. Pola pemahaman ini membias dalam seluruh aspek kehidupan umat hingga sekarang ini.

Dalam bidang hukum, kaitannya dengan hukum negara, NU tidak mengharapkan adanya legalisasi hukum-hukum fiqh menjadi hukum negara. Indonesia sebagai negara hukum yang bermasyarakat plural harus menerapkan hukum negara yang mengakomodasi seluruh masyarakat warganya. Untuk itu ulama NU tidak memandang perlu "hukum Islam" menjadi hukum negara, cukup nilai-nilai hukum yang Islamis.

Nilai-nilai hukum menurut perspektif hukum Islam terdapat dalam hukum asal (*al-ahkam al-asliyyah*), yakni inti-inti ajaran hukum yang terkandung dalam syari'ah.<sup>23</sup> Dalam hukum pidana Islam misalnya, hukum rajam atas orang yang berbuat zina bukanlah inti ajaran yang dikehendaki syari'ah. Yang inti adalah larangan untuk berbuat zina, karena zina adalah perbuatan yang dikutuk oleh Allah. Rajam adalah hukum pendukung dalam menegakkan hukum larangan zina.

Namun demikian hukum pendukung (*al-ahkam al-muayyidat*) tetaplah penting, karena tanpa hukum pendukung hukum asal sulit untuk ditegakkan. Hanya saja hukum pendukung itu dalam realisasinya lebih banyak disesuaikan dengan konteks sosial historisnya.

Begitu pula dengan legalisasi hukum Islam di Indonesia, NU mementingkan substansi (*al-ahkam al-asliyyah*) sehingga hukum-hukum selain *al-ahwal al-syahshiyah* tidak harus diundangkan. Hukum potong tangan dalam pidana Islam, perbankan dalam mu'amalah, atau rajam dalam jinayah misalnya, tidak harus dipaksakan keberlakuannya di Indonesia. Toh tanpa mengundangkan hukum Islam tersebut, asalkan hukum yang berlaku di Indonesia tidak bertentangan dengan inti ajaran syari'ah (*al-ahkam al-asliyyah*).

Jadi kajian-kajian *qadhaiyyah*, sebagaimana diinginkan oleh Rifyal, dipandang tidak perlu dilakukan karena secara paradigmatis urusan *qadhaiyyah* tidak harus menggunakan teks-teks fiqh yang ada. Cukup hukum pokoknya saja yang diakomodir, yakni *al-ahkam al-asliyyah*. Karena hukum yang ada (*al-ahkam al-muayyidat*)

tidak selamanya harus dilaksanakan, di tempat dan waktu yang berbeda.<sup>24</sup>

Dalam Bahtsul Masa'il yang dilaksanakan pada Musyawarah Nasional tahun 1997 di NTB salah satunya membahas tentang *nashbul imamah* dan demokrasi. Islam dalam hal ini para ulama *fiqh siyasah* klasik maupun ulama kontemporer mempunyai konsep imamah yang berbeda. Yang pertama terkesan legal formalistik, artinya banyak ulama klasik yang dalam membahas materi imamah hanya ada pada tingkat penyampaian ide,<sup>25</sup> sementara ulama kontemporer semisal Muhammad Abduh atau al Maududi berusaha semaksimal mungkin bertindak sebagai *fa'il* untuk mengimplementasikan ide-ide konsep *nashbul imamah*.

Dalam *ittifaq hukum nashbul imamah* dan demokrasi, NU melihat bahwa dalam konsepsi Islam, negara adalah al-hukm dan sama sekali tidak memiliki bentuk negara yang pasti. Yang penting bagi NU adalah diterapkannya etika kemasyarakatan dan kontinuitas nilai-nilai Islam yang universal, seperti *al-'adalah* (adil), *al-amanah* (kejujuran), dan *al-syura* (musyawarah) dalam suatu lembaga kenegaraan.<sup>26</sup> Sedangkan terealisasinya negara dalam sebuah kehidupan adalah suatu kewajiban syar'i karena sangat dibutuhkan dalam merealisasikan pemeliharaan agama dan kemashlahatan dunia (*baratsat al-din wa siyasah al-dunya*).<sup>27</sup>

Dari teks keputusan baths masa'il dalil hukum yang dipakai di samping mengemukakan nash al-Qur'n juga al-Hadits, di antaranya: *Idza kharaja tsalatsatun fal yuammiru abaduhum* (apabila tiga orang di antaramu bepergian, maka hendaklah salah satu di antaranya diangkat sebagai imam)

(HR. Abu Daud)<sup>28</sup>

Hal ini juga dikuatkan dengan pendapat Ketua PBNU, KH Abdurrahman Wahid bahwa negara Islam adalah negara demokrasi, karena pertama, Islam adalah agama hukum. Islam berlaku bagi siapa saja tanpa pandang ras atau golongan. Kesetaraan antara sesama manusia senantiasa ditekankan oleh nilai-nilai Islam. Karena itu demokrasi sangat penting dalam mewujudkan hukum yang adil sesuai dengan gagasan Islam. Kedua, Islam memiliki asas permusyawaratan, dan ketiga, Islam selalu berpandangan memperbaiki kehidupan.<sup>29</sup>

### Mendobrak Status Quo

Munculnya rumusan sistem penetapan hukum (metode *istinbâth* hukum) bahtsul masâ'il NU, tahun 1992 merupakan tonggak sejarah dinamika pemikiran hukum Islam di kalangan nahdliyyîn. *Bahtsul masâ'il* yang oleh sebagian peneliti, dianggap hanya mempertahankan *status quo* tradisionalisme, mempunyai discourse intelektual yang cukup berarti. Diskursus intelektual itu tidak hanya berkaitan dengan materi pembahasan atau obyek kajian, tetapi juga metodologi pembahasannya (*istinbâth* hukum).

Materi pembahasan *bahtsul masâ'il* mengalami perkembangan yang progresif. Perhatian terhadap aspek kehidupan riil sangat dominan, bahkan menjadi acuan penyeleksian materi bahtsul masâ'il. Persoalan ekonomi, seperti perbankan, asuransi atau reksadana yang sedang menjadi tema bidang perekonomian, menjadi agenda pembahasan dalam bahtsul masâ'il. Begitu juga aspek kesehatan, seperti penggunaan insulin atau bahkan kloning

pada hewan besar, salah satu penemuan bidang reproduksi mutakhir, juga tak lepas dari garapan hukum *bahtsul masâ'il*.

Lebih jauh dari itu, meski menggunakan term bermadzhab, bukan berarti *bahtsul masâ'il* NU terpaku hanya pada salah satu madzhab empat. Metode penetapan hukum yang dilakukan tidak semata-mata taqlid kepada Imam madzhab. Bermadzhab yang dilakukan oleh NU tidak hanya pada batasan *qauli* (verbalis), yakni mengikuti pendapat-pendapat Imam madzhab atau para pengikutnya, tetapi bermadzhab juga secara manhaji, yakni bermadzhab dengan menggunakan metodologi yang digunakan Imam madzhab atau ashabnya. *Wallahu Alam bi al-Shawab*

#### Catatan:

<sup>1</sup> Secara umum para ulama ushul menawarkan dua paradigma pendekatan dalam memahami nash, yaitu [1] pendekatan linguistik (*al-qawâid al-ushûliyah al-lughowiyah*) dan [2] pendekatan atas tujuan tasyri' (*al-qawâid al-ushûliyah al-tasyri'iyyah*). Lihat Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr, tt.), hal. 117-364. Sedangkan dalam *al-Muwâfaqât*, Syatibi menggunakan empat paradigma pendekatan; [1] pendekatan kebahasaan, yakni menekankan pada penelitian atas *uslub-uslub* bahasa, ungkapan-ungkapan yang digunakan dan *dalalah al-fâdî*-nya, [2] pendekatan tujuan syari'ah, memfokuskan pada makna yang tersirat di belakang teks al-Qur'an dan as-Sunnah, [3] pendekatan tujuan sekunder, pemahaman atas teks yang kaitannya tidak secara langsung (*indirect connection*), dan [4] pendekatan *sukut* Rasulullah, yakni melihat efek yang dihasilkan dari sikap diamnya Rasulullah atas persoalan-persoalan yang masuk dalam *tasyri'* atau non-*tasyri'* (Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Lakhim al-Gharnathi al-Syatibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm* [Beirut: Dar al-Fikr, 1341], Juz II, hal. 391).

<sup>2</sup> Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in an*

*Rabbi al-Alamin* (Beirut : Dar al-Jail, tt.), Juz III, hal. 3. menyatakan "perubahan fatwa dan perbedaannya tergantung pada perubahan waktu, tempat, sikap dan adat istiadat".

<sup>3</sup> Hukum Islam yang dimaksud di sini adalah hukum-hukum yang ditarik dari teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah melalui ijtihad, atau yang dapat disimpulkan dari pengertian yang terkandung dalam satu atau sejumlah teks, yang disebut dengan illat hukum dan ruh tasyri' pada sesuatu yang tidak didapati nash hukumnya secara khusus, dengan cara *takehrij al-manath*, *tankih al-manath*, dan *tahqi' al-manath* (Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mankhub min Ta'limat al-Ushul*, editor Muhammad Hasan Haitu [Baghdad: Maktabah al-Irsyadz, tt.], hal. )

<sup>4</sup> Abu Hamid ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa min Ilm Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, tt.), Juz I, hal. 245.

<sup>5</sup> PBNU, Hasil-hasil Munas dan Konbes NU (PBNU: Lajnah Ta'lif wa Nashr, 1998), hal. 20, Martin van Bruinessen, *op. cit.*, hal. 225.

<sup>6</sup> Muhammad Ahmad Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqih Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hal. 27.

<sup>7</sup> PBNU, Hasil-hasil Munas dan Konbes NU (PBNU: Lajnah Ta'lif wa Nashr, 1998), hal. 6.

<sup>8</sup> Konsep lain di samping ijtihad yang ikut membentuk karakter ulama NU serta para ulama pada umumnya menjadi sangat hati-hati dan membatasi diri, adalah adanya penjenjangan mujtahid. Ibn Sholah dan Imam Nawawi, sebagaimana dikutip oleh Wahbah Zuhaili, membagi mujtahid menjadi lima;

- [1] Mujtahid Mustaqill
- [2] Mujtahid Mutlaq ghair Mustaqill
- [3] Mujtahid Muqayyad
- [4] Mujtahid Tarjih
- [5] Mujtahid Fatwa.

(Wahbah Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islamy* [Libanon: Dar al-Fikr al-Muashir, 1986], Juz II, hal. 1043-1049. Dalam versi yang berbeda pembagian mujtahid ini juga dapat dilihat dalam; Saefuddin Abu Hasan Ali ibn Ali ibn Muhamad al-Amidi, *al-*

*Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm* [Beirut: Dar al-Fikr, tt.], juz III, hal. 204. Imam Syatibi, *op. cit.*, juz IV, hal. 89-91, Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustasyfa min Umm al-Ushl* [Beirut: Dar al-Fikr, tt.], Juz II, hal. 350-354)

<sup>9</sup> PBNU, *Hasil-hasil Munas Alim Ulama dan Konbes NU* (Jakarta: LTN-NU, 1997), hal. 140. Persyaratan yang sangat kompetitif ini dapat dilihat dalam perbandingan yang dilakukan oleh Wael B. Hallaq; Ahli ushul klasik seperti Ghazali mengartikan mujtahid mutlak sebagai seorang yang mampu mengimplementasikan semua *furu'* hukum dalam madzhabnya, tetapi mujtahid ini tidak mampu menjadi madzhab sendiri. Sedangkan Ibn Taimiyah menyamakan mujtahid *mutlaq* atau *mustaqill* sebagai mujtahid yang mampu mendirikan madzhab, sedangkan mujtahid yang menurut Ghazali disebut mujtahid *mustaqill* disebut mujtahid *muntasib*. Imam Nawawi cenderung kepada pendapat Ibn Taimiyah. Di lain pihak al-Syuyuthi menggunakan mujtahid *mutlaq* untuk mujtahid pendiri madzhab seperti Imam Syafi'i dan Imam Malik (Wael B. Hallaq, Was The Gate of Ijtihad Closed? dalam *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, No. 16 tahun 1984, hal 25).

<sup>10</sup> *Qaul* adalah beberapa pendapat Imam Madzhab seperti Syafi'i, Hanafi, Malik dan Hambali yang terdapat baik dalam kitab karangannya maupun yang dikutip oleh para muridnya. *Wajah* adalah pendapat para ulama madzhab tentang suatu masalah yang terdapat dalam kitab karangannya, (Wahbah Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu* [Beirut: Dar al-Fikr, 1981], hal. 63)

<sup>11</sup> Tajudin Abdul Wahab as-Subuki, *Jam'u al-Jawami* (Mesir: Mustofa al-Babi al-Halabi wa Auladihi, 1937), Juz II, hal. 397, Abu Hamid al-Ghazali, *op. cit.*, hal. 488.

<sup>12</sup> Jalaluddin Abdurrahman as-Suyuthi, *al-Ijtihad al-Raddu Ala Man Akhlada ila al-Ard* (Iskandariyah: Muassasah Syubbanul Jami'ah, 1985), hal. 164, Waliyyullah ad-Dihlawi, *al-Inshaf fi Bayani Asbab al-Ikhtilaf* (Beirut: Dar al-Nafais, 1978), hal. 77.

<sup>13</sup> Afifuddin Muhajir, Implementasi Sistem Pengambilan Keputusan Hukum Dalam Bahsul Masail NU, dalam *Majalah Aula* Nomor 82, edisi Nopember 1994.

<sup>14</sup> Ali Ibn Abdul Kafi al-Subuki (756 H) dan Tajudin Abdul Wahab ibn Ali al-Subuki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt.), Juz III, hal. 173. Tajudin Abdul Wahab as-Subuki, *Jam'u al-Jawami* (Mesir: Mustofa al-Babi al-Halabi wa Auladihi, 1937), Juz II, hal. 202-203.

<sup>15</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), hal.52.

<sup>16</sup> Imam Sya'rani, *Mizân al-Kubra* (Indonesia, Dar Ikhyah al-Kutub al-Arabuiyah, tth.), Juz II, hal. 189, Imam Dimiyati, *I'ânât al-Talibin* (Cairo: Maktabah wa al-Matba'ah al-Masyhad al-Husaini, tth.), Juz IV, hal. 210.

<sup>17</sup> Ali Hasaballah, *op. cit.*, hal. 110.

<sup>18</sup> Muhammad Dahlan, *Ijtihad dan Qiyas di dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Depag RI, tt.), hal. 25-26.

<sup>19</sup> John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World* (New York-Oxford : Oxford University Press, 1995), hal. 14.

<sup>20</sup> Abdul Moqsit Ghazali, *Urgensi Kebebasan Bermadzhab dalam Fiqih* (Situbondo: IAI Ibrahimiy Press, 1995), hal. 40.

<sup>21</sup> Wawancara dengan K.H. Husein Muhammad pada acara "Sosialisasi Hasil-Hasil Munas NU 1997 di NTB" di rumah Rois Syuriah PCNU Kab. Cirebon, Desember 1997.

<sup>22</sup> Taqiyudin Ibn Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah fi Naqd al-Kalam al-Syi'ah wa al-Qadariyyah* (Makkah, Dar al-Baz, tt.), Juz I, hal. 256. Wahbah Zuhaili mengelompokkan Imam Madzhab empat sebagai mujtahid masa tabi'in kecil bersama dengan tujuh tokoh madzhab lainnya, Ibn Hazm dan Daud al-Dhahiri (Wahbah Zuhaili, *Pengantar dalam Al-Fiqh*

*al-Islami wa Adillatuhu*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1981), hal. 3.

<sup>23</sup> Mustafa Ahmad Zarqa, *al-Madkhal al-Fiqh al-Islamy* (Damsyiq: Matba'ah Turbain, 1968) juz II, h. 591.

<sup>24</sup> Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islamy*, juz IV, hal. 280.

<sup>25</sup> Kitab *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik* karya ulama klasik Ibn Abi Rabi dibuat sebagai buku pintar bagi khalifah al-Mu'tashim pada abad IX H. Begitu juga dengan *al-Ahkam al-Suthaniyah* karya Imam al-Mawardi juga dipersiapkan untuk memberikan legalisasi atas pemerintahan yang ada waktu itu. (H. Munawir Syadzali, *Islam dan Tata Negara Sejarah dan Pemikiran* [Jakarta: UI Press, 1993], hal. 42-79)

<sup>26</sup> Kumpulan Makalah hasil Musyawarah Nasional dan Baths Masa'il tahun 1997, tidak

diterbitkan (Jakarta: LAKPESDAM NU, 1993).

<sup>27</sup> Di sini nampaknya ulama NU mendapat pengaruh dari pernyataan al-Mawardi; "Ada perbedaan pandangan tentang keharusan adanya kewajiban itu karena alasan akal atau karena alasan syari'at. Satu kelompok ulama mengatakan bahwa kewajiban itu karena alasan kesepakatan masyarakat yang mempercayakan kepada seorang untuk memimpin ..." (Abi al-Hasan Ali ibn Muhammad bin Habib al-Bashri al-Baghdadi al-Mawardi, *Kitab al-Ahkam al-Suthaniyah* [Beirut: Dar al-Fikr, tth.], hal. 5)

<sup>28</sup> Abu Daud, *Sunan Abu Daud* (Qahirah: Dar al-Hadits, 1980), Vol. VIII, hal. 37)

<sup>29</sup> Hasil transkrip dari kaset "Perbincangan Demokrasi: Gus Dur dan Kang Sobari" yang dipublikasikan oleh PT Ruwa Bhineda Jaya Sakti, 1994.