

NALAR FIQH NU PASCA MUNAS ALIM ULAMA 1992: Arah Baru Menuju *Madhhab Manhajī*

Luthfi Hadi Aminuddin*

Abstrak: Pada dekade 1990-an sampai sekarang pemikiran fiqh NU mengalami pergulatan yang intensif. Hasil pergulatan pemikiran tersebut juga membuahkan berbagai corak nalar fiqh dan teori baru tentang harmoni dialektisme historis. Artikel ini mengulas secara detail perkembangan nalar fiqh NU pasca Munas Alim Ulama 1992 di Bandar Lampung. Di akhir tulisan ini penulis menyimpulkan bahwa setidaknya terdapat dua tipe/model pemikiran. Pertama, tipe modern. Yaitu mereka yang mengusung wacana kontekstualisasi hukum Islam. Mereka adalah para Kyai, ulama yang bersinggungan dengan ilmu-ilmu sosial/duania akademis dan pergerakan. Kelompok ini mengusung wacana bermadhhab secara *manhajī*. Sahal Mahfudz, Ali Yafie masuk pada tipe ini. Kedua, tipe liberal. Yaitu tokoh-tokoh muda yang berpandangan bahwa perlu bahkan mendesak untuk dilakukan pembaharuan *uṣūl al-fiqh*, karena *uṣūl al-fiqh* yang ada tidak lagi memadai untuk memecahkan persoalan kontemporer. Masuk tipe ini tokoh seperti Masdar F. Mas'udi, Ulil Anshar dan tokoh JIL lainnya.

Kata Kunci: *Utilitarianisme, Liberalisme, Qawli, Uṣūl al-Fiqh.*

*Penulis adalah dosen Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo

PENDAHULUAN

Menurut Azyumardi Azra, penelitian tentang Nahdlatul Ulama hingga akhir tahun 1980-an masih di bilang langka dibanding dengan penelitian terhadap organisasi lainnya seperti Muhammadiyah.¹ Kelangkaan tersebut salah satu disebabkan karena NU dipandang sebagai organisasi ulama yang ketinggalan zaman di pedesaan Jawa, yang secara intelektual tidak canggih, yang secara politik bersifat oportunis dan secara kultural singkretik. NU tidak lebih hanya sekedar *remnants* (sisa-sisa) masa lalu yang tidak lagi relevan untuk di kaji masa sekarang, berbeda dengan kalangan modernis dan reformis yang dipandang sebagai orang yang maju dan progresif, berpikiran luas dan menjanjikan memberi alternatif jawaban untuk memecahkan tantangan zaman. Namun mulai tahun 1990-an kondisi mulai berubah, puncaknya setelah KH. Abdurrahman Wahid Merjadi Presiden ke-4, peta perhatian publik internasional mulai berubah. Hal itu dapat dilihat dari; pertama, ketika muktamar NU ke-30, maka dunia pers baik dalam maupun luar negeri meliputi besar-besaran. Kedua, mulai banyak peneliti seperti Andree Feillard, Greg Feily bersama Greg Barton, Mitsuo Nakamura yang mulai melirik NU sebagai obyek penelitian yang menarik. Bahkan, pada akhirnya Nakamura berkesimpulan bahwa banyak orang telah bias melihat NU, termasuk dirinya.² Bahkan, ada kecenderungan (*trend*), bahwa tipologi Muhammadiyah sebagai modernis di satu sisi dan NU sebagai kelompok tradisional untuk konteks sekarang sudah tidak relevan lagi. Dalam kaitan ini, Greg Fealy dan Greg Barton menyimpulkan bahwa kalangan

¹ Azyumardi Azra, "Liberalisasi Pemikiran NU," dalam Mujammit Qomar, *NU Liberal: Dari tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), 17.

² *Ibid.*

tradisonalis terbukti bisa dengan cepat beradaptasi dengan perubahan, dan sekaligus kreatif dalam menghadapi perubahan sosial.³ Tulisan ini bermaksud melihat lebih detail tentang perkembangan pemikiran fiqh NU pasca Munas Alim Ulama di Bandar Lampung 1992.

KERANGKA TEORITIK: TIPOLOGI PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Wael B. Hallaq mentipologikan pemikiran hukum Islam ke dalam tiga tipologi, *konservatif* (tradisonal), *utilitarianisme religius* (modern) dan *liberalisme religius* (liberal).⁴

Tipologi *konservatif* (tradisonal), menurut Hallaq, merupakan kecenderungan pemikiran hukum Islam yang menggunakan pendekatan formalis dan mencurahkan perhatiannya pada aspek-aspek material disiplin ilmu fiqh dan ushul fiqh yang telah baku. Pendekatan formalis ini lebih banyak bergelut dengan realitas fiqh yang sudah jadi, lepas dari dimensi kesejarahan.⁵ Pendekatan iri lazim disebut

³ Greg Fealy and Greg Barton, "Introduction," dalam Greg Fealy and Greg Barton (ed.), *Nahdlatul Ulama Traditional Islam And Modernity in Indonesia* (Clyton Australia: Monash Asia Institute, 1996), xciii.

⁴ Lihat: Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk Uqul Fiqh Madhhab Sunni*, terj. E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2001), 307-344. Sedangkan menurut Al-Jābiṭ melihat ada tiga tipologi dalam wacana pemikiran Islam, yaitu modernis (*'aṣraṇiyyūn*, *ḥadathīyyūn*), tradisonalis (*salafīyyūn*), dan eklektis (*tawfiqīyyūn*). Kaum modernis (*'aṣraṇiyyūn*, *ḥadathīyyūn*) menawarkan adopsi modernitas dari Barat sebagai model paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa depan. Sebaliknya, kaum tradisonalis (*salafīyyūn*) berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu, sehingga selalu mempertabahkan refrensi masa lalu sebagai hal yang masih relevan untuk menjawab masa kini. Sedangkan kaum eklektis (*tawfiqīyyūn*) berupaya mengadopsi unsur-unsur terbaik yang terdapat dalam model Barat modern maupun Islam (masa lalu) serta mempersatukan diantara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut. Lihat M. 'Abid al-Jabiri, *Post-Tradisonalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, (Yogyakarta: LKIS, 2000), 186.

⁵ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 307-344.

pendekatan tekstual yang lahir dari kalangan muslim skripturalis⁶. Arkoun menyebutnya sebagai pendekatan *logocentrisme*, sebuah pendekatan yang membatasi dirinya pada teks-teks tertulis dan kurang menaruh perhatiannya pada *the living Islamic tradition*.⁷

Sedangkan tipologi *utilitarianisme religius* atau modern adalah kecenderungan pemikiran hukum Islam yang berpandangan bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum menyajikan hal-hal yang umum, bukan khusus. Sehingga al-Qur'an tidak harus dipahami secara ketat harfiah, tetapi lebih pada semangatnya (*maqāsid al-shari'ah*).⁸

Menurut tipologi ini, yang mendesak untuk dilakukan adalah perumusan kembali teori hukum ke dalam suatu cara yang membawa pada suatu sintesa antara nilai-nilai keagamaan Islam pada satu sisi dan suatu hukum substantif yang cocok untuk kebutuhan masyarakat modern yang selalu berubah di sisi lain.

Tipologi ini lebih mengarahkan perhatiannya dan melandaskan metodologinya pada konsep *masalah*. Kepercayaan terhadap konsep *istislah* dan kebutuhan (*necessity*) dalam pengambilan keputusan hukum inilah yang

⁶ *Ibid.*, 307-310. Istilah skriptualis oleh Geertz ditujukan pada gerakan "ascriptualis underlude" yaitu gerakan kembali pada kitab atau literatur arab. Gerakan-gerakan semacam ini pada umumnya dianggap sebagai gerakan ortodoks, yaitu gerakan-gerakan sosial yang menganjurkan untuk memegang tulisan-tulisan keagamaan dan sering dicampur adukan dengan aktifitas politik. Lihat: Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Maroko and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968), 56. Bandingkan: Muhammad Atha Mudhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INTIS, 1993), 21. Lihat pula: Masdar Farid Mas'udi, *Polcmik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), 178.

⁷ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Jogjakarta: Gama Media, 2005), 101.

⁸ Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 307-344

menjadi kekhasan dalam teori-teori hukum madhhab *utilitarianisme-religius*.⁹

Tipologi yang ketiga adalah *liberalisme religius*. Obsesi yang dilakukan oleh kelompok ini adalah upaya untuk menangkap esensi wahyu; makna wahyu di luar arti lahiriah dari kata-kata. Mereka bersedia meninggalkan makna lahir dari teks untuk menemukan makna dalam dari konteks. Dengan demikian perhatian utamanya adalah sekitar interpretasi ulang terhadap konsep shari'ah untuk menemukan penyelesaian bagi persoalan realitas kontemporer. Tokoh yang cenderung dalam kategori ini menurut Hallaq adalah Fazlur Rahman dan Mohammad Shahrūr.¹⁰

NALAR FIQH NU PASCA MUNAS ALIM ULAMA 1992: ARAH BARU MENUJU MADH HAB MANHAJĪ

Di kalangan NU, Musyawarah Nasional (MUNAS) alim-ulama pada tanggal 21-25 Juli 1992 di Bandar Lampung adalah awal munculnya kesadaran formal akan pentingnya pengembangan pemikiran metodologis khususnya dalam rangka melakukan *ijtihad* untuk mengambil keputusan hukum.

Rumusan fiqh baru hasil Munas Alim Ulama 1992 sebagai berikut:

- a. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *'ibarat kitab* dan di sana hanya terdapat satu *qawf*¹¹ atau *wajh*¹²,

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Yang dimaksud dengan *qawf* adalah pendapat *imām madhhab*. Lihat: al-Nawāwī, *al-Majmū'ah Sharh al-Muhadhdhab*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, n), 65

¹² Yang dimaksud dengan *wajh* adalah pendapat *ulamā' madhhab*. Ibid.

maka dipakailah *qawl/wajh* itu sebagaimana diterangkan dalam *ibarāt kitāb* tersebut.

- b. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarāt kitāb* dan di sana ternyata terdapat lebih dari satu *qawl* atau *wajh*, maka dilakukan *taqrīr jama'ī*¹³ untuk memilih satu *qawl* atau *wajh*.
- c. Dalam kasus, di mana tidak ada *qawl* atau *wajh* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhāq al-masā'il bi nazārihā*¹⁴ secara *jama'ī* oleh para ahlinya.
- d. Dalam kasus, di mana tidak ada *qawl* atau *wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhāq*, maka bisa dilakukan *istinbāt jama'ī* dengan prosedur ber-*madhhab manhaji*¹⁵ oleh para ahlinya.¹⁶

Bila rumusan hasil Munas di atas kita cermati, sebenarnya metode pemecahan masalah fiqh secara praktis masih tetap sama dengan sebelum Munas (poin a dan b), namun setidaknya ada kemajuan dengan adanya penegasan secara teoritis untuk menutup kelemahan metode *qawli*, yaitu dengan penerapan metode *ilhāq* dan metode *manhaji* (sebagaimana dimaksud poin c dan d).

Munculnya keputusan Munas di atas bukan muncul secara tiba-tiba, melainkan melalui proses yang amat panjang.

¹³ Yang dimaksud dengan *taqrīr jama'ī* adalah upaya secara kolektif untuk menetapkan pilihan terhadap satu di antara beberapa *qawl* atau *wajh*.

¹⁴ Yang dimaksud dengan *ilhāq* adalah menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab atau dengan kata lain *ilhāq* adalah menyamakan suatu masalah dengan pendapat tentang suatu masalah yang sudah jadi.

¹⁵ Yang dimaksud dengan ber-*madhhab* secara *manhaji* adalah ber-*madhhab* dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun dan dipergunakan oleh *imām madhhab*.

¹⁶ Manhuri, *Abkām al-Fuqahā'*, 365

Di mulai tahun 1987 intelektual muda NU yang disponsori P3M (pusat pengembangan pesantren dan masyarakat) mengadakan kajian kritis terhadap kitab kuning yang bahan kajian di pesantren¹⁷.

Pada tahun 1988, para intelektual muda NU menyelenggarakan seminar dengan tema "Telaah Kitab secara Kontekstual" di Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan Magelang yang antara lain menghasilkan beberapa rekomendasi sebagai berikut: Pertama, teks kitab harus dipahami sesuai dengan konteks sosial historisnya. Kedua, perlu dikembangkan kemampuan observasi dan analisis terhadap teks kitab. Ketiga, perlu dilaksanakan studi komperatif (*muqābalah*) mengenai masalah-masalah yang *mukhtalaf 'anh* (*debatable*) dengan kitab lain. Keempat, perlu dilakukan kajian lintas disiplin ilmu terkait dengan materi yang tercantum dalam kitab. Kelima, menghadapkan kajian teks kitab klasik dengan wacana aktual dan bahasa yang komunikatif.¹⁸

Kemudian, pada bulan Oktober 1989 (menjelang Muktamar XXVIII) diselenggarakan sarasehan di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Jogjakarta "mengenai Masa depan NU" yang salah satu pembicaranya, Ahmad Qodry A. Azizy, menggagas perlunya reorientasi bermadhab dari sekedar mengikuti pendapat imam madhhab (*madhhab qawli*) menuju bermadhab secara *manhajī* (mengikuti metodologi yang dipakai imam madhhab untuk memecahkan persoalan keagamaan yang dihadapi).¹⁹

Pada tahun 1990, dilakukan *halagah* di Pondok Pesantren Manba'ul Ma'arif Denanyar Jombang untuk merumuskan metode *bahtsul masa'il* yang lebih progresif.

¹⁷ Zahro, *Tradisi Intelektual*, 128.

¹⁸ *Ibid.*, 128-129.

¹⁹ *Ibid.*

Halqaah tersebut menghasilkan beberapa rekomendasi: 1). Cara terbaik untuk memahami dan mengamalkan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah adalah dengan sistem bermadhhab. 2). Bermadhhab itu ada dua yaitu bermadhhab secara *manhaji* dan bermadhhab secara *qawli*. 3). Bagi orang awam dianjurkan untuk bermadhhab secara *qawli*, sedangkan bagi ulama yang telah memenuhi kualifikasi sebagai mujtahid mutlak dipersilahkan untuk bermadhhab secara *manhaji*. 4). Bermadhhab secara *manhaji* dilakukan secara kolektif (*istinbat jama'i*) setelah dalam masalah yang dibahas tidak ditemukan *aqwal* (pendapat) dari madhhab empat. Jika terdapat *aqwal*, namun masih bersifat *muktalaf fihā*, maka ditempuh *taqrir jama'i* (penyeleksian pendapat secara kolektif). 5). Bermadhhab secara *manhaji* maupun *qawli* dilakukan dalam bingkai *al-madhhab al-'arba'ah*.²⁰

Hasil seminar, *halqaah*, diskusi yang panjang tersebut kemudian dibahas dalam Munas Alim Ulama di Bandar Lampung yang melahirkan rumusan metode baru dalam penemuan/penyelesaian masalah hukum dengan metode *manhaji*.²¹

²⁰ Ibid.

²¹ Salah satu hasil penelitian yang dikemukakan oleh Andree Feillard adalah tentang fenomena perkembangan pemikiran NU dalam bidang hukum Islam, yang ia tulis pada Bab XVI. Menurutnya, upaya reaktualisasi hukum Islam di kalangan NU telah dimulai sejak tahun 1969, ketika NU menerima prinsip KB di luar sterilisasi, vasektomi ataupun tubektomi. Kemudian pada Munas di Cilacap, Duet KH. Ahmad Shiddiq dan Gus Dur melontarkan gagasan perlunya Tadjid dan menghilangkan fanatisme madhhab di kalangan NU, meskipun mendapatkan reaksi yang cukup kuat dari ulama-ulama konservatif. Pada tahun 1987, di bawah naungan Syuriah dilakukan penilaian ulang terhadap kitab kuning yang dipelajari di pesantren. Kegiatan ini bisa dikatakan terobosan baru dan cukup berani, karena belum pernah dilakukan sebelumnya. Kegiatan tersebut kemudian dilanjutkan di Watucongol pada tahun 1988 dan di Mukhtar NU ke-28. Pada tahun 1992, diambil langkah lebih progresif lagi, ditandai dengan diizinkaninya melakukan *istinbat jama'i* berdasarkan al-Qur'an dan al-hadith. Andree Faillard, *NU Vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Jogjakarta: LkiS, 1999), 364-380.

Dari uraian kronologis di atas, secara umum munculnya gagasan bermadhab secara *manhajī* tersebut didasarkan pada paradigma:

Pertama, para ulama NU menyadari bahwa hukum Islam yang terabstraksikan dalam kitab-kitab fiqh lebih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, budaya dan politik. Oleh karena itu, dalam konteks ini, hukum Islam dituntut akomodatif terhadap persoalan umat tanpa harus kehilangan prinsip-prinsip dasarnya. Fakta empiris berupa perbedaan pendapat diantara ulama yang tertuang dalam kitab-kitab *sharah*, *hāshiyah*, *ta'liqāt* baik yang berbentuk kritik, penolakan (*radd*), maupun perlawanan merupakan indikasi kuat bahwa latar belakang sosio-budaya dan sosio-politik sangat mempengaruhi bagaimana keputusan hukum difatwakan.²² Para ulama harus berani melakukan *ijtihad* dalam rangka memecahkan persoalan yang selalu muncul, agar hukum Islam tidak kehilangan aktualisasinya. Sebab apabila hukum Islam hilang aktualitasnya dalam arti tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan, maka akan dikhawatirkan suatu ketika umat Islam meragukan eksistensi Islam yang *ṣāliḥ liḥall zamān wa makān*.²³

Kedua, Rumusan fiqh yang dikonstruksikan ratusan tahun yang lalu jelas tidak lagi memadai untuk menjawab persoalan yang terjadi saat ini. Hal tersebut disebabkan karena fiqh yang selama ini berkembang dan beredar di

²²Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU," *Kata Pengantar dalam Ahkam al-Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: LTN PWNU Jatim, 2004),vii

²³ Lihat: Zahro, *Tradisi Intelektual*, 127. Bandingkan pula: Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani (Jogjakart: LkiS, 1994),

Indonesia sarat dengan fiqh Hijaz, Mesir atau bahkan fiqh Hindi. Artinya, fiqh tersebut disusun untuk konteks Hijaz, Mesir ataupun India.²⁴ Sehingga sangat logis, jika kemudian banyak dari produk *ijtihad* tersebut tidak *matching* dengan kondisi obyektif di Indonesia. Kalau dipaksakan, maka akan terjadi banyak masalah-masalah yang tidak ditemukan jawabannya (*mauquf*). Dan ini merupakan tindakan yang dilarang bagi ulama. Sehingga perlu rumusan fiqh baru yang dapat mengakomodir semua persoalan yang terus bermunculan.²⁵

Persoalan yang menarik untuk dijawab adalah bagaimana implementasi dari bermadhab secara *manhaji*?

Menurut penelitian Ahmad Zahro, bermadhab secara *manhaji* sebenarnya telah dilaksanakan NU baik sebelum ataupun setelah keputusan Munas Alim Ulama. Dari keseluruhan hasil Lajnah *Bahth al-Masa'il* sejak tahun 1926-1999 yang berjumlah 428 keputusan, 8 di antaranya menggunakan *madhhab manhaji*. Enam keputusan di antaranya diputuskan sebelum Munas Alim Ulama dan dua keputusan setelah Munas.²⁶

Contoh Penerapan bermadhab secara *manhaji* adalah keputusan Mukhtamar I (1926) masalah dapat pahalakah shodaqoh kepada mayat (per: apakah pahala shodaqah bisa sampai kepada mayit)? Jawabannya: dapat berdasarkan *hadith* :

روي ابن عباس أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن أُمِّي قد توفيت أ بضعها أن أتصدق عنها ؟ فقال نعم

²⁴ Ibid., 43.

²⁵ Mahfudh, "Bahtsul Masa'il," vi

²⁶ Zahro, *Tradisi Intelektual*, 124.

Contoh lain, keputusan Lajnah *Baḥṡ al-Masā'il* pada Mukhtamar I tahun 1926 tentang didasarkan pada ḥadīth *al-ḥalāl bayyin wa al-ḥarām bayyin..*²⁷

Dalam kasus di atas, menurut Zahro, fatwa/keputusan Lajnah bahwa pahala shodaqah bisa sampai kepada mayit dan keharaman meminum bir cap kunci di hasilkan dengan *madhhab manḥajī* dengan argumen fatwa tersebut tidak didasarkan pada kitab-kitab kuning melainkan langsung merujuk pada al-ḥadīth.²⁸

LIBERALISASI PEMIKIRAN FIQH DI NU

Tahun 1967 dianggap sebagai "penggalan" atau *al-qāṭi'ah* dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya. Kekalahan bangsa Arab pada tahun 1967 yang nota bene merupakan bangsa yang besar dengan jumlah tentara dan senjata yang memadai oleh Israel yang tidak lebih hanya negara kecil dengan jumlah penduduk tidak lebih dari 3 juta membuat mereka bertanya-tanya *what's wrong with us?*

Dalam konteks ini, tokoh-tokoh Islam bertaraf internasional seperti Fazlurrahman, Muhammad Ṭaha, Arkoun, al-Jābirī dan sebagainya menemukan jawaban bahwa umat Islam saat itu bukannya tertidur di malam hari seperti biasa untuk kemudian bangun besuk pagi, melainkan tertidur ratusan tahun di dalam gua seperti yang dialami *aṣḥāb al-kaḥf*. Karena itu yang dibutuhkan saat ini bukanlah sekedar keterjagaan (*al-salwāh*), melainkan sebuah pembaharuan yang radikal dan inilah yang disebut "*al-nahḍah*" atau "*kebangkitan*" itu.²⁹

²⁷ Ibid., 171.

²⁸ Ibid., 124-125.

²⁹ Pernyataan lengkap al-Jābirī sebagai berikut: "...Orang yang tidur pada satu malam untuk terjaga besuk harinya, ia akan dapat mengikuti

Dari aspek epistemologi, mereka melihat bahwa pemikiran Arab-Islam sejak era *tadwīn*, bahkan sejak era *jāhiliyyah* hingga sekarang menunjukkan model yang tunggal. Sejak era *tadwīn*, praktis khazanah keilmuan Islam tidak mengalami perkembangan yang berarti, termasuk disiplin *uṣūl al-fiqh*. Al-Jābirī secara khusus menganggap bahwa pemikiran (nalar) Arab-Islam mengalami *ḥarakat al-i'timād* (jalan ditempat), bukan *ḥarakat intiqāl* (gerak dinamis).³⁰ Atau dalam bahasa kaum post-strukturalis, dalam pemikiran Arab-Islam belum mengalami pergeseran dari suatu epistem ke epistem lain yang selalu ditandai dengan *keretakan epistemologi* (*epistemic rupture*) atau *shifting paradigm* dalam bahasa Thomas S. Kuhn.

Oleh karena itu, sebagaimana ditulis oleh Hallaq, tokoh-tokoh seperti Maḥmūd Muḥammad Ṭahā, Abdullah Ahmed an-Naim, Muḥammad Said Asymawī, Fazlur Rahman dan Muḥammad Shahrūr, al-Jābirī mengagendakan proyek besar terkait tentang pertanyaan bagaimanakah teks suci dapat dipahami dan kemudian dijalankan dalam konteks dunia modern yang sudah barang tentu tidak lagi sama dengan konteks zaman Nabi saw. Pertanyaan semacam ini menurut mereka sama sekali tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada prinsip *maṣlaḥah* klasik. Bahkan mereka beranggapan bahwa prinsip *maṣlaḥah* tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern. Wael B. Hallaq menamakan kelompok ini *liberalisme-*

perjalanan hidupnya seperti biasa. Sedangkan penghuni gua (aṣḥabul al-kahf) atau orang yang semakna dengan mereka, bagi mereka tidak cukup sekedar 'terjaga' untuk dapat mengikuti jalan kehidupan, tetapi pertamanya dan utama mereka membutuhkan pembaharuan pemikiran agar mereka dapat melihat dengan pandangan sendiri kehidupan yang baru itu sebagaimana adanya". Al-Jābirī, al-Dīn wa al-Dawlah wa Taḥqīq al-Sharī'ah (Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996), 127

³⁰al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Libanon: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989), 46-51.

religius (liberalisme keagamaan), karena coraknya yang lebih liberal dan cenderung membuang teori-teori ushul fiqh lama. Menurut Hallaq upaya pembaruan di bidang ushul fiqh dari kelompok ini dianggapnya lebih menjanjikan dan lebih persuasif.³¹ Kelompok ini dalam rangka membangun metodologinya yang ingin menghubungkan antara teks suci dan realitas dunia modern lebih berpijak pada upaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luas dari teks.³²

Fazlurrahman kemudian menggagas *teori double movement*³³, Shahrūr mengusung teori batas (*nazariyat al-*

³¹ Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, 214.

³² *Ibid.*

³³ teori ini pada prinsipnya mengupayakan bagaimana norma-norma dan nilai-nilai wahyu ketuhanan mempunyai relevansi yang dapat bertahan terus menerus dalam sejarah umat beragama, tanpa harus salah tempat dan salah waktu. Untuk kepentingan itu harus ditempuh dua langkah atau dua gerak.

Gerak pertama dari teori ganda ini adalah upaya yang sungguh-sungguh untuk memahami konteks mikro dan makro pada saat al-Qur'an diturunkan. Hasil pemahaman ini akan dapat membangun makna asli (*original meaning*) yang dikandung oleh wahyu di tengah-tengah konteks sosial moral era kenabian, sekaligus juga dapat diperoleh gambaran situasi dunia yang lebih luas pada umumnya saat ini. Penelitian dan pemahaman pokok-pokok semacam itu akan menghasilkan rumusan narasi atau ajaran al-Qur'an yang koheren tentang prinsip-prinsip umum dan sistematis serta nilai yang melandasi berbagai perintah-perintah yang bersifat normatif. Disinilah, peran penting konsep sebab-sebab turunnya ayat (*asbab al-nuzul*) dan konsep *nasakh*.

Sedang gerak kedua dari teori gerak ganda adalah upaya untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai sistematis dan umum dalam konteks pembaca al-Qur'an era kontemporer sekarang ini.

Jika langkah pertama berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah pemahaman al-Qur'an dapat dijalankan maka, menurut Rahman, perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali. Dengan demikian yang dipentingkan dalam memahami al-Qur'an adalah nilai-nilai moralnya yang bersifat universal, dan bukan keputusan-keputusan hukum

hudud)³⁴, Mahmūd Muḥammad Ṭaha menawarkan teori *naskh*³⁵ "baru" dan seterusnya.

Keperihatinan dari pemikir-pemikir muslim tersebut di atas yang dibarengi dengan tawaran atau konsep baru, pada gilirannya sangat berpengaruh pada sebagian pemikir NU.

Masdar Farid Mas'udi misalnya, melakukan kajian menarik tentang konsep *qaṭ'i* dan *ẓanni*. Menurutnya, konsep *qaṭ'i* dan *ẓanni* yang telah didefinisikan secara mapan bahwa *qaṭ'i* dipahami sebagai ajaran-ajaran yang dikemukakan dalam teks-bahasa yang tegas (*ṣarīḥ*) dan bahwa *ẓanni* dipahami sebagai ajaran-ajaran yang dikemukakan dalam

yang bersifat spesifik. Baca: Lihat Amin Abdullah "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan dampaknya Pada Fiqih Kontemporer" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihād Kontekstual*, ed. Riyanto dkk. (Djokjakarta: Fakultas Syariah'ah Press, 2004), 141-142.

³⁴ Secara umum, teori batas (*nazariyyah al-ḥudūd*) dapat digambarkan sebagai berikut: Perintah Tuhan yang tertuang dalam al-Qur'an dan sunnah itu mengatur batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi kepada seluruh perbuatan manusia. Batas yang lebih rendah mewakili ketetapan hukum minimum dalam suatu kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimum. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal, tidak dapat diterima secara hukum, demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan sesuai dengan ukuran kesalahan yang dilakukan. Jadi manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Di sinilah menurut Syahrur, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula mala *risalah* Muhammad saw dinamakan dengan *umm al-kitab* (induk berbagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *ḥanif* berdasarkan teori batas ini. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", 156.

³⁵ Untuk kepentingan reaktualisasi hukum Islam, menurut Ṭaha dapat ditempuh dengan mengaktualisasikan ayat-ayat periode Makkah, yang bersifat universal, menghargai perbedaan dan non diskriminatif. Sementara ayat-ayat madaniyah, karena lebih merupakan respon kongkrit atas kejadian yang terjadi ketika itu, di mana madinah waktu itu identik dengan jāhiliyyah, maka ayat madinah tidak perlu lagi diterapkan ketika situasi dan kondisi sekarang ini, mirip ketika Nabi di Makkah. Selengkapnya baca: Mahmūd Muḥammad Ṭaha, *The Second Message of Islam* (Syracuse: syracuse University Press, 1987), 40-1.

teks-bahasa yang tidak tegas (*ghayr sarīh*) sudah tidak relevan lagi.³⁶

Istilah *qaṭ'ī* lebih tepat bila dipahami sebagai ajaran yang bersifat universal dan terlepas dari dimensi ruang dan waktu secara mutlak. Kongkritnya, yang *qaṭ'ī* hanyalah kemaslahatan dan keadilan yang merupakan jiwa atau *rūḥ* dari semua *naṣṣ*.

Sedangkan *zannī* lebih tepat dipahami sebagai ajaran yang bersifat partikular (*juz'iyah*) dan lebih bernuansa teknis-operasional, dan karena bersifat *tentatif* sarat dengan batasan dimensi tempat dan waktu.³⁷

Lebih lanjut Masdar mencontohkan bahwa hukum potong tangan bagi pencuri, hukuman lempar batu bagi pezina, komposisi wari 2: 1 antara laki-laki dan perempuan termasuk katagori dalil *zannī*.

Artinya, ketentuan-ketentuan tersebut pada gilirannya akan mengalami perubahan. Sebab, perubahan atas ketentuan shara' yang bersifat teknis operasional seperti hukum potong tangan dan seterusnya, secara teoritis bisa dibenarkan, meskipun tidak harus.³⁸

Gagasan Masdar tentang rekonstruksi konsep *qaṭ'ī-zannī* tersebut, menurut penulis, tidak berlebihan jika dikatakan sebagai gagasan yang liberal. Karena gagasan tersebut pada gilirannya akan mengancam ketentuan yang formal. Kecenderungan yang begitu kuat dalam mengubah ketentuan-ketentuan yang bersifat teknis tersebut pada gilirannya akan menanggalkan banyak ketentuan legal-

³⁶ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Perempuan* (Bandung : Mizan, 1997), 29.

³⁷ *Ibid.*, 30.

³⁸ Masdar F. mas'udi, "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah," dalam *Ummul Qur'an*, no.3 vol.VI, 1995, 94. Baca: Masdar, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: P3M, 1991), 17-19.

formal, karena dipandang tidak lagi sesuai dengan kebutuhan.

Model pemikiran hukum Islam yang bisa dikategorikan masuk tipologi *liberalisme-religius* yang lain adalah kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL). Pada awalnya, JIL di dirikan sebagai *counter of parth* terhadap gerakan Islam militan, Islam fundamentalis, Islam radikal atau kelompok Islam apapun namanya yang selalu mengusung tema penerapan shari'at Islam secara *kaffah*, jihad dan sebagainya.

Secara garis besar orientasi gerakan JIL diarahkan pada empat hal pokok:

1. Memperkokoh landasan demokratisasi lewat penanaman nilai-nilai pluralisme, inklusivisme dan humanisme.
2. Membangun kehidupan keberagaman yang berdasarkan pada penghormatan atas perbedaan.
3. Mendukung dan menyebarkan gagasan paham Islam yang pluralis, terbuka dan humanis.
4. Mencegah pandangan keagamaan yang militan dan sarat dengan kekerasan.³⁹

Menurut JIL, Islam yang diturunkan di Arab mempunyai dimensi kearabannya, sehingga ada beberapa hal yang tidak mungkin dijiplak seratus persen untuk konteks keindonesiaan. Karena itu, perlu kontekstualisasi doktrin keislaman untuk masyarakat Indonesia yang plural. Inklusivisme dan pluralisme merupakan karakteristik yang paling menonjol dari gagasan mereka. Islam Arab memang tidak terlalu tertarik untuk mengusung inklusivisme dan pluralisme, karena mereka tidak mempunyai problem keaneekaragaman, sebagaimana yang dihadapi masyarakat Indonesia. Wacana nasionalisme di Arab kurang begitu mengemuka seperti halnya di tanah air, karena masyarakat Arab mempunyai ikatan primordial kearaban yang membuat

³⁹ Adian Humaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal*, 8.

mereka mempunyai pijakan pluralisme yang kuat. Kearaban yang mempersatukan mereka tidak begitu butuh untuk mencari makna baru di luar kearaban. Tapi, Indonesia yang mempunyai aneka ragam suku, bahasa dan agama, yang secara faktual adalah komunitas muslim terbesar mempunyai kebutuhan mendasar untuk menghadirkan wajah Islam yang plural.⁴⁰

Terkait dengan epistemologi hukum Islam, JIL "mengamini" tokoh-tokoh muslim seperti Fazlurrahman, Arkoun, al-Jābirī yang menyatakan bahwa *uṣūl al-fiqh* yang ada sudah tidak lagi memadai untuk menyelesaikan masalah-masalah kontemporer.⁴¹ Hanya saja, penulis sampai sekarang belum melihat tawaran JIL tentang epistemologi Islam yang orisinal. Yang ada hanyalah kumpulan epistemologi yang bersifat ensiklopedis dari Fazlurrahman, Arkoun, Shaḥrūr, al-Jābirī dan sebagainya.

Di antara produk pemikiran hukum Islam yang dikemukakan oleh JIL adalah nikah beda agama boleh secara mutlak, perempuan boleh mengimami laki-laki dalam sholat. Pandangan tersebut dalam pandangan banyak orang dianggap liberal dan kebablasan tidak hanya karena pandangan tersebut berbeda dengan pendapat para fuqaha, tetapi bertentangan dengan *nass* baik al-Qur'ān maupun *hadith*.

KESIMPULAN

Dalam konteks perkembangan nalar fiqh NU pasca Munas Alim Ulama 1992 di Bandar Lampung, setidaknya terdapat dua tipe/model pemikiran. Pertama, tipe modern. Yaitu mereka yang mengusung wacana kontekstualisasi hukum Islam. Mereka adalah para Kyai, ulama yang bersinggungan

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ <http://islamlib.com/id/index.php?page=article&id=73>

dengan ilmu-ilmu sosial/duania akademis dan pergerakan. Kelompok ini mengusung wacana bermadhab secara *manhaji*. Sahal Mahfudz, Ali Yafie masuk pada tipe ini. Kedua, tipe liberal. Yaitu tokoh-tokoh muda yang berpandangan bahwa perlu bahkan mendesak untuk dilakukan pembaharuan *uṣūl al-fiqh*, karena *uṣūl al-fiqh* yang ada tidak lagi memadai untuk memecahkan persoalan kontemporer. Masuk tipe ini tokoh seperti Masdar F. Mas'udi, Ulil Anshar dan tokoh JIL lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Ahmad al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedi dan Amirudin Arrani. Jogjakarta: LkiS, 1994.
- Al-Jābirī, *al-Dīn wa al-Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī'ah*. Beirut : Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1996.
- Al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Libanon: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 1989.
- Al-Nawāwī, *al-Majmū' Sharḥ al-Muhadhdhab*, vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Amin Abdullah "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan dampaknya Pada Fiqih Kontemporer" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihād Kontekstual*, ed.Riyanto dkk. Djokjakarta: Fakultas Syaria'ah Press, 2004.

- Andree Faillard, *NU Vis-à-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*. Jogjakarta: LkiS, 1999.
- Azyumardi Azra, "Liberalisasi Pemikiran NU," dalam Mujammil Qomar, *NU Liberal: Dari tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Clifford Geertz, *Islam Observed: Relegius Development in Maroko and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Greg Fealy and Greg Barton, "Introduction," dalam Greg Fealy and Greg Barton (ed.), *Nahdlatul Ulama Traditional Islam And Modernity in Indonesia*. Clyton Australia: Monash Asia Institute, 1996.
- Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekontruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*. Jogjakarta: Gama Media, 2005.
- M. 'Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso. Yogyakarta: LKIS, 2000.
- Mahmūd Muḥammad Ṭaha, *The Second Message of Islam*. Syracuse: syracuse University Press, 1987.
- Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Perempuan*. Bandung : Mizan, 1997.
- Masdar Farid Mas'udi, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998.
- Muhammad Atha Mudhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.

Sahal Mahfudh, "Bahtsul Masa'il dan Istinbath Hukum NU,"
*Kata Pengantar dalam Ahkam al-Fuqaha: Solusi
Problematika Aktual Hukum Islam*. Surabaya: LTN PWN
Jatim, 2004.

Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Untuk
Uşul Fiqh Madhhab Sunni*, terj. E. Kusnadinigrat dan
Abdul Haris. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2001.