

IJTIHAD SAINTIFIK MODERN MAZHAB NAHDLATUL ULAMA

Sakirman

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jurai Siwo Metro

E-mail : sakirman87@gmail.com

Abstract

The relationship between nash (text) and al-waqi' (the fact) both are territories that if mated will bring up a deeper understanding of komprehensip. The pattern in the text read according to ash-Syatibi there are three i.e. qira'ah salafiyah qira'ah, ta'wiliyyah, and maqashidiyyah qira'ah. While in the area of al-waqi' there are some disciplines that are used in understanding the phenomenon of social, political and other areas such as sociology, anthropology, and so on. Thus ideally when doing a reading of the text that is associated with the social phenomena should not leave the existing disciplines on the al-Waqi'. If not then an understanding of the text is out of date, so no aplicable. Thus ijtihaad should always digelorakan and the door of ijtihaad never closed. In this context, the science of ijtihaad raiseth Usul Fiqh is a standard methodology has proved its role by Islamic thinkers like the priest sect in Islamic law, and digging in the field to the other, from the original sources (Qur'an and as-Sunnah). But nowadays the Islamic fiqh is considered barren because of the role of the framework teoritik the science of Usul fiqh is considered less relevant again to respond to contemporary problems. Then simply grounded if it appears a lot of bids for a new methodology of contemporary Islamic scholars in an attempt to dig out the original source of Islamic law to be adapted to the dynamics of the times. This fact can not be denied because the phenomenon of the global arrogance of modernity and industrialization has been menghegemoni the whole line of the lives of human beings so as to trigger the dynamics of contemporary Islam by all perangkat-perangkatnya including methodology Usul Fiqh (qawaid ushuliyah) methodology and the understanding of Fiqh (Fihiyyahi al-qawaid). This is a big job to be done in order to build the Islamic ideals of self (self image of Islam) in the midst of modern life that is

constantly changing and evolving. In Indonesia over the past decades has appeared the development thinking of Islamic law that is adapted to the real conditions of life in Indonesia. This is effected by the realization that classical fiqh with the device its methodology have been unable to answer the question.

Key words: *ijdithad, nash, modern, Nahdlatul Ulama*

Abstrak

Hubungan antara nash (teks) dan al-waqi' (kenyataan) keduanya merupakan wilayah yang jika dikawinkan akan memunculkan pemahaman yang komprehensif. Corak dalam membaca teks menurut asy-Syatibi ada tiga yaitu qira'ah salafiyah, qira'ah ta'wiliyyah, dan qira'ah maqashidiyyah. Sementara dalam wilayah al-waqi' ada beberapa disiplin ilmu yang digunakan dalam memahami fenomena sosial, politik dan sebagainya seperti sosiologi, antropologi, dan seterusnya. Dengan demikian idealnya ketika melakukan pembacaan teks yang dihubungkan dengan fenomena sosial seharusnya tidak meninggalkan disiplin ilmu yang ada pada wilayah al-Waqi'. Jika tidak maka pemahaman teks akan out of date, sehingga tidak applicable. Oleh karenanya ijtihad harus selalu digelorakan dan pintu ijtihad tidak pernah tertutup. Dalam kontek menggelorakan ijtihad, Ilmu ushul Fiqh merupakan perangkat metodologi baku yang telah dibuktikan perannya oleh para pemikir Islam seperti Imam mazhab dalam menggali hukum Islam, dan dalam bidang yang lain, dari sumber aslinya (al-Qur'an dan as-Sunnah). Namun dewasa ini fiqh Islam dianggap mandul karena peran kerangka teoritik ilmu ushul fiqh dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer. Maka cukup beralasan jika muncul banyak tawaran metodologi baru dari para pakar Islam kontemporer dalam usaha menggali hukum Islam dari sumber aslinya untuk disesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman. Kenyataan ini tidak bisa ditolak karena fenomena keangkuhan modernitas dan industrialisasi global telah menghegemoni seluruh lini kehidupan anak manusia sehingga memicu dinamika pemikiran Islam kontemporer dengan segala perangkat-perangkatnya termasuk metodologi

ushul fiqh (qawaid ushuliyah) dan metodologi pemahaman fiqh (qawaid al-Fiqhiyyah). Hal ini merupakan pekerjaan besar yang harus dilakukan dalam rangka membangun cita diri Islam (self image of Islam) di tengah kehidupan modern yang senantiasa berubah dan berkembang. Di Indonesia pada dasawarsa terakhir telah muncul perkembangan pemikiran hukum Islam yang disesuaikan dengan kondisi riil kehidupan di Indonesia. Hal ini dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa fiqh klasik dengan perangkat metodologinya sudah tidak mampu menjawab persoalan kontemporer.

Kata kunci : *ijthad, nash, modern, Nahdlatul Ulama*

A. Pendahuluan

Di kalangan Nahdlatul Ulama (NU), munculnya keputusan Munas Bandar Lampung pada tahun 1992 tentang penggunaan cara bermazhab secara *manhaji* yakni menggali hukum dengan mempraktekkan kaidah-kaidah fiqh dan ushul fiqh, bisa dibilang satu kemajuan tersendiri, namun ketika kaidah ushul fiqh dan kaidah fiqh dihadapkan kepada permasalahan yang belum ada ketentuan hukum baik dalam al-Qur'an, Assunnah maupun dalam kitab-kitab klasik tentu akan tidak cukup untuk dapat menjawabnya. Sebagai contoh masalah asuransi konvensional, akan lebih tepat jika status hukumnya dipertimbangkan dari segi ada atau tidaknya *masalah* dalam praktik transaksi tersebut. Dan untuk melihat *mashlahah* itu akan lebih tepat jika dengan melibatkan teori ekonomi yang terkait, tidak melulu dengan kaidah ushul fiqh dan kaidah fiqh. Sehingga pertimbangan ada atau tidaknya unsur riba dalam asuransi tidak selalu ditentukan oleh definisi riba yang biasa dipakai oleh ulama-ulama fiqh klasik tetapi perlu adanya pengembangan pemahaman definisi tersebut dengan menggunakan perangkat analisis teori-teori ekonomi.

Oleh karenanya, upaya rekonstruksi bangunan teori bermazhab secara *manhaji* yang telah didefinisikan di atas adalah sebuah keniscayaan. Usaha itu dilakukan dalam rangka pengembangan pemikiran metodologis menuju – meminjam istilah Qodri Azizi- “ijtihad saintifik modern”

dengan metode “*manhajiy eklektis*”¹ atau “*manhajiy plus saintifik*”, sebagai implementasi *al-Muhafadzoh ‘ala al-Qadim al-Shaleh wa al-Akhdzu bi al-Jadid al-Ashlah*.

Dalam implementasinya, pengawinan dua metodologi tersebut menurut hemat saya harus memenuhi prasyarat utama yaitu menjadikan *al-maslahah al-‘ammah* (kepatutan umum) sebagai pertimbangan penentu dalam menggali sebuah hukum pada tiga ranah utamanya yaitu *dharuriyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyyat* (kebutuhan normal), dan *tahsiniyat* (kebutuhan komplementer). Mengapa, karena menurut Abdul Wahab Khallaf, pada hakikatnya hukum Islam selalu dibangun atas dasar mewujudkan *maslahah*. Sementara untuk menilai ada atau tidaknya *maslahah* pada suatu perbuatan hukum harus selalu memperhatikan kondisi riil. Pada titik inilah kontekstualisasi teks-teks agama menjadi kebutuhan.

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. Menurut Ahmad Zahro -melalui telaah dokumenter-sepanjang kurun waktu 1926 sampai dengan 1999 disimpulkan bahwa Lajnah Bahtsul Masa’il² dalam mengaplikasikan pendekatan bermazhab menggunakan tiga macam metode penggalan hukum yang diterapkan secara berjenjang,³ yaitu sebagai berikut:

Pertama, metode *qauliy* (tekstual); yaitu dengan merujuk langsung pada teks pendapat imam mazhab empat atau pendapat ulama pengikutnya.⁴ *Kedua*, metode *ilhaqi*; yaitu

¹Istilah “eklektis” dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam, dan kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisional.

² Lajnah Bahtsul Masa’il adalah semacam lembaga fatwa keagamaan milik Nahdlatul Ulama (NU). Secara operasional lembaga ini melakukan kajian hukum Islam untuk menemukan ketentuan hukum dari masalah-masalah yang terjadi di masyarakat (masa’il waqi’iyyah).

³ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa’il 1926-1999*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 118-124.

⁴ Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, (Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997), h. 365-367.

menyamakan hukum suatu kasus yang belum ada ketentuan hukumnya dengan kasus yang telah ada hukumnya dalam kitab-kitab fikih.⁵ Ketiga, metode *manhajiyy* (bermazhab secara *manhajiyy*/metodologis); yaitu menyelesaikan masalah hukum dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab. Prosedur operasional metode *manhajiyy* adalah dengan mempraktekkan *qawaid ushuliyyah* (kaidah-kaidah ushul fiqh) dan *qawaid fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqh).⁶

Ditilik dari sisi pengembangan teoritis dalam metode berijtihad, munculnya penegasan secara teoritis dalam hal metode dan prosedur penggalian hukum, metode *manhajiyy* merupakan suatu perkembangan yang ideal karena konsekuensi penggunaan metode ini adalah harus mengacu pada metode penggalian hukum mazhab empat secara komprehensif dengan memperhatikan ragam dan hirarkinya.⁷ Akan tetapi itu saja tidak cukup, karena baik kaidah *fiqh* maupun *ushul fiqh* dalam batas tertentu akan tidak mampu memecahkan problem hukum kontemporer. Oleh karenanya agar metode itu *compatible* dengan dunia modern, maka perlu ada pengembangan metodologi.

Sementara berijtihad secara *manhajiyy* dengan pengertian di atas, karena masih berkuat pada pengambilan dan mengikuti apa yang sudah dihasilkan oleh ulama mazhab, belum sampai pada pengembangan metodologi yang mesti menjadi kebutuhan dalam kontek memecahkan problem hukum kontemporer.⁸ Pengembangan metodologi dilatarbelakangi oleh kenyataan ketidakcukupan metode klasik memecahkan problem-problem kontemporer. Sementara metode-metode sains modern karena meninggalkan peran wahyu juga dirasa tidak cukup memberikan jawaban

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 Metode dan hirarki penggunaan sumber hukum Islam menurut mazhab Hanafi adalah: al-Qur'an, al-Hadis ash-Shahihah, Aqwal ash-Shahabah, Qiyas, al-Istihsan, Ijma' Mazhab Maliki: al-Qur'an, al-Hadis ash-Shahih, Ijma' ash-Shahabah, 'Amal Ahl Madinah, Fatwa ash-Shahabah, Qiyas, Istihsan, al-Mashalih al-Mursalah, dan az-Zara'i. Mazhab Syafi'i: al-Qur'an, al-Hadis ash-Shahih, Ijma', Aqwal ash-Shahabah, dan Qiyas. Mazhab Hanbali: Nash, Ijma', Qiyas, al-Mashalih al-Mursalah, al-Istihsan, az-Zara'i, Fatwa ash-Shahabah, dan al-Istishhab. Lihat Ahmad Zahro., h. 130-131.

8 A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003), h. 54.

kebutuhan muslim kontemporer. Pada titik inilah saya mencoba menawarkan sebuah gagasan untuk mengisi ruang kosong dalam hal pengembangan metodologi.

Pengembangan yang dimaksud adalah melakukan upaya rekonstruksi bangunan teori bermazhab secara *manhajiy* yang telah didefinisikan di atas, yang dikawinkan dengan metode-metode sains modern dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupun metode-metode Barat modern. Sintesa dari keduanya diharapkan menghasilkan sebuah metode yang cukup *applicable*. Usaha itu dilakukan dalam rangka pengembangan pemikiran metodologis menuju –meminjam istilah Qodri Azizi- “ijtihad saintifik modern” dengan metode “*manhajiy eklektis*”⁹ atau “*manhajiy plus saintifik*”, sebagai implementasi *al-Muhafadzoh ‘ala al-Qadim al-Shaleh wa al-Akhdu bi al-Jadid al-Ashlah* (melestarikan khazanah lama yang baik dan mengambil khazanah baru yang lebih baik).

B. Pembahasan

1. Ketidak cukupan Metode-metode Klasik

Perkembangan pemikiran keislaman dalam sepanjang sejarahnya¹⁰ telah menunjukkan adanya varian-varian yang khas sesuai dengan semangat zamannya. Varian-varian itu berupa semacam metode, visi, dan kerangka berpikir yang berbeda-beda antara satu pemikiran dengan pemikiran lainnya.

Ajaran dan semangat Islam akan bersifat universal (melintasi batas-batas zaman, ras, dan agama), rasional (akal dan hati nurani manusia sebagai partner dialog), dan *necessary* (suatu keniscayaan dan keharusan yang fitri), tetapi respon historis manusia dimana tantangan zaman yang mereka hadapi sangat berbeda dan bervariasi, maka secara otomatis akan menimbulkan corak dan pemahaman yang

9 Istilah “eklektis” dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam, dan kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisional.

10 Menurut Nourouzzaman, sejarah adalah peristiwa masa lalu sebagai cermin masa yang akan datang. Lihat Nourouzzaman ash-Shiddieqiy, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 12.

berbeda pula.¹¹ Dalam konteks ini, *ijtihad*¹² merupakan sesuatu yang tak pernah ditutup tetapi harus selalu digelorakan.

Dalam kontek mengelorakan *ijtihad*, Ilmu ushul Fiqh merupakan perangkat metodologi baku yang telah dibuktikan perannya oleh para pemikir Islam semisal Imam mazhab dalam menggali hukum Islam, dan dalam bidang yang lain, dari sumber aslinya (al-Qur'an dan as-Sunnah). Namun dewasa ini fiqh Islam dianggap mandul karena peran kerangka teoritik ilmu ushul fiqh dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer.¹³ Hal ini memunculkan kesulitan-kesulitan dalam menjawab problem kontemporer

Kesulitan-kesulitan yang dihadapi pemikiran Islam kontemporer menjadi lebih akut oleh kenyataan bahwa penggunaan metode muslim klasik tidak dapat dengan mudah menggantikan tugas menanggulangi ketidakcukupan ilmu-ilmu Barat. Ini karena ilmu-ilmu klasik dengan sendirinya tidak memadai untuk mengarahkan aktivitas-aktivitas ilmiah modern. Ketidak cukupan ini telah menjadi sorotan sejumlah pakar muslim. Al-Faruqi misalnya menyatakan bahwa ketidakcukupan metode-metode tersebut terungkap dalam dua kecenderungan yang saling berlawanan secara diametral. Kecenderungan *pertama* adalah pembatasan lapangan ijtihad ke dalam penalaran legalistik yakni memasukkan problem-problem modern di bawah kategori-kategori legal, sehingga dengan cara demikian mereduksi mujtahid kepada *faqih* (*jurist*) dan mereduksi ilmu ke dalam fiqh. Kecenderungan *kedua* adalah menghilangkan seluruh criteria dan standar

11 M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 227.

12 Ijtihad menurut ulama ushul fiqh ialah usaha seseorang ahli fikih yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk menggali hukum yang bersifat amaliah (praktis) dari dalil-dalil yang terperinci.. Lihat Ahmad Abu Zahrah, *Ushul al- Fiqh*, (Dar al-Tsaqafah, t.t.), h. 216. Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, Edisi terjemahan Saifullah Ma'shum dkk., Cet. VIII, (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2003), h. 567. Juga Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. XII, (Kairo: Dal al-Qalam, 1978), h. 216.

13 Menurut Abdillah Ahmad An-Na'im, hal ini disebabkan oleh adanya kesulitan-kesulitan dalam memadukan pola pemikiran fikih klasik dan fikih kontemporer dalam beberapa hal, antara lain yang berkaitan dengan hukum publik, konstitusionalisme modern, hukum pidana, hukum internasional modern serta Hak Asasi manusia. Baca Adullahi Ahmed An-na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990).

rasional dengan menggunakan "metodologi yang murni intuitif dan esoteris".¹⁴

Keprihatinan serupa juga disampaikan oleh Abdul Hamid Sulayman yang mengaitkan krisis intelektualisme muslim modern dengan ketidakcukupan metodologis yang menimpa pemikiran muslim kontemporer, yang memanifestasikan dengan sendirinya dalam penggunaan pola pikir yang semata-mata linguistik dan legalistik. Konsekuensinya meskipun seorang *faqih* (*jurist*) dididik untuk menangani problem-problem legal spesifik, kenyataannya dia terus dipahami sebagai orang yang serba bisa, intelektual universal yang mampu memecahkan seluruh problem masyarakat modern.¹⁵ Akibatnya untuk menjawab problem-problem kontemporer masih selalu mengandalkan informasi dari kitab-kitab klasik secara tekstual tanpa diimbangi kemauan menangkap makna substansinya apalagi metode berpikirnya.

Aspek lain dari ketidakcukupan metode-metode klasik diungkapkan oleh Muna Abu Fadl. Alasan metode klasik tidak memadai, menurutnya, adalah bahwa bila studi fenomena sosial mengharuskan suatu pendekatan holistik yang dengan cara itu relasi-relasi sosial disistematisasikan menurut aturan-aturan universal, metode klasik bersifat atomistik yang pada dasarnya disandarkan pada penalaran analogis.¹⁶ Oleh karenanya, kiranya cukup alasan jika muncul banyak tawaran metodologi baru dari para pakar Islam kontemporer dalam usaha menggali hukum Islam dari sumber aslinya untuk disesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman.¹⁷

¹⁴ Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of knowledge: General principles and Work Plan*, (Herdon, VA: IIIT, 1987), h. 19.

¹⁵ Louay Safi, *Rancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 20.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Kalau metodologi ulama klasik menitik beratkan pada usaha interpretasi literal al-Qur'an dan as-Sunnah, maka metodologi baru yang ditawarkan –terutama oleh kelompok liberal-religius– menekankan pada aspek hubungan dialektis antara teks wahyu dengan realitas dunia modern. Hubungan antara teks wahyu dan realitas dunia modern tidak disusun melalui interpretasi literalis melainkan melalui interpretasi terhadap jiwa dan pesan universal yang terkandung dalam teks. Menurut Hallaq, ada dua kelompok yang menawarkan metodologi baru yaitu, Utilitarianisme Religius dan Liberalisme Religius. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Theories*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 207, 212, 214.

Kenyataan ini tidak bisa ditolak karena fenomena keangkuhan modernitas dan industrialisasi global telah menghegemoni seluruh lini kehidupan anak manusia sehingga memicu dinamika pemikiran Islam kontemporer dengan segala perangkat-perangkatnya termasuk metodologi *ushul al-fiqh* dan *qawaid al-Fiqhiyyah*. Dinamika yang dimaksud adalah bahwa perlu dilakukan upaya inkorporasi wahyu ke dalam penelitian ilmiah guna membebaskan sarjana-sarjana muslim dari paksaan epistemologi Barat. Hal ini merupakan pekerjaan besar yang harus dilakukan dalam rangka membangun cita diri Islam (*self image of Islam*) di tengah kehidupan modern yang senantiasa berubah dan berkembang.¹⁸ Di Indonesia pada dasawarsa terakhir telah muncul perkembangan pemikiran hukum Islam yang disesuaikan dengan kondisi riil kehidupan di Indonesia. Hal ini dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa fiqh klasik sudah tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

2. Korporasi Wahyu dan Metode Ilmiah

Walaupun kebenaran wahyu itu mutlak, tetapi sebagai bukti kebijakan Allah, nabi dan rasul tidak diperbolehkan memaksakan ajarannya (kebenaran) kepada orang lain.¹⁹ Demikian pula yang menjadi kebiasaan para mujtahid, mereka tidak pernah memaksakan hasil ijtihadnya kepada orang lain untuk mengikutinya, bahkan mempersilahkan meninggalkannya ketika didapatkan hasil ijtihad yang lebih valid.

Pada zaman modern, Islam berada dalam ujian yang sangat berat, khususnya ujian epistemologis. Ilmu ushul fiqh yang mestinya dapat berperan sebagai metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam, dipersempit wilayah kerjanya hanya terbatas dalam bidang hukum Islam. Oleh karenanya sangat beralasan jika dikatakan bahwa kemunduran fiqh Islam dikarenakan kurang relevannya perangkat teoritik ilmu ushul fiqh untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer. Hal inilah yang kemudian menjadikan pekerjaan besar bagi para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap

¹⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London and New York Routledge, 1988), h. 140.

¹⁹ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 74.

permasalahan tersebut. Al-Jabiri misalnya melihat ada tiga tipologi dalam wacana pemikiran Islam, yaitu modernis (*'asraniyyun, hadathiyyun*), tradisional (*salafiyyun*), dan eklektis (*taufiqiyyun*).²⁰ Menurut al-Jabiri, bahwa tipologi itu terjadi karena terdapat relasi signifikan pada titik tertentu antara satu konstruksi pemikiran dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran terhadap fenomena yang sedang terjadi dan berkembang di masyarakat.²¹

Doktrin ideal yang bersumber dari wahyu Tuhan, ternyata tidak mampu berhadapan dengan ujian yang satu ini, sehingga wahyu menjadi tidak dapat “difungsikan” dan “dirasakan” sebagai mana mestinya.²² Demikian, agar wahyu ini dapat “difungsikan” dan “dirasakan” sebagai mana mestinya, manusia harus mengerti dan memahami substansi nilai yang terkandung di dalamnya. Manusia harus melakukan apresiasi intelektual atas “doktrin ideal” tersebut yang ditopang dengan kerangka metodologi yang tepat. Prasarat yang harus ditepati adalah harus ada “kesepakatan” untuk melakukan pemahaman intelektual bahwa agama adalah sistem simbolik yang tidak cukup difahami sebagai formula-formula abstrak tentang kepercayaan dan nilai saja.²³

Apresiasi atas agama harus dilakukan pengungkapan makna dibalik teks kemudian dilakukan penafsiran. Dari sana akan tergambarkan bahwa Islam adalah ajaran yang dinamis. Dinamisme itu berada di antara Islam Ideal dan Islam Sejarah. Kedinamisan itu terletak dalam ajarannya yang menganjurkan agar akal dapat memahami ayat atau tanda yang terdapat dalam ayat. Di situlah Islam mengenal konsep *ijtihad* yang digunakan sebagai metode untuk merekonstruksi

20 Kaum modernis (*'asraniyyun, hadathiyyun*) menawarkan adopsi modernitas dari Barat sebagai model paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa depan. Sebaliknya, kaum tradisional (*salafiyyun*) berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu, sehingga selalu mempertahankan referensi masa lalu sebagai hal yang masih relevan untuk menjawab masa kini. Sedangkan kaum eklektis (*taufiqiyyun*) 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-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186.

21 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Isykalīyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1089), h. 13.

22 Mastuhu & Deden Ridwan, “Tradisi Penelitian Agama Islam”, (Bandung : Penerbit NUANSA PUSJARLIT, 1998), h. iii.

23 *Ibid*, h. iv.

pemikiran Islam.²⁴ Melalui cara seperti ini seorang mujtahid dapat memastikan posisi akal pikirannya dalam mencampuri hukum Allah. Ini berarti, antara akal dan wahyu harus ditempatkan pada posisi yang proporsional dalam artian bahwa wahyu tidak akan mengebiri akal tetapi akal dalam perannya tidak boleh melampaui wahyu karena, kebenaran wahyu bersifat mutlak dan kebenaran akal manusia bersifat relatif (*nisbi*).²⁵ Keduanya tidak boleh saling menegasikan tetapi harus berkelindan untuk memberikan solusi terhadap problematika kehidupan. Karena wahyu sebagai teks suci dan problematika sebagai realita pada hekekatnya berasal dari sumber yang sama. Oleh karenanya dalam memahami teks harus tidak boleh terlepas dari konteks.

Hal itu penting, karena kalau kita mencoba mengkontekkan antara *nash* (teks suci) dan *al-Waqi'* (kenyataan) maka prasarat yang harus dipahami adalah bahwa keduanya merupakan dua wilayah yang jika dapat dikawinkan maka akan memunculkan pemahaman yang komprehensif. Corak dalam membaca teks menurut asy-Syatibi ada tiga yaitu *qira'ah salafiyyah*, *qira'ah ta'wiliyyah*, dan *qira'ah maqashidiyyah*.²⁶ Sementara dalam wilayah *al-Waqi'* ada beberapa disiplin ilmu yang digunakan dalam memahami fenomena-fenomena sosial, politik dan sebagainya misalnya sosiologi, antropologi, dan seterusnya. Pada wilayah inilah metode ilmiah cukup baik untuk menjadi komandan kajian. Dengan demikian idealnya adalah ketika melakukan pembacaan teks kemudian dikontekkan pada fenomena sosial seharusnya tidak boleh meninggalkan disiplin ilmu dengan segala perangkat metode ilmiah yang ada pada wilayah *al-Waqi'*. Jika tidak maka pemahaman atas teks tersebut akan *out of date*, sehingga tidak *applicable*.

3. Peta Pemikiran Hukum Islam

Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Dua kelompok itu adalah kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Said Husain al-Munawwar..., h. 27.

²⁶ Lebih jelas lihat asy-Syatibi.

kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Kelompok *pertama* berpendapat bahwa Islam adalah lengkap, sehingga hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam seluruh kehidupan sehari-hari. Sedangkan yang kelompok *kedua* berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat. Tokoh semisal KH. M.A. Sahal Mahfudh, KH. Ali Yafi dengan pemikiran “Fiqh Sosial” masing-masing adalah termasuk kelompok yang kedua.

Bagi KH. Sahal bermazhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring dengan berubahnya ruang dan waktu, sehingga pemahaman fiqh secara tekstual merupakan aktifitas ahistoris dan paradoks dengan problem kontemporer.

Menurut KH. Sahal Mahfudh, keniscayaan itu disebabkan bukan hanya karena memahami secara tekstual terhadap teks-teks dalam kitab kuning merupakan aktifitas yang *ahistoris*, tetapi juga paradoks dengan makna dan karakter fiqh itu sendiri, sebagai sebuah hasil pemahaman yang tentunya bersifat relatif menerima perubahan.²⁷ Sedangkan prosedur ber*ijtihad/beristinbath* secara *manhaji* (metodologis) menurutnya adalah dengan cara melakukan verifikasi persoalan-persoalan yang tergolong *ushul* (pokok/dasar) dan permasalahan yang termasuk *furu'* (cabang) dengan terlebih dahulu melakukan klasifikasi apakah termasuk *dlaruriyyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyyat* (kebutuhan sekunder), atau *tahsiniyyat* (kebutuhan tambahan).²⁸

Pada tataran aplikasi KH. Sahal Mahfudh tampaknya sepakat dengan pendapat Maliki dan Hanbali dengan konsep *al-Maslahah al-Mursalah* dan asy-Syatibi dengann teori *maqashid al-Syariah*. yang selalu memandang aspek *mashlahah* sebagai acuan syari'ah dalam *beristinbath* dengan tetap memperhatikan pendapat para shahabat, dan *fugoha* awal. Cara ini ditempuh agar dalam proses penggalian hukum (*istinbath*) tidak terjerat ke dalam arus modernitas—

²⁷ Sumanto al-Qurtubi, KH. M.A. Sahal Mahfudh, *Era Baru Fiqih Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999). h. 116.

²⁸ *Ibid.*, h. 117.

liberal semata, tetapi tetap dalam kerangka etik profetik dan *frame* kewahyuan. Atas dasar pemikiran ini, beliau memberikan tawaran pemikiran “Fiqih Sosial” merupakan jawaban alternatif guna menjembatani antara otentisitas “doktrin dengan : tradisi dan realitas sosial”.²⁹ Dilihat dari substansi konsep dan semangatnya, tawaran Sahal Mahfudh tersebut nampaknya tidak jauh dengan apa yang disebut bermazhab secara *manhajiy* yang diproklamirkan pemakaiannya pada Munas di Bandar Lampung tahun 1992.

4. Rekonstruksi Metode *Manhajiy*: Sebuah Tawaran

Ketika berbicara tentang upaya melakukan studi rekonstruksi terhadap suatu konsep, tentu yang paling pertama diketahui adalah pengertian rekonstruksi itu sendiri. Rekonstruksi atau *reconstructie* (Perancis), *reconstruction* (Inggris) berarti sebuah usaha atau proses pembangunan kembali, penyusunan atau perangkaian kembali.³⁰ Dalam sebuah aliran dalam filsafat pendidikan dikenal sebuah teori rekronstruksionisme yang mengatakan bahwa bagi aliran ini, persoalan-persoalan pendidikan dan kebudayaan dilihat jauh ke depan dan bila perlu diusahakan terbentuknya tata peradaban yang baru.³¹ Menurut Hasan Hanafi, rekonstruksi adalah pembangunan kembali warisan-warisan Islam berdasarkan spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer.³²

Dalam konteks teori-teori tersebut di atas, konsep bermazhab secara *manhajiy* yang telah diputuskan oleh Musyawarah Nasional (MUNAS) NU sebagai salah satu metode untuk memecahkan masalah-masalah hukum adalah

²⁹ *Ibid.*, h. 119-120.

³⁰ Lihat Bryan A. Garner (ed.), *Black's Law Dictionary*, (USA: West Group, 1999), h. 1278. Juga Osman Raliby, *Kamus Internasional*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 439. Juga John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris – Indonesia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1976), Cet. XXIII, h. 471.

³¹ Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, (Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1996), h. 213.

³² Ia menawarkan ide teologi baru, yakni bahwa teologi tidak sekedar teologi doktriner tetapi lebih merupakan ideology revolusi ideologis yang dapat memotivasi kaum muslim modern untuk bereaksi melawan despotisme dan penguasa otoriter. Lebih lanjut lihat tulisan Hasan hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991).

salah satu bentuk produk kebudayaan.³³ Sementara kaidah-kaidah *fiqh* dan kaidah-kaidah *ushul fiqh* adalah warisan-warisan Islam yang seharusnya senantiasa dituntut menyesuaikan spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer. Oleh karenanya kiranya perlu dilakukan rekonstruksi agar senantiasa kapabel untuk menjawab problem ke depan. Ini penting dilakukan karena teks terbatas sementara permasalahan selalu muncul.³⁴ Sehingga teks-teks tersebut menjadi tidak cukup memadai untuk menjawab problem-problem kontemporer.

Ketidacukupan tersebut dapat ditelusur ketika kaidah *ushul fiqh* dan kaidah *fiqhiyyah* dihadapkan kepada permasalahan yang belum ada ketentuan hukum baik dalam al-Qur'an, Assunnah maupun dalam kitab-kitab klasik tentu akan tidak cukup untuk dapat menjawabnya. Sebagai contoh masalah asuransi,³⁵ maka akan lebih tepat jika status hukumnya dipertimbangkan dari segi ada atau tidaknya *maslahah* dan untuk melihat *mashlahah* itu akan lebih tepat jika dengan melibatkan teori ekonomi yang terkait, tidak melulu dengan kaidah *ushul fiqh* dan kaidah *fiqhiyyah*, walaupun tanpa harus meninggalkan sikap bermazhab yang telah menjadi komitmen Nahdlatul Ulama.

Secara operasional upaya rekonstruksi metode bermazhab secara manhaji harus selalu memperhatikan aspek *maqashid al-Syari'ah* (tujuan-tujuan syari'at),³⁶ sehingga hukum yang didapatkan tidak akan terlepas dari karakteristik dasar hukum Islam yaitu *takammul* (sempurna, bulat, tuntas), *wasathiyyah* (imbang), dan *harakah* (dinamis). Untuk menjawab tantangan dan memecahkan problema masa kini, kiranya sudah saatnya dilakukan rekonstruksi bangunan metode *ushul fiqh* tersebut untuk dikawinkan dengan metode saintifik modern agar dihasilkan sebuah keputusan hukum

33 Secara ontologis, kebudayaan dapat dipahami sebagai produk dari eksistensi diri manusia, yang meliputi semua aspek kegiatan manusia baik dibidang sosial, politik, ekonomi, kesenian, ilmu, dan teknologi maupun agama. Lihat Musa Asy'arie, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, (Yogyakarta: LESFI, 1999), h. 63.

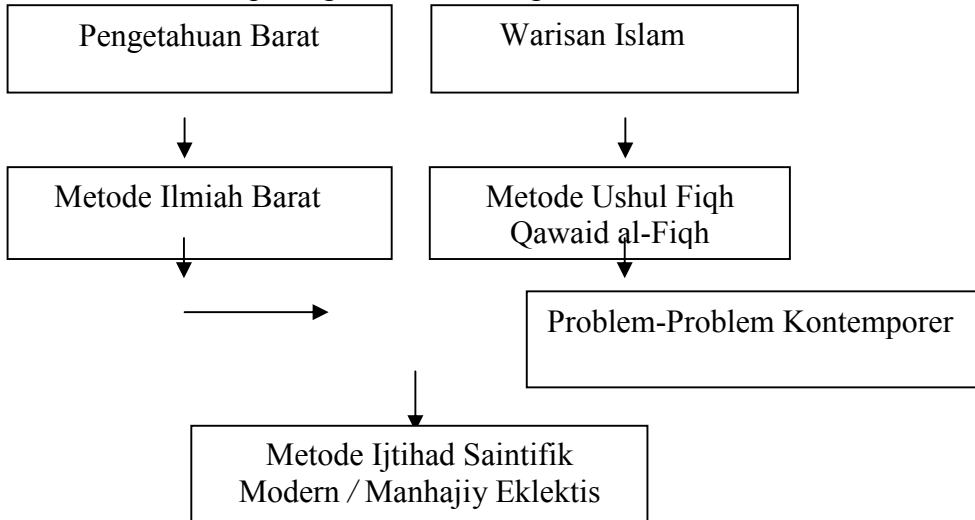
34 Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Assyaukani*, (Jakarta: PT. Logos wacana Ilmu, 1999), h. 41.

35 Sistem asuransi sudah dikenal di duni Barat sejak abad XIV Masehi sementara di dunia Timur, asuransi baru dikenal pada abad XIX masehi dan para ulama mujtahid pencetus kaidah *ushul fiqh* maupun kaidah *fiqhiyyah* hidup pada sekitar abad II s. d IX Masehi. Lihat Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 312.

36 Abu Ishaq assyatibi, *al-Muwafaqat*, (Beirut: Dar al-Makrifah, tt.). Juz IV, h. 529.

yang *aplicable*.³⁷ Perkawinan itu dilakukan dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupun dari Barat modern. Karena penolakan secara besar-besaran dan *a priori* terhadap kedua tradisi adalah tidakilmiah.

Secara skematik perkawinan antara metode klasik (*qawaidul fihiyyah* dan *qawaid ushuliyyah*) dengan metode saintifik modern dapat digambarkan sebagai berikut:



C. Kesimpulan

Dengan segala keangkuhan ilmiahnya, metode Barat sesungguhnya memiliki sejumlah kekurangan, sebagaimana dijelaskan oleh Louay Safi, yaitu *pertama*, semenjak awal formulasinya dalam karya-karya Francis Bacon dan Rene Descartes, metode modern Barat mengalami bias empiris yang pada masa kontemporer mencapai puncaknya pada pendekatan positivistic logis yang dijelmakan dalam behavioralisme Barat. Dengan menggunakan pendekatan positivistic, metodologi Barat bergerak pada tingkat universalitas perbuatan yang disarikan dari masyarakat barat kontemporer, dengan cara demikian meningkatkan norma-norma yang terdapat dalam masyarakat modern kepada status hukum-hukum universal. Demikian pula metode yang direngkuh sarjana-sarjana Barat menghasilkan hukum dan teori yang bias.

37 A. Qodri Azizi.

Kedua, pada tiga abad terakhir, sarjana Barat secara sempurna menyingkirkan wahyu sebagai suatu sumber pengetahuan, dan dengan demikian telah mereduksi wahyu pada tingkat semata-mata sebagai khayalan dan dongeng. Walaupun penyingkiran itu berakar dari konflik sarjana Barat dengan wahyu dalam injil, kenyataannya penyingkiran itu mempengaruhi ilmuwan-ilmuwan muslim terpaksa mengadopsi secara berlebihan metode-metode barat, dan karenanya tidak menjadikan wahyu sebagai sumber pengetahuan, atau menerima wahyu secara sempurna mengorbankan metode-metode modern dan membatasi diri pada metode-metode klasik semata.³⁸

Sementara Louay Safi juga melihat bahwa ada tiga faktor keterbatasan *mainstream* metode tradisional yaitu bersifat legalistik, linguistik, dan terlalu atomistik. Dalam sejarahnya, sesungguhnya telah muncul pemikiran klasik yang berusaha menyeimbangkan *mainstream* tersebut semisal teori *maqasid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah) yang dikemukakan asy-Syatibi. Teori ini dimaksudkan untuk mensistematisasikan ilmu fiqh dan mengimbangi kecenderungan atomistik dalam pemikiran hukum klasik.³⁹

Oleh karena itu tugas para ilmuwan muslim kontemporer adalah menguji metode-metode yang berkembang dalam tradisi Barat maupun muslim untuk menentukan sumber-sumber keterbatasan dan kelebihan, dan selanjutnya dicari kemungkinan pengembangan dan perkawinan antara kedua metode tersebut agar dihasilkan anak metode baru yang komprehensif dan memadai untuk menjawab problem kontemporer.

³⁸ Louay Safi ..., h. 10.

³⁹ *Ibid.*, h. 36.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Abu Zahrah, Ahmad, *Ushul al- Fiqh*, Dar al-Tsaqafah, t.t.
- Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, Edisi terjemahan Saifullah Ma'shum dkk., Cet. VIII, Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2003.
- al-Faruqi, Ismail R. *Islamization of knowledge: General principles and Work Plan*, Herdon, VA: IIIT, 1987.
- al-Jabiri, M. 'Abid, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Isykalayat al-Fikr al- 'Arabi al- Mu'asir*, Beirut: Markaz Dirasah a-Wihdah al-Arabiyyah, 1989.
- An-na'im, Adullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990.
- ash-Shiddieqiy Nourouzzaman, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Asy- syatibi, Abu Ishaq *al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Makrifah, tt.
- Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESFI, 1999.
- al Qurthuby, Sumanto, KH. M.A. *Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999.
- Azizi, A. Qodri, *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2003.
- Echols, John M. dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris – Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1976.

- Garner, Bryan A. (ed.), *Black's Law Dictionary*, USA: West Group, 1999.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Theories* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hanafī, Hasan, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Kairo: Maktabah Matbuli, 1991.
- Khallaf, Abdul Wahab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. XII, Kairo: Dal al-Qalam, 1978.
- Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Mastuhu & Deden Ridwan, “Tradisi Penelitian Agama Islam”, Bandung : Penerbit NUANSA PUSJARLIT, 1998.
- Masyhuri, Aziz, *Masalah Keagamaan NU*, Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997.
- Mudhofir, Ali, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Raliby, Osman, *Kamus Internasional*, Jakarta: Bulan Bintang, 1982.
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad AssyaukanI*, Jakarta: PT. Logos wacana Ilmu, 1999.
- Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Suhendi, Hendi, *Fiqh Muamalah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Watt, W. Montgomery,, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London and New York Routledge, 1988.
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS, 2004.