

ILHĀQ AL-MASĀ'IL BI NAZĀIRIHĀ DAN PENERAPANNYA DALAM BAĤTH AL-MASĀ'IL

Luthfi Hadi Aminuddin

Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo,
Jl. Pramuka 156 Ponorogo, 63471
email: luthfi72@yahoo.com

Abstract: *Ilhāq al-Masā'il bi Nazāiriha is one of the methods used by Nahdlatul Ulama in resisting the opinion based on (manhaji) analytical concept of Islamic jurisprudence (the solution for complex social problems as the main purpose of Islamic shari'ah). As known that, up to now, ilhāq has been understood as a process of answering a new case by the way of equating to the old one which is written in the book called al-mu'tabarrah. Such ilhāq has got many criticisms both from the definitions, procedures and its epistemological footing. This paper is about to reveal how the NU clerics of Islam understand the concept of Ilhāq, what its epistemological footing was and how the concept was applied in discussing many cases (baĥth al-masā'il). Based on the writer's study to several documents of decision results of NU that Ilhāq did not only simplify to equate the new cases with the old ones that have been freely discussed in the books of al-mu'tabarrah, but both cases should have similar legal substance, that is, both should be under the decrees of laws of al-qawā'id al-fiqhīyah. Thus, Ilhāq is actually answering the problem by applying al-qawā'id al-fiqhīyah, whereas the formulation al-qawā'id al-fiqhīyah itself was set off from the examination of a number of furū' generated by qiyās. This paper also found three variations of the implementation of Ilhāq in baĥth al-masā'il. First, the application of Ilhāq was without mentioning al-qawā'id al-fiqhīyah which covered new cases (mulḥaq) and the old case law that has been known in the books of fiqh (mulḥaq bih/attached to). Second, the application of Ilhāq was accompanied by mentioning mulḥaq bih and al-qawā'id al-fiqhīyah. Third, the application of Ilhāq, was only by the mentioning al-qawā'id al-fiqhīyah.*

الملخص: إلحاق المسائل بغيرها هي نوع من أنواع الطرق التي استخدمتها جمعية نهضة العلماء في العمل بالمذهب منهجيا. ومفهوم إلحاق المسائل إلى الآن هو عملية الحل للمسائل الفقهية الجديدة بإلحاقها بالمسائل القديمة المذكور حكمها في الكتب المعتمدة. وثمة انتقادات على هذا المفهوم من حيث التعريف والخطوة والأساس الإستيمولوجي. حاولت المقالة عرض كيفية العلماء النهضيين فهم هذا الإلحاق وما الأساس الإستيمولوجي فيه وكيف يطبق في نشاط "بحث المسائل". اعتمادا على الوثائق للجمعية التي حصل عليها الباحث فان "إلحاق المسائل" لا يقتصر على تسوية الحكم للمسائل الفقهية الجديدة على نظائرها في الكتب المعتمدة حرّة، بل لابد من وجود التساوي في ماهية الحكم لهاتين المسألتين (أن تندرجا تحت قاعدة واحدة). بهذا يكون "إلحاق المسائل" هي الإجابة على المسائل بتطبيق القواعد الفقهية. ووضع القواعد الفقهية معتمد على ملاحظة المسائل الفرعية الناتجة عن القياس. وجد الباحث ثلاثة أنواع من تطبيق إلحاق المسائل في نشاط "بحث المسائل": (1) تطبيق "الإلحاق" بعدم ذكر القاعدة الفقهية كأصل للمسألة الجديدة والسألة القديمة المذكور حكمها في الكتب المعتمدة، (2) تطبيق "الإلحاق" بذكر الملحق به و القاعدة الفقهية، (3) تطبيق "الإلحاق" بذكر القاعدة الفقهية فقط.

Abstrak: *Ilhāq al-Masā'il bi Nazāiriha* merupakan salah satu metode yang dipakai NU dalam bermadhhab secara manhajī. Selama ini *ilhāq* dipahami sebagai proses penjawaban masalah baru dengan cara menyamakan dengan kasus lama yang tertuang di dalam al-kutub al-mu'tabarah. *Ilhāq* seperti ini mendapatkan banyak kritik baik dari aspek definisi, prosedur maupun pijakan epistemoginya. Tulisan ini hendak mengungkap bagaimana para kiai NU memahami konsep *Ilhāq*, apa pijakan epistemologinya dan bagaimana konsep itu diterapkan dalam *baḥth al-masā'il*. Berdasarkan penelusuran penulis terhadap beberapa dokumen hasil keputusan NU, *ilhāq* tidak sekedar menyamakan kasus baru dengan kasus lama yang sudah dibahas dalam al-kutub al-mu'tabarah secara bebas, akan tetapi kedua kasus tersebut harus memiliki persamaan substansi hukum, yaitu keduanya harus berada di bawah satu kaidah dari al-qawā'id al-fiqhīyah. Dengan demikian, *ilhāq* sebenarnya merupakan penjawaban masalah dengan menerapkan al-qawā'id al-fiqhīyah. Sedangkan perumusan al-qawā'id al-fiqhīyah itu sendiri berangkat dari pemeriksaan terhadap sejumlah *furū'* yang dihasilkan *qiyās*. Tulisan ini juga menemukan tiga variasi penerapan *ilhāq* dalam *baḥth al-masā'il*. Pertama, penerapan *ilhāq* tanpa penyebutan al-

qawā'id al-fiqhīyah yang memayungi kasus baru (mulḥaq) dan kasus lama yang telah diketahui hukumnya dalam kitab fiqh (mulḥaq bih). Kedua, penerapan ilhāq disertai dengan penyebutan mulḥaq bih dan al-qawā'id al-fiqhīyah. Ketiga, penerapan ilhāq, hanya dengan penyebutan al-qawā'id al-fiqhīyah.

Keywords: al-qawā'id al-fiqhīyah, qiyās, fiqh induksi, istiqrā', istinbāt al-ḥukm

PENDAHULUAN

Di kalangan NU, Musyawarah Nasional (MUNAS) Alim Ulama pada tanggal 21-25 Januari 1992 di Bandar Lampung adalah awal munculnya kesadaran formal akan pentingnya pengembangan metodologis, untuk menetapkan keputusan hukum dalam *baḥth al-masā'il*. Hal tersebut, dapat dilihat dari dua hal. *Pertama*, Munas Bandar Lampung telah memberikan petunjuk operasional dalam penerapan bermadhab secara *qawli*.¹ *Kedua*, dicetuskannya gagasan bermadhab secara *manhajī*,² dengan menerapkan *ilhāq al-masā'il bi nazāirihā* dan *istinbāt jama'i*. Gagasan bermadhab secara *manhajī* tersebut untuk mengantisipasi terjadinya kebuntuan (*mawqūf*) dalam penerapan bermadhab secara *qawli*.³

Terkait dengan posisi *ilhāq*, sebagai metode penjawaban masalah dalam *baḥth al-masā'il*, di kalangan NU terjadi beberapa penilaian. Imam Yahya menilai bahwa trobosan keputusan Munas Alim Ulama Bandar Lampung dengan *ilhāq*, mencerminkan kehati-hatian (*iḥtiyāt*) para kiai NU dalam memberikan persoalan keagama-

¹Rumusan Munas Alim Ulama 1992 tentang pedoman operasional pelaksanaan bermadhab secara *qawli* sebagai berikut:

- a. Dalam kasus ketika jawaban bisa dicukupi oleh *ibarāt kitāb* dan di sana hanya terdapat satu *qawl* atau *wajh*, 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'i* untuk memilih satu *qawl* atau *wajh*.

²Hal tersebut dapat dilihat pada diktum d, tentang prosedur penjawaban masalah dari hasil Munas bandar Lampung, yang berbunyi: "... Dalam kasus, di mana tidak ada *qawl* atau *wajh* sama sekali dan tidak mungkin dilakukan *ilhāq*, maka bisa dilakukan *istinbāt jama'i* dengan prosedur bermadhab *manhajī* oleh para ahlinya."

³Hal tersebut dapat dilihat pada diktum c, tentang prosedur penjawaban masalah, dari hasil Munas bandar Lampung, yang berbunyi: "... Dalam kasus, di mana tidak ada *qawl* atau *wajh* sama sekali yang memberikan penyelesaian, maka dilakukan prosedur *ilhāq al-masā'il bi nazā'irihā* secara *jama'i* oleh para ahlinya."

an yang muncul. Hanya saja, cara kerja *ilhāq* yang cenderung *qiyās al-far‘* (*mulḥaq*) ‘*alā al-far‘* (*mulḥaq bih*), justru menimbulkan kekaburan pada hukum *mulḥaq*. Hal itu disebabkan, tidak semua hukum *mulḥaq bih* dapat diketahui pijakan langsung pada *naṣṣ*.⁴

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Marzuki Wahid. Menurutnya, konsep *ilhāq*, yang telah diputuskan baik dalam Munas Alim Ulama Bandar Lampung maupun Mukhtamar, perlu ditinjau ulang. Sebab, dalam konsep *ilhāq*, yang dijadikan *mulḥaq bih* (*al-aṣl* dalam konteks *qiyās*) adalah pendapat para ulama (*qawl al-mujtahid*). Padahal, pendapat tersebut lahir tidak terlepas dari konstruk sosial budaya, yang melingkupi *mujtahid* tersebut. Konsekuensinya, ia rentan terhadap perubahan. Sehingga, bagaimana mungkin menganalogkan sesuatu yang baru (*mulḥaq*), kepada sesuatu (*mulḥaq bih*) yang rentan terhadap perubahan (*mutaḥayyir*), pada hal yang dikehendaki adalah kepastian hukum.⁵

Sementara Husen Muhammad mengkritik konsep *ilhāq* dari substansinya. Menurutnya, meskipun prosedur *ilhāq* memperlihatkan arah yang lebih maju, tetapi sebenarnya, konsep *ilhāq* mencerminkan ketidakberanian para kiai NU untuk melakukan kajian-kajian langsung terhadap sumber-sumber *sharī‘ah* (*maṣādir al-aḥkām*).⁶ Menurutnya, *ilhāq* tetap saja tidak keluar dari *taqlid*. Konsep *ilhāq* tidak lebih, hanya sekedar untuk meminimalisir kelemahan metode *qawli* yang seringkali “tumpul” dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer (*al-qadāyā al-mu‘āṣirah*).⁷

Kritik dari aspek prosedur *ilhāq*, dilontarkan oleh M. Ishom. Pada prinsipnya, ia menyetujui konsep *ilhāq*, karena pada hakekatnya *mulḥaq bih* itu di-*istinbāt*-kan dari *naṣṣ*, baik al-Qur‘ān maupun al-ḥadīth. Hanya saja, akan menjadi *naif*, jika ada persoalan baru yang di-*ilhāq*-kan kepada *mulḥaq bih*, tanpa melalui proses penyeleksian *mulḥaq bih* terlebih

⁴Imam Yahya, *Dinamika Ijtihād NU* (Semarang: Walisongo Press, 2009), 81.

⁵Marzuki Wahid, “Cara Membaca Tradisi *Baḥṭh al-Masā‘il* NU: Tatapan Reflektif”, dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥṭh al-Masā‘il*, (ed.) M. Imdadun Rahmat (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 84.

⁶Husen Muhammad, “Tradisi *Istinbāt* Hukum NU: Sebuah Kritik”, dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥṭh al-Masā‘il*, (ed.) M. Imdadun Rahmat (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 30-31.

⁷*Ibid.*

dahulu. Proses identifikasi *mulḥaq bih* sangat penting, mengingat dalam suatu kasus, ditemukan berbagai *mulḥaq bih*.⁸

Munculnya beberapa kritik terhadap konsep *ilhāq* sebagaimana di atas, disebabkan dua hal. Pertama, sampai saat ini, sandaran epistemologi *ilhāq* belum jelas. Kalau *ilhāq* didefinisikan sebagai proses penyamaan suatu kasus baru, dengan kasus lama yang sudah dibahas dalam kitab fiqh, maka berarti hakekat *ilhāq* adalah *qiyās al-far'* '*ala al-far'* yang dalam wacana *uṣūl al-fiqh* tidak dikenal. Kedua, meskipun konsep *ilhāq* telah dibahas beberapa kali, baik dalam Munas Alim Ulama Bandar Lampung, Mukhtar NU di Donohudan dan Munas Alim Ulama Sukolilo, namun hingga kini, secara resmi belum pernah diberikan contoh konkret kasus penyelesaian kasus baru dengan penerapan *ilhāq*. Dua hal tersebut menyebabkan ketidaksatuan para kiai NU --untuk tidak mengatakan kekaburan-- dalam memahami konsep *ilhāq*.

Oleh karena itu, artikel ini akan difokuskan pada tiga hal; bagaimana pandangan para kiai NU tentang *ilhāq*, bagaimana pijakan epistemologinya dan bagaimana penerapannya pada *baḥṡ al-masā'il*?

KONSEP *ILHĀQ* DALAM PANDANGAN PARA KIAI NU

Kata *ilhāq* secara etimologi berarti menyamakan, menghubungkan.⁹ Sedangkan secara terminologi, seperti yang beredar pada umumnya di lingkungan NU, *ilhāq* diberi pengertian, sebagai proses penyamaan status hukum suatu kasus, yang belum dijawab oleh kitab, dengan kasus, yang status hukumnya, telah ditemukan dalam kitab.¹⁰ Untuk memperoleh gambaran konsep *ilhāq* dalam pandangan para kiai NU, berikut ini, penulis paparkan pandangan mereka:

1. KH. Sahal Mahfudh mengartikan *ilhāq*, dengan *tanzīr al-masā'il bi nazā'irihā*, yaitu menetapkan hukum sesuatu berdasarkan hukum sesuatu yang sama, yang telah ada.¹¹

⁸M. Ishom El Saha, "Epistemologi Hukum Islam Perspektif NU", dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥṡ al-Masā'il*, (ed.) M. Imdadun Rahmat (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 155.

⁹Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1259. Lihat Afuddin Muḥadjir, "Implementasi Sistem Pengambilan Hukum Dalam *Baḥṡ al-Masā'il* NU", *Aula*, 82 (November, 1994), 86.

¹⁰LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*: *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: Khalista, 2011), 470.

¹¹Sahal Mahfudh, "*Baḥṡ al-Masā'il* dan *Istinbāt* Hukum NU", dalam *Kata Pengantar Aḥkām al-Fuqahā'*: *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam* (Surabaya: LTN PWNU Jatim, 2011), ix.

2. KH. Aziz Masyhuri mendefinisikan *ilhāqq*, sebagai upaya menyamakan hukum suatu kasus atau masalah yang belum dijawab oleh kitab, dengan kasus atau masalah serupa, yang telah dijawab oleh kitab, Dengan kata lain *ilhāq* adalah menyamakan suatu masalah dengan pendapat tentang suatu masalah yang sudah jadi.¹²
3. Menurut Masdar Farid Mas'udi, *ilhāq* itu menyamakan kasus fiqh yang belum terjawab oleh teks-teks kitab fiqh, dengan cara merujuk persoalan yang serupa, yang telah dibahas dalam kitab fiqh.¹³ Definisi serupa, juga kemukakan oleh KH. Hasyim Abbas,¹⁴ Ahmad Zahro,¹⁵ Afifudin Muhajir,¹⁶ Husen Muhammad,¹⁷ Abdus Salam,¹⁸ Faishal Haq,¹⁹ Ahmad Arifi,²⁰ Idrus Romli,²¹ Marzuki Wahid,²² dan tokoh-tokoh NU lainnya.

Penulis mendapatkan penjelasan yang lain tentang *ilhāq* dari Abdul Mun'im -notulen kegiatan Munas Alim Ulama Bandar Lampung- dan dari hasil *baḥth al-masā'il* yang diselenggarakan *Lajnah Baḥth al-Masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam,

¹²Abdul Aziz Masyhuri, *Ahkām al-Fuqahā' fi Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍah al-'Ulama* (Surabaya: Rābiḥah Ma'āhid al-Islāmiyah, tt), 365.

¹³Masdar Farid Mas'udi, *Wawancara*, Ponorogo, 31 Oktober 2011.

¹⁴Hasyim Abbas, "Metode Pengambilan Keputusan Hukum di Lingkungan Nahdlatul Ulama", Materi untuk Studi Banding Ulama Dayah Nangroe Aceh Darussalam, diselenggarakan oleh LAKPESDAM NU Kabupaten Pasuruan, tgl. 20 Maret 2006

¹⁵Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 122.

¹⁶Muhadjir, "Implementasi Sistem Pengambilan", 86.

¹⁷Husen Muhammad, "Tradisi *Istinbāt* Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥth al-Masā'il*, (ed.) M. Imdadun Rahmat (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 31. Juga berdasarkan: Husen Muhammad, *Wawancara*, Bangka Belitung, 13 November 2011.

¹⁸Abdus Salam, *Penentuan Awal Bulan Islam dalam Tradisi Fiqh Nahdlatul Ulama: Membaca Kontruksi Elite NU Jawa Timur* (Surabaya: Pustaka Intektual, 2009), 77.

¹⁹Faishal Haq, "*Baḥth al-Masā'il* PWNU Jawa Timur", *Disertasi* IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2010), 124-126.

²⁰Ahmad Arifi, *Pergulatan Pemikiran Fiqh Tradisi Pola Madhhab* (Jogjakarta: eLSAQ Press, 2010), 204.

²¹Idrus Romli, *Wawancara*, Surabaya, 25 Desember 2011.

²²Marzuki Wahid, "Cara Membaca Tradisi *Baḥth al-Masā'il* NU: Tatapan Reflektif", dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥth al-Masā'il*, (ed.) M. Imdadun Rahmat (Jakarta: Lakpesdam, 2002), 84.

Mantenan Udanawu Blitar, pada tanggal 24-25 Muharram 1431 H/09-10 Januari 2010 M.

Menurut Abdul Mun'im, penjawaban persoalan fiqh melalui mekanisme *ilhāq*, pada hakekatnya merupakan penerapan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Ia mengatakan: "...cara menyelesaikan masalah baru dengan merujuk kepada *al-qawā'id al-fiqhīyah*²³ inilah yang disebut dengan upaya pengembangan hukum (*takhrij*) dengan cara *ilhāq al-masā'il bi nazā'irihā* (menyamakan permasalahan dengan padanannya)."²⁴ Jadi, *ilhāq* yang oleh Munas Alim Ulama Bandar Lampung dan banyak kiai diberi pengertian sebagai:menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan hukum kasus/masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah "jadi"), harus dibawa pada ranah *ilhāq far' alā far' likawnihimā taḥt qā'idah* (me-

²³Menurut Imam Tāj al-Dīn al-Subkī, *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah:

القاعدة: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثير تفهم أحكامها منها

"Al-Qā'idah adalah ketentuan umum yang sesuai dengan banyak kasus spesifik yang mana keputusan pada ketentuan umum itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik itu".

Sedangkan 'Abdullah bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shahārī mendefinisikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai:

قانون تعرف به احكام الحوادث التي لا نص عليها في كتاب أو سنة أو إجماع

"Ketentuan yang bisa dipakai untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak ada aturan pastinya di dalam Kitāb (al-Qur'an), Sunnah maupun ijma'."

Lihat 'Abdullāh bin Sa'īd Muḥammad 'Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shahārī, *Idārah al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), 9-10.

Dari dua definisi di atas dapat dipahami bahwa Imam Tāj al-Dīn menekankan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai generalisasi dari *fiqh*, atau kesimpulan dari *fiqh*. Dengan kesimpulan tersebut terlihatlah hukum dari banyak rincian (*furū'*) yang menjadi anggota di bawahnya. Jadi, jika sebuah kaidah memandang penting fungsi *niyyah*, maka semua perbuatan hukum yang memerlukan *niyyah* akan bisa diketahui statusnya dengan melihat makna dari kaidah tersebut. Kaidah tersebut menyebabkan kita melihat fungsi *niyyah* dalam salat, puasa, nikah, talak, dan sebagainya. Sedangkan al-Shahārī secara tegas meletakkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam fungsinya sebagai "pembuat fiqh baru", yaitu status hukum tentang kasus-kasus baru yang belum disikapi dengan pasti oleh ketiga *dalil* (sumber) hukum tersebut. Ini sama artinya dengan memperlakukan kaidah-kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai semacam dalil al-Qur'an dan hadis bagi kasus-kasus hukum baru yang memang telah, sedang dan akan terus muncul.

²⁴Abdul Mun'im, *Wawancara*, Ponorogo, 11 September, 2011. Lihat pula Abdul Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif, Menemukan Hakekat Hukum, Model al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 259.

nyamakan suatu kasus (baru) dengan kasus (lama) karena keduanya berada dalam cakupan kaidah yang sama).²⁵

Sedangkan prosedur pelaksanaan *ilhāq*, menurut Mun'im sama dengan prosedur *qiyās*. Mekanisme dan prosedur *qiyās*, untuk menjawab masalah baru dengan mencontoh jawaban terhadap masalah lama yang telah tersedia, adalah gagasan keberadaan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Berbeda dengan *qiyās* yang menjadi kompetensi *uṣūl al-fiqh (al-qawā'id al-uṣūliyah)*,²⁶ dan memiliki unsur *'illah* dengan persyaratan ketat, landasan kerja *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah *hikmah*, yaitu sifat yang lebih abstrak, dan oleh karenanya bisa dimasuki unsur subjektifitas dan pertimbangan yang sangat kasuistik. Tetapi justru dengan tumpuan sifat-sifat yang lebih abstrak itu, *al-qawā'id al-fiqhīyah* memiliki daya cakup yang

²⁵Zakariyā al-Anṣarī, *al-Ghurur al-Bahīyah fī Sharḥ al-Bahjah al-Wardīyah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 5.

²⁶Menurut Aḥmad 'Alī al-Nadwī, orang yang pertama kali berupaya membedakan antara *al-qawā'id al-uṣūliyah* dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah Shihāb al-Dīn al-Qarafi (w. 684 H). Menurutnnya, *al-qawā'id al-uṣūliyah* memfokuskan kajian kaidah-kaidah hukum yang bermuara pada *lafz*, seperti kaidah *al-amr li al-wujūb* (perintah menunjukkan kewajiban), *al-nahy li al-tahṛīm* (larangan menunjukkan keharaman), pembagian kata, ada yang khusus (*khāṣṣ*), umum (*'āmm*) dan sebagainya. Sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* itu merupakan kaidah-kaidah yang sangat bermanfaat, banyak jumlahnya, mencakup rahasia-rahasia hukum syara' serta mencakup cabang-cabang hukum yang tak terhingga. Kaidah-kaidah ini tidak disebutkan dalam *al-qawā'id al-uṣūliyah*, tetapi hanya disinggung secara global. Lebih lanjut al-Nadwī menambahkan bahwa:

1. Posisi *al-qawā'id al-uṣūliyah* bila dihubungkan dengan fiqh, maka ia sebagai patokan untuk ber-*istinbāt* yang benar. Ia menjadi penghubung antara hukum dengan sumbernya. Sehingga obyek pembahasannya selalu berkuat pada dalil dan hukum. Sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah*, lebih merupakan kaidah-kaidah universal yang merangkum masalah-masalah fiqh. Sehingga obyek pembahasannya selalu berkuat pada perbuatan orang mukallaf.
2. *Al-Qawā'id al-uṣūliyah* merupakan kaidah yang universal (*kullīyah*) yang dapat diaplikasikan pada semua kasus fiqh. Sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan kaidah yang bersifat *aghlabīyah* (mayoritas) yang dapat diaplikasikan pada sebagian besar kasus-kasus fiqh. Oleh karenanya, dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* selalu ada pengecualian (*mustathnayāt*).
3. *Al-Qawā'id al-uṣūliyah* merupakan piranti untuk meng-*istinbāt*-kan hukum yang bersifat praktis (*'amaliyah*), sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan kumpulan dari persoalan hukum yang serupa, karena mempunyai persamaan *'illah (ratio legis)*, yang berfungsi untuk mempermudah memahami persoalan-persoalan fiqh (*al-masā'il al-fiqhīyah*). Lihat 'Alī Aḥmad al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Maḥmūhā, Nash 'tuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu'allifatihā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Taṭbīqatuhā* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), 58-60.

luas meliputi banyak kasus hukum dan memiliki kelenturan untuk menghadapi kasus hukum baru. Dengan mengambil “*illah*” yang lebih abstrak ini, *al-qawā'id al-fiqhīyah* memenuhi kebutuhan bagi *qiyās* yang lebih longgar dan luwes. Dari segi ini, kerja *al-qawā'id al-fiqhīyah* bisa dianggap menutupi keterbatasan kemampuan *qiyās* dalam menghadapi kasus-kasus hukum baru. Berbeda dengan *qiyās* yang mengambil contoh kasus-kasus lama yang terdapat dalam *naṣṣ al-Qur'an* dan *al-ḥadīth*, kasus-kasus lama yang dicontoh dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* melalui prosedur *ilhāq* berasal dari *fiqh* yang sudah jadi.²⁷

Selanjutnya, Mun'im memberikan contoh penerapan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam masalah onani. Onani telah dipastikan haram oleh banyak *fuqahā'*, atas dasar ayat *al-Qur'an* maupun *ḥadīth nabi*. Tetapi ada kasus yang muncul, berkenaan dengan onani yang dilakukan seseorang, karena tidak memiliki istri dan takut terjerumus ke dalam perzinahan. Artinya, onani adalah jalan yang ditempuhnya untuk mencegah terjadinya perzinahan. Terlarangnya zina telah disepakati, karena disampaikan oleh sumber-sumber wahyu secara kongklusif. Tetapi larangan onani tidak setegas itu, sehingga masih ada pertimbangan untuk terus menerus meninjau kembali hukumnya.²⁸

Pertimbangan tentang derajat keharaman atau derajat bahaya itulah yang mengilhami pendapat bahwa masturbasi dibolehkan dalam keadaan darurat seperti di atas. Di sini, orang dibenarkan memilih risiko yang lebih ringan. Ketidakpantasan perzinahan lebih berat, daripada ketidakpantasan onani. Keputusan demikian adalah sah dilandaskan pada prinsip *akhaḥf al-dararayn* (memilih bahaya yang lebih ringan) sebagaimana terumuskan dalam kaidah:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما

“Apabila ada dua *mafsadah* (bahaya) yang bertentangan, maka diwaspadai bahaya yang lebih besar dengan cara memilih bahaya yang lebih ringan.”

Pengertian *ilhāq*, sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdul Mu'im, juga penulis dapatkan ketika mengikuti *baḥṡ al-masā'il* yang diselenggarakan *Lajnah Baḥṡ al-Masā'il* Pengurus Wilayah

²⁷Dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, *ilhāq* disediakan lapangannya pada Bab II yang berjudul (terjemahnya) “Kaidah-kaidah Umum yang Bisa Dipergunakan bagi Sandaran Penyusunan Aturan bagi Kasus-kasus Spesifik yang Tidak Terbatas Jumlahnya”.

²⁸Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, 254-255.

Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur Di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam, Manten Udanawu Blitar, pada tanggal 24-25 Muharram 1431 H/09-10 Januari 2010 M. Pada saat itu, komisi B, yang membahas persoalan tematik (*mawḍū'iyah*), mengkaji tentang format penetapan hasil *baḥṡ al-masā'il* di lingkungan NU, sebagai tindak lanjut dari tradisi baru dalam Mukhtamar NU XXXI di Donohudan Solo. Sebagaimana diketahui bahwa dalam Mukhtamar tersebut, terjadi perkembangan dalam format penetapan hasil *baḥṡ al-masā'il*, yaitu pencantuman ayat, ḥadīth maupun *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Terkait dengan hal tersebut, terdapat tiga permasalahan yang diangkat di dalam *baḥṡ al-masā'il* Udanawu Blitar, yaitu:

1. Bagaimana *mushāwirīn* melihat prosedur penetapan hasil *baḥṡ al-masā'il* dalam NU, termasuk kemungkinan mencantumkan ayat-ayat al-Qur'ān, al-ḥadīth, *al-qawā'id al-fiqhīyah*?
2. Jika memang diperlukan mencantumkan al-Qur'ān dan ḥadīth, bagaimana prosedur penulisannya? Apakah menggunakan urutan sesuai dengan tingkat kekuatannya (al-Qur'ān, al-ḥadīth kemudian *qawl al-'ulamā'*) ataukah *qawl al-'ulamā'* yang relevan, baru kemudian dikuatkan ayat al-Qur'ān dan al-ḥadīth?
3. Sejauh mana urgensi membuat *muqāranāt al-madhāhib* dalam *baḥṡ al-masā'il* NU dengan menggunakan *al-kutub al-mu'tabarah* yang telah dirumuskan dalam Munas Alim ulama' di Surabaya?

Kemudian setelah mendengarkan pendapat para *mushāwirīn*,²⁹ *muṣaḥḥih*³⁰ dan perumus,³¹ komisi B, memutuskan:

1. Tidak ada keharusan mencantumkan al-Qur'ān dan al-ḥadīth. Namun jika kita menuqil *qawl al-'ulamā'* yang mengutip dari dalil *naṣṣ* (ayat al-Qur'ān, al-ḥadīth dan *al-qawā'id al-fiqhīyah*), maka selayaknya dicantumkan juga.
2. Prosedur penetapan hasil *baḥṡ al-masā'il* di lingkungan NU seperti dalam format yang tertera di atas sudah tepat. Sedang-

²⁹*Mushāwirīn* secara bahasa berarti orang yang mengikuti musyawarah. Sesuai dengan arti tersebut, istilah *mushāwirīn* tersebut digunakan untuk sebutan peserta *baḥṡ al-masā'il*.

³⁰Secara bahasa berarti orang yang mengoreksi dan menyeleksi. Dalam tradisi *baḥṡ al-masā'il*, sebutan *muṣaḥḥih*, diperuntukkan untuk para kiai yang bertugas mengoreksi dan menyeleksi pendapat para *mushāwirīn*, sebelum diambil suatu keputusan fatwa hukum.

³¹Perumus merupakan istilah untuk menunjuk para kiai yang bertugas (1) Mempertegas jawaban dari *mushāwirīn*. (2) Merumuskan jawaban yang telah disetujui oleh *muṣaḥḥih* dan *mushāwirīn*.

kan kemungkinan mencantumkan ayat-ayat al-Qur'ān, al-ḥadīth dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang juga dilakukan oleh *imām, mufī*, pada *qawl* yang kita ambil dalam menjawab masail, maka selayaknya dalil *naṣṣ* tersebut kita cantumkan.

3. Membuat *muqāranāt al-madhāhib* dengan menggunakan *al-kutub al-mu'tabarāh* sudah saatnya dilakukan, mengingat banyaknya masalah yang tidak mungkin diselesaikan dengan hanya satu madhhab.³²

Terkait dengan rumusan jawaban no 1 di atas, khususnya tentang penggunaan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam *baḥṡ al-masā'il*, *mushāwirīn* menyebutnya dengan *ilhāq al-masā'il bi nazā'rihā*. Waktu itu, Utusan *Lajnah Baḥṡ al-Masā'il* Pondok Pesantren Lirboyo mengemukakan pendapat, sebagai berikut:

Metode *ilhāq al-masā'il bi nazā'rihā* harus memenuhi persyaratan sebagai berikut:

1. *Masā'il* yang dikaji harus *indirāj* (termasuk) di bawah *dābiṡ*.
2. Tidak ada *fāriq* (pembeda) antara *mulḥaq* dengan *mulḥaq bih*.
3. *Mulḥiq* (orang yang melakukan *ilhāq*) adalah *al-faqīh al-muqallid*, yaitu sosok yang memiliki pengetahuan fiqh yang memadai untuk mengetahui permasalahan-permasalahan *fiqhīyah* yang lain dengan cepat.
4. Alatnya adalah *al-qawā'id* dan *al-ḍawābiṡ*³³ yang dikeluarkan oleh *aṣḥāb* (murid-murid al-Shāfi'ī) dari *naṣṣ* al-Imām (al-Shāfi'ī) dan *uṣūl*-nya.³⁴

³²Hasil rumusan komisi B dalam kegiatan *baḥṡ al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur Di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam, Mantenān Udanawu Blitar, pada tanggal 24-25 Muharrām 1431 H/09-10 Januari 2010 M.

³³Ulama berbeda pendapat tentang dua istilah; *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *al-ḍawābiṡ al-fiqhīyah*. 'Afi al-Nadwī menyebutkan bahwa al-Nābulṡi al-Ḥanafī (w. 1143 H) termasuk salah satu ulama yang menyamakan kedua istilah tersebut, yaitu sebagai aturan umum yang mencakup seluruh bagiannya (*al-amr al-kullī al-munṡabiq 'alā jamī' juz'iyātih*). Sementara mayoritas ulama, seperti al-Muqri' al-Mālikī, Ibn Nujaym, al-Suyūṡī membedakan keduanya. Jika *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengatur berbagai bab *fiqh*, maka *al-ḍawābiṡ al-fiqhīyah* hanya mengatur satu bab atau satu bagian dari bab *fiqh* saja. al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Maḡnūmahā, Nash 'tuhā, Taṡawwuruhā, Dirāsāt Mu'allifātuhā, Adillātuhā, Muḡimmatuhā, Taṡbiḡātuhā*, 46-47.

³⁴Hasil rumusan komisi B dalam kegiatan *baḥṡ al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur Di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam, Mantenān Udanawu Blitar, pada tanggal 24-25 Muharrām 1431 H/09-10 Januari 2010 M.

Dari kutipan di atas, khususnya persyaratan *ilhāq* nomor satu dan empat, jelas sekali bahwa konsep *ilhāq* merupakan penyelesaian masalah hukum baru dengan menggunakan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Kesimpulan tersebut semakin kuat, ketika penulis mencermati *referensi* yang dijadikan rujukan hasil keputusan komisi B di atas. Berikut ini, *ibārat* (teks kitab kuning) yang dijadikan *referensi*:

فتبقى عدة فوائد لدراسة تلك العلم وهي ما تلي 1- تكوين الملكة الفقهية -إلى أن قال-
2- يقتدر بها على الإلحاق ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة في الكتب المتداولة
والوقائع التي لا تنقضي على ممر الأزمان والإلحاق هو حمل فرع لكونهما داخلين تحت
قاعدة وبيان ذلك أن نص الإمام كنص الشارع بالنسبة للمقلد وذلك لأن الإمام قد حرر مذهب
من الكتاب والسنة وبيّنون الأصحاب القواعد والضوابط الفقهية التي تتكون من علل الأقيسة
التي استخرجها الإمام ويتفرعون منها فجميع الفروع المنصوصة في الكتب كلها ترجع إليها
ثم بها تلحق الوقائع الحادثة بطريق الإلحاق وهو إلحاق المسائل التي تنص بشرط اندراجها
تحت ضابط ممهّد فالإلحاق من وظيفة الفقيه المقلد كما أن القياس من وظيفة المجتهد
المستقل فألة الإلحاق هي القواعد والضوابط التي استخرجها الأصحاب من نصوص الإمام
وأصوله³⁵

“Manfaat mempelajari ilmu tersebut (al-qawā'id al-fiqhīyah) ialah 1). Membentuk malakah fiqhīyah (kecakapan personal dalam menguasai persoalan-persoalan fiqh). 2). Dengan malakah tersebut, seseorang akan mampu melakukan ilhāq serta mengetahui status hukum berbagai masalah (lama) yang belum termuat dalam berbagai kitab (fiqh) serta kasus-kasus baru yang senantiasa berkembang, seiring dengan perkembangan zaman. Yang dimaksud ilhāq adalah proses sintesa atas dua persoalan, karena keduanya sama-sama berada dalam satu kaidah. Dalam hal ini, bagi muqallid hasil ijtihād imam madhhab diposisikan sebagaimana naṣṣ al-shāri'. Karena imam madhhab telah merumuskan fiqh madhhabnya berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah. Kemudian dari hasil qiyās imam madhhab tersebut, murid-muridnya (al-aṣḥāb) merumuskan al-qawā'id ataupun al-ḍawābiṭ al-fiqhīyah dan mengembangkannya lebih lanjut (untuk menjawab persoalan-persoalan baru). Hampir semua persoalan fiqh yang terabstraksikan dalam berbagai kitab dapat dipreferensikan pada kaidah-kaidah tersebut, bahkan berbagai kasus baru bisa diselesaikan dengan merujuk kaidah-kaidah tersebut melalui ilhāq, yaitu mensintesa berbagai persoalan fiqh, karena kesemuanya berada pada substansi ḍābiṭ yang kuat. Kegiatan ilhāq merupakan tugas faqīh muqallid, sebagaimana

³⁵Zakariyā al-Anṣarī, *al-Ghurar al-Bahīyah fī Sharḥ al-Bahjah al-Wardīyah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah: 1997), 5.

qiyās merupakan tugas mujtahid mustaqill. Adapun perangkat ilhāq adalah al-qawā'id dan al-ḍawābiḥ (al-fiqhīyah) yang dirumuskan murid-murid imam madhhab(aṣḥāb) dari naṣṣ maupun ketentuan pokok (uṣūl) yang telah dirumuskan imam madhhab..."

Menurut penulis, pandangan Abdul Mun'im dan hasil *baḥth al-masā'il* PWNU Jatim tentang *ilhāq* di atas, bisa dijadikan jawaban “sementara” atas beberapa kritik yang ditujukan pada *ilhāq* sebagaimana dipaparkan sebelumnya. Ketika *ilhāq* didefinisikan sebagai upaya menyamakan kasus baru, yang belum dibahas dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, dengan kasus lama, yang sudah dibahas dalam *al-kutub al-mu'tabarah*, karena keduanya sama-sama di bawah satu kaidah dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*, maka definisi tersebut secara tidak langsung memberikan ketegasan bahwa pijakan epistemologi dari *ilhāq* adalah *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

Untuk mendiskusikan lebih lanjut, tentang pijakan epistemologi *ilhāq* serta hubungannya dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah*, atau bahkan dengan *qiyās*, penulis akan mendalaminya pada sub berikutnya.

GENEALOGI KONSEP ILHĀQ, AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH DAN QIYĀS

Berdasarkan kajian yang penulis lakukan, terminologi *ilhāq* sebenarnya diilhami dari karya monumental Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, yang berjudul *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*. Dalam *muqaddimah* kitab tersebut, al-Suyūṭī menjelaskan bahwa kasus-kasus hukum yang muncul dapat diselesaikan dengan merujuk kasus-kasus yang sama (*ashbāh*) atau kasus yang sebanding (*al-nazā'ir*), yang telah diketahui status hukumnya. Pendapat al-Suyūṭī tersebut didasarkan pada surat Umar Ibn al-Kaṭṭāb kepada Abū Mūsā al-Ash'arī:

الفهم الفهم فيها يختلج في صدرك، مما لم يبلغك في الكتاب والسنة، إعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عندك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها إلى الحق تري³⁶

“Pahamilah baik-baik persoalan yang menyita perhatianmu menyangkut soal yang tidak terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Kenalilah contoh-contoh dan kemiripan-kemiripan kemudian qiyās-kanlah persoalan-persoalan itu. Usahakankah sungguh-sungguh untuk mendapatkan keputusan yang menurutmu paling disukai oleh Allah dan yang paling dekat kepada kebenaran...”

³⁶Lihat al-Suyūṭī, *Al-Ashbāh wa al-Nazā'ir fi Qawā'id wa Furū'iqh al-Shāfi'iyah* (Beirut Dār al-Fikr, t.th.), 7.

Dalam surat di atas, Umar secara tegas, memerintahkan agar Abū Mūsā al-Ash‘arī, benar-benar memahami dan meneliti hukum-hukum shari‘ah, yang mempunyai kemiripan (*al-ashbāh wa al-naẓā‘ir*) guna membangun analogi hukum (*qiyās*) pada persoalan-persoalan yang tidak diterangkan hukumnya oleh *naṣṣ*.³⁷

Hal tersebut, didasarkan pada frase terakhir dari surat Umar *fi mā tarā* (menurut keyakinanmu). Frase tersebut, memberikan isyarat bahwa Umar memberi kewenangan kepada Abū Mūsā Abū Mūsā al-Ash‘arī, untuk memutuskan hukum, sesuai hasil *ijtihād*-nya, yakni dengan cara menganalogkan persoalan yang tidak mempunyai pijakan *naṣṣ*, dengan hukum suatu kasus, yang telah jelas *naṣṣ*-nya. Sampai di sini, jelas Umar merekomendasikan penerapan *qiyās*.

Selanjutnya, setelah proses *qiyās* dilakukan, maka ada frase seterusnya dari surat Umar, yaitu *thumma qis al-umūr ‘indak fa ‘mid ilā aḥabbihā ilallāh wa ashbahihā ila al-ḥaqq*. Frase ini, dapat dipahami sebagai perintah Umar kepada Abū Mūsā al-Ash‘arī, untuk melakukan eksplorasi atas dalil-dalil dan persoalan-persoalan yang memiliki kemiripan *‘illat*, untuk kemudian dirumuskan kaidah-kaidahnya. Dari sini, selanjutnya *qiyās* akan melahirkan ratusan kaidah-kaidah yang dikenal dengan *al-qawā‘id al-fiqhīyah*.

Dalam kaitan ini, Abdul Mun‘im memberikan penjelasan bahwa perumusan *al-qawā‘id al-fiqhīyah* itu berangkat dari observasi terhadap sejumlah *furū‘* (hasil *qiyās*). Konkretnya, beberapa *furū‘* tersebut di teliti, untuk dicari persamaannya, untuk kemudian dirumuskan *al-qawā‘id al-fiqhīyah* yang memayunginya. Mun‘im lebih lanjut mencontohkan kaidah di bawah ini:

ما يشترط فيه التعيين فالخطأ فيه مبطل³⁸

(Amalan yang diwajibkan diberi ta‘yīn, maka kesalahan di dalamnya menyebabkan batalnya amalan tersebut).

Kaidah di atas disusun berdasarkan beberapa *furū‘* hasil *ijtihād* al-Shāfi‘ī. Di dalam kitab *al-Umm*, terdapat kasus, jika ada dua orang yang berdiri hendak melakukan shalat dan sama-sama bermaksud sebagai imam. Di belakang mereka berdiri banyak orang yang akan menjadi

³⁷*Ibid.*

³⁸Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā‘ir fi al-Furū‘* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 12.

makmum. Al-Shāfi'i menegaskan bahwa shalat mereka yang menjadi makmum itu tidak sah jika tidak menentukan kepada siapa mereka bermakmum. Kasus lain, ketika orang hendak melakukan shalat, maka jenis shalat apa yang hendak ia lakukan harus disebutkan secara terinci. Ia harus menyebut status shalatnya, apakah wajib atau sunnah. Juga harus menyebut nama shalatnya, *zuhr*, *'asr* ataukah *ḡhā*. Jika ia salah menyebutkannya, maka shalat-shalat tersebut batal. Dalam berpuasa, orang juga harus menyebut status puasa sunnah ataukah wajib, apakah Ramadhan atau yang lain, misalnya nazar. Kesalahan dalam hal ini juga menyebabkan batalnya puasa tersebut.³⁹

Dari beberapa kasus di atas, dapat diambil sebuah generalisasi bahwa agar ibadah itu dianggap sah, maka seseorang yang melakukannya harus menjelaskan rincian dari amal ibadah yang akan dilakukan. Persoalan ini kemudian membangkitkan pembahasan tentang *ta'yīn*, yaitu menyebut secara spesifik ciri-ciri ibadah yang hendak dilakukan, sebagaimana rumusan kaidah di atas.

Demikian pula dengan kelahiran kaidah *al-yaqīn la yuzāl bi al-shakk*⁴⁰ (keyakinan tidak bisa hilang dengan keragu-raguan) dan kaidah turunannya *al-aṣl baqā' mā kān 'ala mā kān*⁴¹ (pada dasarnya, keadaan sesuatu itu, masih seperti sediakala). Menurut Mun'im, kelahiran kaidah tersebut berangkat dari hasil *ijtihād* al-Shāfi'i yang menegaskan bahwa air yang berasal dari orang Nasrani, tetap dianggap suci, sehingga sah dipakai bersuci, sampai ada bukti bahwa air tersebut telah terkena najis, yang mempengaruhi kesuciannya. Sebelum ada bukti demikian, air itu harus dianggap masih suci, sebab hukum asalnya memang suci. Landasan pendapat demikian adalah meneruskan status hukum semula (*istiṣḥāb al-ḥāl*).⁴²

Setelah al-Suyūfī menyebutkan surat Umar di atas, kemudian ia mengatakan bahwa salah satu fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah kita akan mengetahui hakikat fiqh, dasar hukumnya dan dapat menghafal kaidah-kaidah tersebut untuk kemudian dilakukan *ilhāq* dan

³⁹Mun'im, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan*, 219-221.

⁴⁰اليقين لا يزال بالشك. Lihat Zayn al-'Abidin ibn Ibrahim ibn Nujaym, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* 'alā Madhhab Abī Ḥanīfah al-Nu'mān (Kairo: Mu'assasah al-Ḥalabī wa al-Shirkah, 1980), 56. Al-Suyūfī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, 37. al-Nadwī, *al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Maḥmūmah, Nash'uhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu'allifatuhā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Taḥḥiqatuhā*, 351.

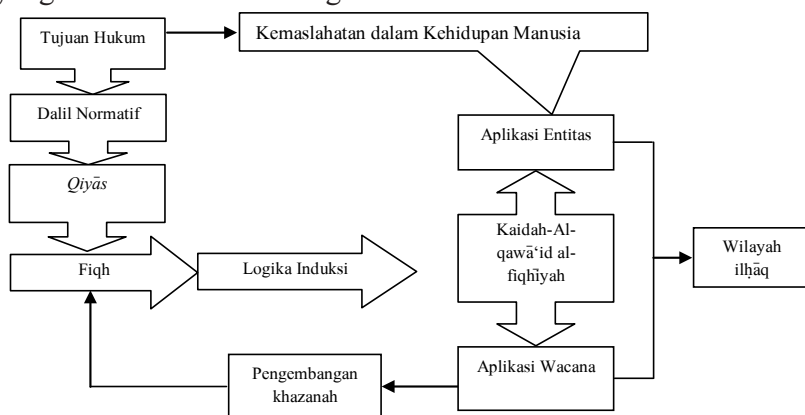
⁴¹الأصل بقاء ما كان على ما كان. Lihat al-Suyūfī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, 54.

⁴²*Ibid.*, 221.

takhrīj serta mengetahui hukum-hukum beragam persoalan aktual dari kaidah itu, di mana hukum-hukum tersebut tidak disebutkan dalam kitab-kitab fiqh.⁴³ Dari sini dapat dipahami, *ilhāq* dan *takhrīj* yang dimaksudkan oleh al-Suyūṭī adalah bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* akan mempunyai kemampuan antisipasi atau prediksi untuk menjawab persoalan-persoalan baru, pasca dirumuskannya kaidah-kaidah tersebut. Dari sini pula, bisa dirumuskan bahwa *ilhāq* tidak sekedar sebagai upaya sintesis antara satu persoalan *furū'iyah* dengan persoalan *furū'iyah* lainnya, melainkan yang lebih penting adalah sistesis antara persoalan *furū'iyah* dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

Dengan melihat penjelasan al-Suyūṭī tersebut, peneliti berasumsi bahwa ada indikasi kuat adanya hubungan genealogis antara konsep *qiyās* (sebagaimana ungkapan 'Umar *thumm qis al-umūr*), konsep *al-qawā'id al-fiqhīyah* (sebagaimana surat umar *al-amthāl wa al-ashbāh*) dengan konsep *ilhāq*.

Ketiga konsep tersebut memiliki hubungan yang saling terkait yang bila diskemakan sebagai berikut:



Pola hubungan antar komponen tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

- Tujuan hukum diarahkan untuk pencapaian kemaslahatan hidup manusia yang secara rinci terkandung dalam rincian dalil-dalil hukum.
- Rincian dalil hukum diperoleh dari al-Qur'ān dan al-ḥadīth dengan menggunakan metode *istinbāt* salah satunya melalui *qiyās*.

⁴³*Ibid.*

- c. Produk hukum yang dideduksi dari al-Qur'an dan al-ḥadīth disebut fiqh.
- d. Dari produk-produk fiqh tersebut kemudian dilakukan induksi dengan mencari persamaan dan menyisihkan titik perbedaan, sehingga diperoleh kaidah yang bersifat umum, yaitu *al-qawā'id al-fiqhīyah*.
- e. *Al-Qawā'id al-fiqhīyah* diaplikasikan bagi penataan kehidupan manusia, yang merujuk pada tujuan hukum yang dideduksi dari al-Qur'an dan al-ḥadīth maupun diinduksi dari entitas kehidupan manusia menurut derajat kemaslahatan pokok (*al-darūriyyah*), penting (*al-ḥājīyah*) dan pelengkap (*al-taḥsīniyyah*).
- f. *Al-Qawā'id al-fiqhīyah* merupakan alat untuk mengembangkan wacana intelektual sehingga memperkaya khazanah fiqh. Ia merupakan teori instrumental untuk memahami substansi fiqh dan merumuskan substansi fiqh yang baru.
- g. Pada tataran poin e dan f, *ilhāq* bisa diterapkan.

PENERAPAN *ILHĀQ* DALAM *BAḤṬH AL-MASĀ'IL*

Sebelum penulis mengulas lebih jauh, penerapan *ilhāq* di dalam *baḥṬh al-masā'il*, perlu disampaikan, bahwa penulis memiliki perbedaan pandangan, dengan beberapa penelitian sebelumnya, dalam memahami *ilhāq*. Menurut penulis, sebagaimana dijelaskan pada sub sebelumnya, *ilhāq* mempunyai hubungan yang sangat erat dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Metode *ilhāq*, pada hakekatnya merupakan fungsionalisasi *al-qawā'id al-fiqhīyah*, untuk menjawab permasalahan-permasalahan baru. Sampai di sini, penulis berbeda dengan Ahmad Muhtadi Anshor, Ahmad Arifi, Ahmad Zahro, Imam Yahya, dan penelitian-penelitian lain tentang *baḥṬh al-masā'il*. Dari penelitian mereka, tidak ada satupun yang menyatakan bahwa penggunaan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam *baḥṬh al-masā'il* merupakan penerapan *ilhāq*. Menurut mereka, menyamakan kasus baru dengan kasus lama yang tertuang dalam kitab fiqh dengan penggunaan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah sesuatu yang berbeda. Yang pertama adalah *ilhāq*, sedangkan yang kedua termasuk metode *manhajī*. Penulis sepakat bahwa *ilhāq* adalah menyamakan kasus baru, dengan kasus lama yang tertuang dalam kitab fiqh, tetapi dengan catatan, bahwa keduanya mempunyai kemiripan (*wajh shabah*), dan kemiripan itu, mengharuskan keduanya harus sama-

sama termasuk dalam satu kaidah fiqh (*tandarij taḥt al-qā'idah*). Jika poin terakhir ini tidak dilakukan, akan berdampak pada ketidak-*valid*-an keputusan hukum yang dihasilkan melalui *ilhāq*. Hal ini, sebagaimana penilaian Ahmad Zahro, terhadap keputusan Mukhtar NU II di Surabaya tentang hukum jual beli petasan untuk merayakan hari raya, penganten dan lainnya. Mukhtar memutuskan bahwa jual beli tersebut sah, di-*ilhāq*-kan dengan jual beli sesuatu yang suci, bermanfaat, sesuatu yang bisa disaksikan dan jual beli rokok. Menurut Zahro, *ilhāq* seperti ini tidak tepat, jual beli petasan tidak bisa disamakan dengan jual beli sesuatu yang suci dan bermanfaat. Karena *mafsadah* (kerusakan, bahaya) yang ditimbulkan oleh petasan, jauh lebih besar dari pada *maṣlahah* (manfaat)nya.⁴⁴ Mestinya, jual beli petasan itu di-*ilhāq*-kan dengan keharaman jual beli sesuatu yang membahayakan, seperti jual beli narkoba, sebagaimana kaidah *dar' al-mafāsīd muqaddam 'alā jalb al-maṣāliḥ* (menghindarkan kerusakan lebih diutamakan daripada mengambil manfaat) dan kaidah *al-darār yuzāl* (bahaya itu harus dihilangkan).

Secara umum, setidaknya terdapat tiga variasi penerapan *ilhāq* dalam *baḥth al-masā'il*. *Pertama*, penerapan *ilhāq* tanpa penyebutan *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang memayungi kasus baru (*mulḥaq*) dan kasus lama yang telah diketahui hukumnya dalam kitab fiqh (*mulḥaq bih*). *Kedua*, penerapan *ilhāq* disertai dengan penyebutan *mulḥaq bih* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. *Ketiga*, penerapan *ilhāq*, hanya dengan penyebutan *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

Model penerapan *ilhāq* yang pertama inilah, yang banyak dibahas oleh penelitian Ahmad Muhtadi Anshor, Ahmad Arifi, Ahmad Zahro dan penelitian-penelitian lainnya. Ahmad Muhtadi Anshor dalam penelitian disertasinya, menyebutkan bahwa dari 117 keputusan *baḥth al-masā'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur, ada dua masalah yang diputuskan dengan metode *ilhāq* model pertama ini, yaitu; hukum donor darah dari non-muslim (keputusan *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur tahun 1994 di Pondok Pesantren Mambaul Hisan Sedayu Gresik) dan Masalah tembakan salvo untuk mayit (keputusan *baḥth al-masā'il* PWNU Jawa Timur tahun 1995 di Pondok Pesantren

⁴⁴Zahro, *Tardisi Intelektual NU*, 201-202.

Raudlatul Ulum Sukowono Jember).⁴⁵ Sedangkan Ahmad Zahro, setelah meneliti 428 fatwa *baḥṭh al-masā'il* dari tahun 1926 hingga tahun 1999, menemukan 33 fatwa (7,7%) diputuskan dengan metode *ilhāqī*, di antaranya tentang hukum jual beli petasan, sebagaimana disebutkan di atas.⁴⁶

Kedua, penerapan *ilhāq* disertai dengan penyebutan *mulḥaq bih* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Contoh penerapan model kedua ini, keputusan Mukhtamar Nahdlatul Ulama XXIX di Cipasung Tasikmalaya, yang membolehkan penggusuran tanah rakyat untuk kepentingan umum, dengan syarat tanah tersebut dimanfaatkan pemerintah untuk kepentingan umum yang dibenarkan oleh syara' dan dengan ganti rugi yang memadai. Keputusan tersebut didasarkan pada kaidah fiqhīyah *al-maṣāliḥ al-'āmmah muqaddamah 'alā al-maṣāliḥ al-khaṣṣah* (kemaslahatan umum itu didahulukan daripada kemaslahatan yang bersifat pribadi).⁴⁷

Dalam keputusan hukum di atas, dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Kasus baru yang hendak dicari ketentuan hukum (*mulḥaq*) nya adalah pengusuran tanah rakyat untuk pembangunan jalan raya dan yang lain.
2. Kasus lama yang sudah diketahui ketentuannya (*mulḥaq bih*)nya adalah penggusuran tanah untuk perluasan masjid.
3. Keserupaan di antara kasus baru (*mulḥaq*) dengan kasus lama (*mulḥaq bih*) adalah sama-sama untuk kepentingan umum.
4. Baik *mulḥaq* maupun *mulḥaq bih* dipayungi kaidah *al-maṣāliḥ al-'āmmah muqaddamah 'alā al-maṣāliḥ al-khaṣṣah*.

Sedangkan penerapan *ilhāq*, model ketiga adalah memutuskan kasus baru dengan langsung merujuk pada *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Model seperti ini dapat dilihat pada keputusan Mukhtamar NU XX di Surabaya tahun 1954, yang melarang hukum sandiwara dengan propaganda Islam.⁴⁸ Fatwa tersebut didasarkan pada *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang terdapat di dalam kitab *al-Mawāhib al-Sanīyah*.⁴⁹

⁴⁵ Ahmad Muhtadi Anshor, "Baḥṭh al-Masā'il Pengurus Wilayah nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur (Studi Dinamika Bermadhab)" (Ringkasan Disertasi-IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2011).

⁴⁶ Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 169.

⁴⁷ LTN PBNU, *Aḥkām al-Fuqahā'*, 507-508.

⁴⁸ *Ibid.*, 292.

⁴⁹ Abdullāh ibn Sulaymān al-Jurhuzī, "al-Mawāhib al-Sanīyah", dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* (Mesir: Amīn 'Abd al-Majīd, 1955), 156.

إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام⁵⁰

“Bila dalam suatu kasus, berkumpul hal yang haram dan halal, maka barang haram harus dimenangkan.”

Kasus tersebut bisa di *ilhāq*-kan dengan beberapa kasus lain yang menjadi *furū‘* (cabang) dari kaidah di atas. Misalnya, ulama merumuskan keharaman daging hewan sembelihan yang telah bercampur dengan daging bangkai, sebab di sini telah terjadi percampuran (*ijtimā‘*) antara unsur halal dan haram. Daging sembelihan yang semula hukumnya halal, akan menjadi haram, karena bercampur dengan daging bangkai.⁵¹ Demikian pula, status anak binatang yang dilahirkan dari proses kawin silang antara induk binatang yang najis, dan haram dagingnya, seperti anjing dan babi dengan hewan yang suci seperti kambing. Anak hasil keduanya dihukumi najis, karena ia terlahir hasil percampuran antara sperma/ovum yang halal dan haram.⁵²

PENUTUP

Secara garis besar terdapat dua pengertian tentang *ilhāq al-masā’il bi nazāir’ihā*. Pertama, sejak keputusan Munas Alim Ulama Bandar Lampung tahun 1992, PBNU mengartikan *ilhāq* sebagai upaya menyamakan hukum suatu kasus/masalah yang belum dijawab oleh kitab dengan kasus/masalah serupa yang telah di jawab oleh kitab (menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi). Kedua, *ilhāq* hasil keputusan *baḥth al-masā’il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur tahun 2010. Dalam keputusan tersebut disebutkan bahwa *ilhāq* adalah menyamakan kasus baru yang belum dibahas dalam *al-kutub al-mu’tabarah* dengan kasus lama yang sudah dibahas dalam *al-kutub al-mu’tabarah*, karena di antara keduanya memiliki persamaan substansi hukum. Persamaan substansi hukum ini menuntut keduanya harus sama-sama di bawah satu kaidah dari *al-qawā’id al-fiqhīyah*. Dengan demikian, *ilhāq* dapat diartikan sebagai sintesis antara satu persoalan *furū’iyah*

⁵⁰Al-Nadwī, *al-Qawā’id al-Fiqhīyah: Maḥmūhā, Nash’uhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu’allifatihā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Taṭbīqatuhā*, 297.

⁵¹Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo, *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah kaidah Fiqh Konseptual* (Lirboyo: Sumenang, 2005), 7-8.

⁵²Muḥammad Ibn Qāsim al-Ghazī, *Faḥ al-Qarīb al-Mujīb* (Surabaya: Dār al-‘Ilm, t.th), 10.

dengan persoalan *furū'iyah* lainnya, karena keduanya berada dalam satu substansi kaidah. Menurut penulis, meskipun pengertian *ilhāq* yang kedua di atas belum diputuskan oleh Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) baik melalui Munas maupun Muktamar, namun hasil *baḥth al-masā'il* PWNU Jatim tersebut bisa dijadikan jawaban “sementara” atas beberapa kritik yang ditujukan pada *ilhāq*.

Bila dirunut dari genealogi pemikiran, konsep *ilhāq* mempunyai hubungan dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *qiyās*. Hubungan yang dimaksud adalah, bahwa *ilhāq* sebenarnya merupakan penjawaban masalah dengan menerapkan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Sedangkan perumusan *al-qawā'id al-fiqhīyah* itu sendiri berangkat dari observasi terhadap sejumlah *furū'* yang dihasilkan *qiyās*. Beberapa *furū'* tersebut diteliti, dicari persamaannya, untuk kemudian dirumuskan dalam bentuk *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Di sisi lain, *ilhāq* memiliki hubungan prosedural yang sama dengan *qiyās*, yaitu menjawab masalah baru dengan mencontoh jawaban terhadap masalah lama yang telah tersedia.

Setidaknya terdapat tiga variasi penerapan *ilhāq* dalam *baḥth al-masā'il*. Pertama, penerapan *ilhāq* tanpa penyebutan *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang memayungi kasus baru (*mulḥaq*) dan kasus lama yang telah diketahui hukumnya dalam kitab fiqh (*mulḥaq bih*). Kedua, penerapan *ilhāq* disertai dengan penyebutan *mulḥaq bih* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Ketiga, penerapan *ilhāq*, hanya dengan penyebutan *al-qawā'id al-fiqhīyah*.

DAFTAR RUJUKAN

- Abbas, Hasyim. “Metode Pengambilan Keputusan Hukum di Lingkungan Nahdlatul Ulama”. Materi untuk Studi Banding Ulama Dayah NangGroe Aceh Darussalam. diselenggarakan oleh LAKPESDAM NU Kabupaten Pasuruan. tgl. 20 Maret 2006.
- Al-Ghazi, Muḥammad Ibn Qāsim. *Fath̄ al-Qarīb al-Mujīb*. Surabaya: Dār al-‘Ilm, t.th.
- Al-Jurhuzi, ‘Abdullāh ibn Sulaymān. “Al-Mawāhib al-Sanīyah.” dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā’r*. Mesir: Amīn ‘Abd al-Majīd, 1955.
- Al-Nadwi, ‘Alī Aḥmad. *Al-Qawā’id al-Fiqhīyah: Maḥmūmah, Nash‘tuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu’allifātuhā, Adillatuhā, Muḥimmatuhā, Taṭbīqatuhā*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1994.
- Al-Saqqāf, ‘Alawī ibn Aḥmad. *al-Fawā’id al-Makkīyah*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.
- Al-Saqqāf, ‘Alawī ibn Aḥmad. *Majmū’at Sab’at Kutub Muḥidah: al-Fawā’id al-Makkiyyah fī mā Yaḥtājūh Ṭalabat al-Syāfi’iyyah min al-Masā’il wa al-Dawābiṭ wa al-Qawā’id al-Kullīyyah*. Semarang: Maktabat Usaha Keluarga, t.th.
- Al-Shahāri, ‘Abdullāh bin Sa’id Muḥammad ‘Abbādi al-Lahjī al-Ḥadramī. *Idāh al-Qawā’id al-Fiqhīyah*. Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.
- Al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fī Qawā’id wa Furū’ Fiqh al-Shāfi’iyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Anshor, Ahmad Muhtadi. “Baḥth al-Masā’il Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur (Studi Dinamika Bermadhab)” *Disertasi IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2011*.
- Arifi, Ahmad. *Pergulatan Fiqh Tradisi Pola Madhhab*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- El Saha, M. Ishom. “Epistemologi Hukum Islam Perspektif NU”. dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa’il*. (ed.) M. Imdadun Rahmat. Jakarta: Lakpesdam, 2002.

Haq, Ahmad Faishol. “Baḥṭh al-Masā'il di Bidang Politik Siyāsah (Studi Tentang Pemaknaan PWNu Jawa Timur terhadap Proses dan Metode Penetapan Hukum dan Hasil Baḥṭh al-Masā'il di bidang Fiqh Siyāsah)”. *Disertasi* IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007.

Hasil rumusan komisi B dalam kegiatan *bahtsul masa'il* Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama. PWNu) Jawa Timur Di Pondok Pesantren Manba'ul Hikam, Mantenawu Blitar, pada tanggal 24-25 Muharram 1431 H/09-10 Januari 2010 M.

Husen, Ibrahim. “Memecahkan permasalahan Hukum Baru”. dalam *Ijtihād dalam Sorotan*. (ed.) Haidar Baqir. Bandung: Mizan, 1996.

Idrus Romli, *Wawancara*, Surabaya, 25 Desember 2011.

Komunitas Kajian Ilmiah Lirboyo. *Formulasi Nalar Fiqh: Telaah kaidah Fiqh Konseptual*. Lirboyo: Sumenang, 2005.

LTN PBNU. *Aḥkām al-Fuqahā' fi Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍat al-'Ulamā'*: *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam Nahdlatul Ulama*. Surabaya: Khalista, 2011.

Mahfudh, Sahal. “Baḥṭh al-Masā'il dan *Istinbāṭ* Hukum NU: Sebuah Catatan Pendek,” dalam *Aḥkamul Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Mukhtar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama. 1926-2010*. (ed.) LTN PBNU. Surabaya: Khalista, 2011.

Mas'udi, Masdar Farid. *Wawancara*, Ponorogo, 31 Oktober 2011.

Masyhuri, Abdul Aziz. *Aḥkām al-Fuqahā' fi Muqarrarāt Mu'tamarāt Nahḍat al-'Ulama*. Surabaya: Rābiṭah Ma'āhid al-Islāmiyah, t.th.

Muhadjir, Afifudin dan Nakha'i, Imam. “Fungsionalisasi Ushul Fiqh dalam Bahtsul Masa'il NU”. dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*. ed. M. Imdadun Rahmat. Jakarta: Lakpesdam, 2002.

Muhadjir, Afifudin. “Catatan Akhir Munas Surabaya: Kebanyakan Kita Senang mengkonsumsi Fikih Produk,” di muat di NU Online Surabaya. Senin, 7 Agustus 2006.

- Muhadjir, Afifudin. "Implementasi Sistem Pengambilan Hukum Dalam Baḥth al-Masā'il NU". *Aula*, 82. November, 1994.
- Muhammad, Husen. "Tradisi *Istinbāt* Hukum NU: Sebuah Kritik". dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥth al-Masā'il*. (ed.) M. Imdadun Rahmat. Jakarta: Lakpesdam, 2002.
- Mun'im, Abdul DZ. "Baḥth al-masā'il: Tradisi Akademik Muslim Tradisionalis". dalam *Jurnal Gerbang*. Vol. 12. tahun 2002.
- Mun'im, Abdul. *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif, Menemukan Hakekat Hukum, Model al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Nasih, Ahmad Munjin. "Baḥth al-masā'il dan Problematikanya di Kalangan Masyarakat Muslim Tradisional". *al-Qānūn*. Vol. 12. No. 1. Juni 2009.
- Ridwan, Nur Khalik. *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- Salam, Abdus. *Penentuan Awal Bulan Islam Dalam Tradisi Fiqh Nahdlatul Ulama: Membaca Kontruksi Elite NU Jawa Timur*. Surabaya: Pustaka Intektual, 2009.
- Sanū, Quṭb Muṣṭafā. *Mu'jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2000.
- Sholeh, Khotib. "Menyoal Efektifitas Baḥth al-Masā'il." dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥth al-Masā'il*. (ed.) M. Imdadun Rahmat. Jakarta: Lakpesdam, 2002.
- Wahid, Marzuki. "Cara Membaca Tradisi Baḥth al-Masā'il NU: Tatapan Reflektif". dalam *Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Baḥth al-Masā'il*. (ed.) M. Imdadun Rahmat. Jakarta: Lakpesdam, 2002.
- Yahya, Imam. *Dinamika Ijtihād NU*. Semarang: Walisong Press, 2009.
- Zahro, Ahmad. *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Baḥth al-Masā'il 1926-1999*. Yogyakarta: LkiS, 2004.